آغاز ہوتا ہے جس میں قدیم وضع کے مدرسے کی جگہ نئی طرز کے مکتب نے لے لی اور مغربی خیالات ورجحانات تر کی نظم ونثر پر اثر انداز ہونے لگے]۔اس کی نظموں کے مجموعے، یعنی نغمۂ سحر، زمزمہ اور یادگارِ شباب عام طور پر پسند کیے جاتے ہیں۔اس نے کئی تمثیلی قصّے بھی لکھے ہیں، جن میں سب سے اعلیٰ درجے کی تمثیل وُصلَتْ (۱۸۷۴ء) ہے۔ یہ ایک کنیز کی سرگزشت ہے، جو اپنے مالک کے نوجوان لڑکے پر فریفتہ ہوجاتی ہے اور اس وجہ سے اس کی مالکہ اسے فروخت کردیتی ہے۔[اس کی تصانیف میں المیہ (tragedy) کا رنگ بہت نمایاں ہے اور ناموَرِ کمال، حامد اور سزائی کی طرح موت کا وجدانی اور نفسیاتی پہلو اس کا بھی پسندیدہ موضوع ہے۔اکرم بے نے ۴ جنوری ۱۹۱۴ء کو اپنے شیشلی کے مکان میں وفات پائی اور اپنے محبوب فرزند نجاد کے پہلو میں اندلوسرای کے قبرستان میں دفن ہوا۔تصانیف: (۱) نغمۂ سحر (۱۸۷۱ء)؛ (۲) یادگارِ شباب (۱۸۷۳ء)؛ (۳) زمزمہ، تین جلد (۱۸۸۵ء)؛ (۴) ناچیز (۱۸۸۶ء)؛ (۵) تفکّر (۱۸۸۸ء)؛ (۶) پژمردہ (۱۸۹۴ء)؛ (۷) نِجاد اِکرِم (۱۹۰۰-۱۹۱۱ء)؛ (۸) وُصلت (۱۸۷۴ء)؛ (۹) محسن بے (۱۸۸۹ء)؛ (۱۰) شِمسساء (۱۸۹۶)؛ (۱۱) عَرابہ سِوداسِی (۱۸۹۶ و ۱۹۴۰ء)؛ (۱۲) تعلیمِ اِدبیات (۱۸۸۲ء)؛ (۱۳) تقدیرِ اِلحان (۱۸۸۶ء)؛ (۱۴) تذکرات (۱۸۸۸ء)؛ (۱۵) نفرین (۱۹۱۴ء)].

**مآخذ:** (۱) ہورن (P. Horn): *Geschichte der Türkischen Moderne*، ص ۳۷؛ (۲) آ، ت اور وہ مآخذ جو وہاں مذکور ہیں].

(Cl. Huart ہوار)

---

* **اِکْرِی طاغ:** رک بہ جبل الحارث.

---

* **الاِکْسِیر** :(Elixir) یا اکسیر الفلاسفہ، وہ مخفی طریقہ جس سے کیمیاگروں کے عقیدے کے مطابق اَدنیٰ دھاتوں کو چاندی اور سونے میں تبدیل کیا جاسکتا ہے؛ مرادف: حَجَرُ الفَلاسِفہ (Philosopher's stone)۔اگرچہ ابھی تک یہ لفظ علمِ کیمیا سے متعلّق قدیم یونانی تصانیف میں نہیں ملا تاہم اس میں شُبہہ کی بہت کم گنجائش ہے کہ یہ یونانی اصطلاح ξήριον ''زخم کو خشک کرنے والے سفوف'' سے مشتق ہے۔اس کا ذکر جابر بن حَیّان کی تصنیفات میں، جنھیں Berthelot نے طبع کیا ہے، کئی مرتبہ آیا ہے۔الاکسیر دھاتوں میں اس طرح سرایت کرجاتی ہے جیسے کسی جسم میں زہر۔کہا جاتا ہے کہ اس کی تھوڑی سی مقدار دس لاکھ گنا وزن کی دھات کو سونے میں تبدیل کردیتی ہے۔اسے صرف سونے، چاندی یا بلّور کے برتنوں میں رکھا جاسکتا ہے کیونکہ معمولی شیشے کو وہ خراب کردیتی ہے۔مفاتِیح العُلُوم کی تعریف کے مطابق الاکسیر وہ جوہر ہے جسے کسی پگھلی ہوئی دھات کے ساتھ جوش دیں تو وہ اسے سونے یا چاندی میں تبدیل کردیتی ہے، لیکن جو لوگ زود اعتقاد نہیں وہ اسے ''مشہور الاسم، معدوم الجسم'' بھی کہتے ہیں، یعنی وہ چیز جس کا نام تو مشہور ہے لیکن جو مادّی شکل میں معدوم ہے۔لفظ alexir یا elixir قرونِ وسطیٰ کے کلامی (scholastic) فلسفیوں تک عربوں، خصوصاً ابن سینا کی کیمیاوی تصانیف (''Avicenna، در *Libro de Anima*'') کے ذریعے پہنچا۔ان قدیم ترین فلاسفہ میں تیرھویں صدی کے روجر بیکن (Roger Bacon: *Speculum Alchemiae* و *Opus Minus* وغیرہ) اور Albertus Magnus کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ان تصانیف میں جو Raymundus Lullus سے منسوب ہیں اکسیر کے ان خواص کے علاوہ جو اب تک بیان ہوتے رہے ہیں بہت سے زائد خواص کا ذکر ہے، بلکہ روجر بیکن (Roger Bacon) اور غالباً اس کے عربی مآخذ میں بھی یہ نظر آتا ہے کہ اکسیر کو زندگی کے طویل بنانے کا ایک ذریعہ بھی تصوّر کیا گیا ہے، اس لیے کہ جب وہ ادنیٰ دھاتوں کو کامل بنا سکتی ہے اور ان کی ''بیماریوں'' (عِلل) کو دور کردیتی ہے تو یقیناً وہ جسم انسانی کے نقائص بھی رفع کرکے اسے درست رکھ سکتی ہے اور زندگی کو طول دے سکتی ہے؛ چنانچہ اس طرح کے ''آبِ حیات'' (elixir of life) صدیوں تک تیار کیے جاتے رہے بلکہ اب تک طرح طرح کے اجزا سے بنائے جاتے ہیں.

**مآخذ:** (۱) کوپ (H. Kopp): *Beiträge zur Geschichte der Chemie*، (Braunschweig ۱۸۶۹ء)، خصوصاً ص ۲۰۹ (ξήριον)، ص ۴۵۰ ببعد (Elixir)؛ (۲) وہی مصنّف: *Die Alchemie in älterer und neuerer zeit*، ہائڈل برگ (Heidelberg) ۱۸۸۶ء؛ (۳) Berthelot: *La Chimie au moyen âge*، ج ۳؛ (۴) مفاتیح العلوم، طبع فان فلوٹن (van Vloten)، ص ۲۶۵؛ (۵) بیکن (Roger Bacon): *Opus minus* (طبع Brewer)؛ (۶) وِیڈمان (E. Wiedemann): *Beiträge z. Gesch. d. Naturw.*، ج ۲ و ۲۴؛ (۷) Gildemeister: *Alchymie*، در *ZDMG*، ج ۳۰ (۱۸۷۶ء)، ص ۵۳۴ ببعد.

(J. Ruska رُسکا)

---

* **اَکْشُونُبَہ** :(Ocsonoba) اَلاَنْدَلُس میں اس حلقے (کورہ) کا قدیم نام جو آج کل پرتگال کا صوبہ Algarve (اَلغَرب) کہلاتا ہے اور جس کا صدر مقام Silves [عربی: شِلْب (رک بآں)] تھا۔(عرب) جغرافیہ نویس اور مؤرّخ اس جگہ کا نام اُخُونُبَہ اور اُخْشُونُبَہ کی شکلوں میں لکھتے ہیں۔اُشْکُونِبَہ اور اُشْکُونُبَہ کی محرّف صورتیں بھی ملتی ہیں۔معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات اَکْشُونُبَہ کے نام کا اطلاق ایک اَور شہر پر بھی کیا جاتا رہا ہے، جو غالباً قدیم شنت ماریۃ الغرب (Santa Maria de Algarve) [رک بآں] ہوگا، یعنی آج کل کا فارو (Faro)، مگر ہوبنر (Hübner) نے ایک کتباتی حوالے کی بنا پر اسے Milreu (Estoy) بتایا ہے (*CIL*، ۲: ۳-۴ و ۷۸۱-۷۸۵).

[اندلس کا تاریخی جغرافیہ (ص ۹۰ ببعد) میں بتایا گیا ہے کہ اَخْشُنُبَہ

یا اکشونیا یا اکشنو یا پرتگال کے سب سے جنوبی علاقے کا پرانا نام ہے۔ اس نام کا ایک شہر بھی اس علاقے میں تھا، جس کا موجودہ نام اوستمبور (Ostombor) بیان کیا جاتا ہے۔ قوطی اسے اوکسونوبا کہتے تھے۔ پرانے نقشے میں یہ شہر شنت ماریۃ الغرب (St. Maria de Algarve) کے شمال میں بہت تھوڑے فاصلے پر دکھایا گیا ہے۔ نَفحُ الطِّیب میں اقلیم اَخشَنبَہ کو اقلیم لِشبُونَہ سے ملا ہوا لکھا ہے۔ مسلمانوں کے زمانے میں لِشبُونَہ (Lisbon) کا علاقہ جنوب میں اَخشَنبَہ سے مل جاتا تھا].

**مآخذ:** (۱) یاقوت: مُعجَم البُلدان، طبع وُسٹنفِلڈ (Wüstenfeld)، ۱: ۱۶۴، ۳۴۳ و ۳: ۳۱۲؛ (۲) المَقَّری: *Analectes*، ۱: ۱۱۳، ۸۰۹؛ (۳) J. Alemany: *La geografia de la Peninsula ibérica en los escritores árabes*، غرناطہ ۱۹۲۱ء، ص ۱۱۰؛ (۴) David Lopes: *Topo-nymia arabe de Portugal*، در *Revue Hispanique*، ۱۹۰۲ء، ص ۴۳ - ۴۴؛ (۵) وہی مصنّف: *Os Arabes nas obras de Alexandre Herculano*، لزبن (Lisbon) ۱۹۱۱ء، ص ۷۹ - ۸۰؛ (۶) ابن عبد ربّہ: العقد، ۲: ۳۲۰؛ (۷) محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، حیدر آباد دکن ۱۹۲۷ء، ص ۹۰ و ۹۱].

(E. LEVI-PROVENÇAL لیوی پروونسال)

---

* **اَکرَمَن:** رک بہ آق کرمان.

---

* **اَکلَہ:** [عربی اَکَلَ یأکُلُ اَکلاً سے] سرطانی رسولی۔ ابن سینا نے اس کی کیفیت یوں بیان کی ہے: جب کسی عضو میں فساد رونما ہونے سے ملحقہ حصّۂ جسم متورّم ہو جاتا ہے تو اس کا انجام ہے گل جانا۔ اسے اکلہ کہتے ہیں اور اس کا اطلاق کسی عضو کے اس حصّے پر ہوتا ہے جو متعفّن ہو کر مردہ ہو جائے اور جس کا مادّہ اگر غلیظ نہ ہوتا تو اپنی جگہ قائم نہ رہتا بلکہ گر جاتا۔

اس رسولی کا علاج یہ ہے کہ تانبا بریاں، شہد اور پھٹکری مساوی مقدار میں ملا کر متورّم حصّے پر ملیے۔ یوں یہ رسولی بڑھنے نہیں پائے گی، متعفّن حصّہ آپ سے آپ گر جائے گا اور آس پاس کا گوشت محفوظ رہے گا۔

لیکن جب یہ عمل ورم اور تبدیلِ رنگ کے مرحلے سے گزر جائے تو علاج میں زیادہ نرم تدبیروں سے کام لینا مناسب ہوگا، یعنی اسے بتدریج تر کرتے رہیے۔

اس کے بعد ابن سینا نے متعفّن حصّے کے علاج کا ایک اَور طریق بتایا ہے:-

زراوَند اور مازُو مساوی وزن لے کر سفوف تیار کیجیے اور متعفّن مقام پر چھڑکتے رہیے۔ توتیا اور توتیائے زرد کا استعمال بھی ایسا ہی مؤثّر رہے گا، بالخصوص سِرکے اور برگِ جوز، نیز جنگلی کھیرے یا اس کے رس کے ساتھ، لیکن اگر گوشت کا کوئی حصّہ متعفّن ہو گیا ہو تو اسے کاٹ دیجیے یا اقراص الاَنْدَرُون کا استعمال کیجیے کہ گر جائے۔ گوشت کی ایک تہ گر جائے تو تیل موجود رہنا چاہیے تاکہ متورّم مقام پر لگایا جا سکے۔ یوں باقی ماندہ گوشت الگ ہو جائے گا اور اس کی جگہ صحت مند گوشت نکل آئے گا۔ کھال کو بچانے کے لیے زخم پر توتیائے سرخ چھڑکنا چاہیے۔ اگر پیپ پیدا ہو جائے تو اسے کاٹ کر ہرگز الگ نہ کیا جائے، نہ گوشت ہٹا کر علیحدہ کرنے کی کوشش کیجیے ورنہ اندیشہ ہے کہ مادّۂ فاسد پھیل جائے گا۔ پھر اگر متعفّن حصّے کے اردگرد سوجن بڑھنے لگے تو جَو کا پانی اور تخم بنگ کا رس استعمال کیجیے تاکہ اس کا بڑھنا رک جائے، لیکن میں (بوعلی سینا) اس علاج کی تصدیق نہیں کرتا، البتہ جسم کے صحت مند حصّوں کو اس سوجن سے محفوظ رکھنے کے لیے یہ علاج ضروری ہے۔ ماؤف حصّہ گر جائے تو آس پاس کے حصّوں کو آگ سے داغ دینا چاہیے، مگر یہ عمل ہمّت طلب ہے یا پھر ادویہ آکلہ و مُحرِّقہ سے رجوع کیا جائے، بالخصوص ان حالتوں میں جب اس قسم کے اعضا خود اپنی حرارت اور آس پاس کے فضلوں سے ماؤف ہونے لگیں.

(J. LIPPERT لِپّرٹ)

---

* **الاِکلیل:** (عربی) تاج، ایک سے زائد مجمع الکواکب کا نام، یعنی:-

۱- الاکلیل، ستارہ ہائے π,δ,β کا نام، جو باہم مل کر عَقرب کی پیشانی پر کُند سا فانہ بناتے ہیں اور منازلِ قمر میں سے سترھویں کی نشان دہی کرتے ہیں.

۲- الاکلیل الشمالی، یونانی میں στέφανος اور لاطینی میں Corona [borealis]، آٹھ ستاروں کا مجموعہ، جو حارس السّماء (Bootes) کے عصا کے پیچھے پیچھے آتا ہے۔ اسے الفَکّہ، یعنی شکستگی اور قَصعَۃ المساکین ''مسکینوں کا پیالہ'' اور فارسی میں کاسۂ درویشان اور کاسۂ شکستہ بھی کہتے ہیں، کیونکہ ستاروں کا حلقہ ایک جگہ سے ٹوٹا ہوا ہے۔ الفَکّۃ اکلیل کے بڑے ستارے a کا نام بھی ہے.

۳- الاکلیل الجنوبی، یُونانی: στέφανος νότιος، لاطینی: Corona Australis]، یہ αβ کے قریب القوس کے ٹخنے تک تیرہ چھوٹے چھوٹے ستاروں کا مجموعہ ہے جسے القُبّہ، یعنی گنبد یا اُذحِیّ [یا اُذحِیَّہ] النّعام (شتر مرغ کا نشیمن) بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ ان دو شتر مرغوں [نعامتان، الوارد و الصّادر] کے جنوب میں ہے، جو بیسویں منزلِ قمر میں ہیں.

**مآخذ:** القَزوِینی: عَجائِب المَخلُوقات، طبع وُسٹنفِلڈ، ص ۱، ۳۲، ۳۷، ۴۱، ۴۸؛ (۲) اِڈِلر (L. Ideler): *Untersuchungen über den Ursprung der Sternnamen*، ص ۵۸، ۱۷۶، ۲۸۱.

(J. RUSKA رُسکا)

---

* **اَکنصُوس:** ابوعبداللہ محمد بن احمد، مرّاکش کا ایک ادیب اور مؤرّخ، جو جنوبی مرّاکش کے علاقۂ سوس میں آباد ایک بربر قبیلے اِدَاُوکنصُوس سے تعلّق رکھتا تھا اور وہیں وہ ۱۲۱۱ھ/ ۱۷۹۷ء میں پیدا ہوا۔ مشہور و معروف اساتذہ سے فاس میں تعلیم پائی پھر دربارِ شریفی میں کاتب (سیکرٹری) مقرّر ہو گیا۔ ۱۲۳۶ھ/ ۱۸۲۰ء میں ترقی پا کر وزیر بنا اور سلطان مولائے سلیمان نے متعدّد سرکاری کام اس کے سپرد کیے، لیکن سلیمان کی وفات (۱۲۳۸ھ/ ۱۸۲۲ء) پر اَکنصُوس کو برطرف کر دیا گیا۔ وہ مرّاکش واپس جا کر شعر و سخن اور تاریخ نویسی میں مصروف ہو گیا، نیز طریقۂ تیجانیّہ

کا ایک سربرآوردہ رکن بن گیا۔ اس نے لمبی عمر پائی، آخر عمر میں بینائی بھی جاتی رہی تھی۔ ۲۹ محرّم ۱۲۹۴ھ/ ۱۳ فروری ۱۸۷۷ء کو مرّاکش ہی میں فوت ہوا۔ اس کا مقبرہ بابُ الرَبّ کے باہر ہے۔ سلسلۂ تیجانیّہ کے پیرواب تک اس کی زیارت کے لیے آتے ہیں۔

اَکنصُوس کی سب سے بڑی تصنیف ایک عمومی تاریخِ اسلام ہے، جو ابتدا سے خود اس کے زمانے تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ اس میں ممتاز جگہ خود اس کے وطن کی تاریخ کو حاصل ہے، خصوصًا علوی خاندان کے حالات شروع سے ۱۲۸۲ھ/ ۱۸۶۵ء تک درج کیے ہیں۔ اس ضخیم کتاب کا نام الجَیش العَرَمْرَمُ الخُماسی فی دولۃِ اولاد مولانا علی السِجِلْماسی ہے اور اس کے محدود نسخے فاس میں پتھروں پر چھاپے گئے تھے (۱۳۳۶ھ/ ۱۹۱۸ء)۔ کتاب کی خاص اہمیّت اس لیے ہے کہ اس میں پہلی مرتبہ سلطان عبدالرحمٰن بن ہشام اور محمد بن عبدالرحمٰن کے عہدِ حکومت کا ذکر آیا ہے۔ بعد میں اس کے مطالب سے خالد النّاصری [رک بآن] نے اپنی کتاب الاِستِقصاء میں بہ کثرت استفادہ کیا ہے۔ جہاں تک ابتدائی زمانے کی تاریخ کا تعلّق ہے الجیش میں زیادہ تر الاِفرانی [رک بآن] اور الزَّیّاتی [رک بآن] سے اقتباسات لیے گئے ہیں۔

**مآخذ:** (۱) لیوی پرووانسال (E. Lévi- Provençal): *Chorfa*، ص ۲۰۰-۲۱۳ (مع مآخذ، ص ۲۰۰، حاشیہ ۱)؛ (۲) وہی مصنّف: *Extraits des Hist. Arabes du Maroc*، طبع ثالث، پیرس ۱۹۴۸ء، ص ۸-۹، ۱۲۶-۱۲۷؛ (۳) براکلمان: تکملہ، ۲: ۸۸۴-۸۸۵.

(لیوی پرووانسال E. LÉVI-PROVENÇAL)

---

* **اَگادیر:** (Agadir)، رک بہ اغادیر.

---

* **اِگدر اِغر:** [زیادہ صحیح تلفّظ اِغدِر اِغر] مرّاکش کی ایک بندرگاہ، جو کوہستان اَطلَس اور میدان سُوس (سوس الاقصٰی) کے اتّصال پر اوقیانوس کے کنارے واقع ہے۔ یہ ایک بڑی کھاڑی کے شمالی سرے پر آٹھ نو سو فٹ بلند پہاڑی کے دامن میں آباد ہے، جس کی چوٹی پر قلعہ بنا ہوا ہے۔ آبادی [۱۹۵۲ء کی مردم شماری کے مطابق] ۳۰۱۱۱ تھی، جس میں سے ۱۵۱۸ یہودی اور ۶۰۶۲ یورپی تھے۔

یہ واضح نہیں ہو سکا کہ آیا پرتگیزوں کی آمد سے پہلے اس مقام پر کوئی بستی آباد تھی یا نہیں، لیکن ماسّہ کے باشندوں نے ۶ جولائی ۱۵۱۰ کو پرتگال کے بادشاہ عمانوئیل کے نام جو خط لکھا تھا (*Sources inèdites de l' Histoire du Maroc, Portugal*، ۱: ۲۴۳) اس میں ایک مقام اگادِیر الأرْبَعاء کا ذکر آیا ہے، جو اسی مقام پر تھا۔ اس سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہاں ایک اگادِیر موجود تھا، جس کے قریب ہر چہارشنبہ کو ایک بازار لگا کرتا تھا۔ بہرکیف اسے کوئی اہمیّت حاصل نہ تھی۔ الحسن بن محمد الوَزّان الزَیّاتی (Leo Africanus) نے اسی بستی کا ذکر Gartguessem کے نام سے کیا ہے (یعنی ''راس کُسَیمَہ'')۔ گویا یہ علاقہ ایک بربری قبیلے کے نام سے موسوم تھا۔

۱۵۰۵ء کے نصف آخر میں ایک پرتگیزی امیر João Lopes de Sequeira نے اس جگہ ایک چوبی قلعہ بنوایا۔ شاید اس کے پیشِ نظر ماہی گیر بیڑے کی حفاظت تھی یا ممکن ہے اپنے بادشاہ کی منظوری سے اس کا ایک مقصد یہ بھی ہو کہ یہاں رہ کر جزائر کناری (Canary Islands) کے ہسپانویوں کے منصوبے خاک میں ملائے، جو مراکش کے جنوبی ساحل پر تاک لگائے بیٹھے تھے۔ یہ قلعہ اس پہاڑی کے دامن میں ایک چشمے کے قریب واقع تھا جو پوری شاہراہ پر چھائی ہوئی تھی۔ یہ جگہ اب بھی فُنتی کہلاتی ہے، اگرچہ سرکاری کاغذات میں بظاہر شروع ہی سے اس کا نام راس غِر (Cape Ghir) کے قریب واقع ہونے کے باعث سانتا کروز دِل کابو دِ اگوار (Santa Cruz del Cobo de Aguer) (اگادر) لکھا جاتا تھا۔ ۲۵ جنوری ۱۵۱۳ء کو شاہِ پرتگال نے قلعہ خرید لیا۔

سانتا کروز میں پرتگیزوں کے تمکّن سے سُوس کے بربروں پر شدید ردّعمل ہوا۔ سلسلۂ جَزُولِیّہ کے درویشوں نے، جو پچاس سال پہلے سوس میں قدم جما چکے تھے، عام نفرت سے فائدہ اٹھا کر عوام کو جہاد پر ابھارا۔ ان میں سے بعض نے شرفا (سادات) کے ایک خاندان، بنوسعد، کی امارت قائم کرنے میں بھی مدد دی، جو دَرْعَہ (دَرَعْ) سے آیا تھا۔ اس خاندان کے شیخ محمد کو ۱۵۱۰ء کے قریب قائدِ حرب بنانے کا اعلان ہوا۔ اس نے بعد میں القائم بامر اللہ کا لقب اختیار کیا۔

اس وقت سے یہ پرتگیزی قلعہ تھوڑے تھوڑے وقفے سے خاصی تکلیف دہ عسکری اور اقتصادی ناکہ بندی کا ہدف بنا رہا۔ اس پر حملے بھی ہوتے رہے، جو بنو سعد کی قوّت میں اضافے کے ساتھ ساتھ شدید تر ہوتے گئے۔ ستمبر ۱۵۴۰ء میں سُوس کے سعدی فرمان روا القائم کے بیٹے محمد الشیخ نے وہ پہاڑی مسخّر کر لی جو سانتا کروز پر چھائی ہوئی تھی اور وہاں توپ خانے کی ایک بڑی جمعیّت فراہم کر دی۔ محاصرہ ۱۶ فروری ۱۵۴۱ء کو شروع اور ۱۲ مارچ کو اختتام پذیر ہوا، جب کہ قلعے کے حاکم ڈی گٹّرے دی مونروے (D. Guttere de Monory) اور بقیۃ السّیف محصور فوج نے ہتھیار ڈال دیے۔ ان واقعات کا ایک مفصّل و مؤثّر بیان *Chronique de Santa Cruz* میں ملتا ہے۔ یہ محصورین میں سے ایک شخص کی سرگزشت ہے، جو اس نے نَرُوْدَت اور دوسرے مقامات پر پانچ سال قید رہنے کے بعد قلم بند کی تھی۔

پھر سانتا کروز اَگدِر کئی سال تک ویران پڑا رہا، تا آنکہ سَعْدی سلطان عبداللہ الغالب باللہ (۱۵۵۷-۱۵۷۴ء) نے اَگدِر کی پہاڑی پر ایک قلعہ تعمیر کرایا، جس کا مقصد یہ تھا کہ مسیحی بیڑوں سے بندرگاہ محفوظ رکھی جائے۔ بعد ازاں اَگدِر بھی ان مقامات میں سے ایک قرار پایا جہاں فرنگی تاجر خصوصیّت سے چینی لے جانے کے لیے باقاعدہ پہنچتے (دیکھیے بالخصوص *Sources inédites de l' Histoire du Maroc—Ier série, France*، ۳: ۳۶۱)۔ ۱۷۷۳ء

اسلامی شہر مگادر (Mogador) [رک بآن] [جو ''الصُوَیرَ'' کے نام سے مشہور ہوا] کی بنیاد رکھی گئی۔ اس وقت تک تجارتی بندرگاہ کی حیثیت سے اَگدِر کی شان قائم رہی۔ بعد میں یہ بندرگاہ بہت کم استعمال ہوئی.

اَگدِر نے ۱۹۱۱ء میں وقتی طور پر بہت شہرت حاصل کر لی، جب جرمن جنگی جہاز پینتھر (Panther) مرّاکش میں جرمنوں کے دعاوی کی پشتیبانی کے لیے اس بندرگاہ میں لنگر انداز ہوا۔ یہی وقت تھا جب [فرانسیسی] جرنیل موئنیر (Moinier) کے لشکر نے فَاس پر تازہ تازہ قبضہ جمایا تھا (یکم جولائی ۱۹۱۱ء)۔ جب مراکش نے فرانس کے زیرِ حمایت رہنے کے معاہدے پر دستخط کر دیے تو ۱۹۱۳ء میں فرانسیسی فوج نے اَگدِر پر قبضہ کر لیا۔ اس وقت اس کی آبادی ایک ہزار نفوس سے بھی کم تھی.

اسی وقت سے اَگدِر کو فروغ حاصل ہوا، اور یہ شہر مراکش کے ایک انتظامی حلقے کا صدر مقام بھی بن گیا، جس کے باشندوں کی تعداد رسات لاکھ ہے۔ ترقی کا بڑا سبب یہ ہوا کہ زراعت اور ماہی گیری کو وسعت دینے پر خاص توجہ مبذول رہی اور معدنی ثروت سے فائدہ اٹھانے کی کوشش بھی کی گئی۔ بندرگاہ اَگدِر ۱۹۱۴ء میں بنی تھی۔ ماضی قریب میں اس کی توسیع ہوئی [فروری ۱۹۶۰ء کے اواخر میں ایک شدید زلزلے سے شہر کا ملّا تباہ ہو گیا اور نئے مقام پر نئے شہر کی بنیاد رکھی گئی].

**مآخذ**: (۱) الحسن بن محمد الوزّان الزیّاتی (Leo Africanus): *Descri-ption de l'Afrique*، (طبع شفر Schefer)، ۱: ۱۷۶ (مطبوعۂ Guarguessem)؛ (۲) *Chronique de Santa Cruz du Cap de Guē* (Agadir)، طبع و ترجمہ P. de Cenival، پیرس ۱۹۳۴ء؛ (۳) Marmol: *L'Afrique*، ترجمہ از Perrot d' Ablancourt، پیرس ۱۶۶۷ء، ۲: ۳۴-۳۹؛ (۴) J. Figanier: *Historia de Santa Croz de Cabo de Gué (Agadir), 1505-1541*، لزبن (Lisbon) ۱۹۴۵ء، (دیکھیے Hesp.، ۱۹۴۶ء، ص ۹۳ ببعد)۔ یہ کتابیں زیادہ تر پرتگیزی عہد کے متعلّق ہیں؛ (۵) H. de Castries: *Une description du Maroc sous le règne de Maulay Ahmed el-Mansour*، (۱۵۹۶ء)، پیرس ۱۹۰۹ء ص ۱۱۰؛ (۶) Ch. de Foucauld: *Reconnaissance au Maroc*، طبع جدید، پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ (۷) J. Erekmann: *Le Maroc moderne*، پیرس ۱۸۸۵ء، ص ۵۰-۵۱ (جس کے ساتھ ایک نقشہ بھی ہے)؛ (۸) Castellanos: *Historia de Marruecos*، طنجہ ۱۸۹۸ء، ص ۲۰۳-۲۱۷؛ (۹) Budge: *The land of the Moors*، لنڈن ۱۹۰۱ء، ص ۳۷۸-۳۸۲؛ (۱۰) H. Hauser: *Histoire diplomatique de l' Europe* (۱۸۷۱-۱۹۱۴ء)، پیرس ۱۹۲۹ء ج ۲، جز ۶، باب ۳؛ (۱۱) P. Renouvin: *La crise d' Agadir*؛ (۱۲) P. Gruffaz: *La Port d' Agadir*، در *Bull. Ec. et Soc. du Maroc*، ۱۹۵۱ء، ص ۲۹۷-۳۰۱؛ (۱۳) G. Guide: *Les Cahiers d' Outremer*، در *Agadir*، ۱۹۵۲ء.

(R. Le Tourneau)

---

اِگرُ دِیُر: رک بہ اگری دِر. *

---

اِگرِی بُوز: (نیز اِغرِی بوس یا اِغری بوز یا آغری بوس یا اِگری بوس)، * جزیرۂ یوبویا (Euboea) اور اس کے دارالحکومت کا ترکی نام، زمانۂ قدیم کا چالکِس۔ دراصل یہ سمندر کے اس تنگ دھارے یعنی آبنائے [بوغاز] کا نام تھا، جس نے چالکس کو برّ عظیم سے جدا کر دیا تھا۔ لفظ یوری پوس (Èúριπος) (عوامی زبان میں اگری پوس (Εγριπος)) بارھویں صدی تک اس شہر کے لیے رواج پا چکا تھا۔ آبنائے کے پُل سے مفروضہ تعلّق کی بنا پر نیگرو پونتے (ν 'Εγριπον [ἐις τό]) شہر اور جزیرے دونوں کا باقاعدہ نام ہو گیا۔ بوزنطی عہد میں یوبویا صوبۂ ہیلاس (Hellas [یونان]) کا ایک حصّہ تھا۔ جب بوزنطی مملکت کے حصّے بخرے ہو گئے تو یہ جزیرہ وِیرونہ (Veronese) کی اس حکومت کے ہاتھ لگا جس کی باگ ڈور تین آدمیوں کے ہاتھ میں تھی، لیکن حکومت وینس نے تجارتی حقوق محفوظ رکھتے ہوے اپنی نو آبادیوں کی نگرانی کے لیے ایک گماشتہ مقرّر کر دیا، رفتہ رفتہ وہی (اہل وینس (عملاً جزیرے کے مالک بن گئے۔ شہر نیگرو پونتے، جس کی قلعہ بندی ۱۳۰۴ھ میں اعلیٰ پیمانے پر پہنچا دی گئی تھی، بحیرۂ ایجہ (Aegean) میں اہلِ وینس کا سب سے بڑا مرکز بن گیا.

ترکی حملہ سب سے پہلے محمود پاشا ساکن ایدِیُن کے حملوں کی شکل میں نمودار ہوا (دیکھیے P. Lemerle: *L' émirat d' Aydīn*، ۱۹۵۷ء) وینس اور سلطنتِ عثمانیہ کے درمیان جنگ (۸۶۷ھ/ ۱۴۶۳ء - ۸۸۳ھ/ ۱۴۷۹ء) چھڑنے تک یونان عملاً عثمانیوں کے قبضے میں آ چکا تھا۔ ذوالحجّہ ۸۷۴ھ/ جون ۱۴۷۰ھ میں ترکی بیڑے نے محمود پاشا [رک بآن] کے زیرِ قیادت، جو اس وقت قپُودان پاشا تھا، خلیج وُرکو (Vurko) میں لنگر ڈال دیا، جو قصبے کے جنوب میں واقع تھی، اسی وقت محمد ثانی (سلطان فاتح) فوج کے ساتھ خشکی کے راستے تھیبس (Thebes) ہوتا ہوا آ پہنچا۔ فوج کشتیوں کے ایک پل کے ذریعے آبنائے کے پار اتری۔ یہ پل یوریپاس (Euripos) کے جنوب میں بنایا گیا تھا، جس کی حفاظت کے خاص انتظامات کر لیے گئے تھے۔ جہازوں کو سمندر سے گھسیٹ کر خشکی پر پہنچا دیا گیا تا کہ شمالی جانب سے کوئی مدد نہ پہنچ سکے۔ فصیل کی حفاظت تین طرف سے سمندر کر رہا تھا اور چوتھی جانب ایک گہری خندق کھود لی گئی تھی۔ ۱۳ محرّم ۸۷۵ھ/ ۱۲ جولائی ۱۴۷۰ء کو قلعہ نشین فوج تہ تیغ کر ڈالی گئی۔ اور (بقول کمال پاشا زادہ) پندرہ ہزار قیدی ہاتھ آئے (محاصرے سے متعلق مغربی مآخذ کی فہرست مِلّر (دیکھیے مآخذ)، ص ۴۷۸ پر دی ہوئی ہے)۔ ترکی میں سب سے زیادہ مکمل بیان کمال پاشا زادہ کا ہے (طبع S. Turan رامو ز (Facsimile)، ص ۳۰۱-۳۱۱ = قلمی نسخہ، ص ۲۸۴-۲۹۲، بحوالۂ دیگر مآخذ؛ ایک فتح نامہ A. S. Erzi نے فاتح و استانبول، ۱/ ۳، ۶ (۱۹۵۴ء): ۳۰۰ ببعد میں شائع کیا ہے.

اس کے بعد ۱۸۳۳ء تک یوبویا قپودان پاشا کے زیرِ انتظام ایک سنجاق

رہا۔ یہ پاشا اکثر شہر میں رہا کرتا تھا۔ ۱۸۳۳ء میں یہ سنجاق ملک کے کچھ اَور حصّوں کے ساتھ یونان کو دے دیا گیا۔ اولیا چلبی، جس نے ۱۰۸۱ھ/۱۶۷۰ء میں یوبویا کی سیاحت کی تھی (سیاحت نامہ، ۸:۲۳۶-۲۴۸)، اس مستحکم قلعہ بند شہر کی کیفیت بیان کرتا ہے۔ مُورُوسِنی کی مہم (۱۶۸۸ء) میں اسے تین ماہ سے زیادہ عرصہ محاصرے کا مقابلہ کرنا پڑا۔ اس وقت شہر میں گیارہ مسلم، ایک یہودی اور پانچ عیسائی حلقے تھے؛ ایک اُٹھ جانے والا پل تھا، جو اسے وسط آبنائے میں اہلِ وینس کے قلعے سے وابستہ کیے ہوئے تھا (یہ پل ۱۸۹۶ء میں تباہ کر کے ایک نیا پل بنا دیا گیا)، دوسرا پل یونان کی طرف تھا۔ اس میں پن چکیاں تھیں، جو گھٹتے بڑھتے پانی کے زور سے چلتی تھیں۔

**مآخذ**: (۱) Pauly-Wissowa، بذیل مادّۂ چالکس (Oberhummer)؛ (۲) W. Heyd: *Histoire du commerce du Levant*، ۱۸۸۵-۱۸۸۶ء؛ (۳) M. Miller: *The Latins in the Levant*، ۱۹۰۸ء؛ (۴) پیری رئیس: کتابِ بحریہ، استانبول ۱۹۳۵ء، ص ۱۱۹ - ۱۲۹؛ (۵) اوزون چرشِلی (I. H. Uzunçarşili): *Osmanli devletinin merkez ve bahriye teşkilati*، انقرہ ۱۹۴۸ء؛ (۶) حاجی خلیفہ: جِہان نُما = J. von Hammer: *Rumeli und Bosna*، وی انا ۱۸۱۲ء، ص ۱۰۵-۱۱۱؛ (۷) C. Hobhouse: *A Journey through Albania...*، ۱۸۱۳ء ص ۴۴۵-۴۵۹؛ (۸) M. F. Theilen: *Die europäische Türkey*، وی انا ۱۸۲۸ء، ص ۷۲-۷۵؛ (۹) W. M. Leake: *Travels in Northern Greece*، ۱۸۳۵ء، ۲:۲۵۳-۲۶۶؛ (۱۰) D. Kalogeropulo: *Contribution à la bibliographie de l' île d' Euboea... (1471-1937)*، ایتھنز ۱۹۳۷ء (دیکھی نہیں گئی)؛ (۱۱) Hachette: *Greece*، پیرس ۱۹۵۵ء، ص ۳۱۴ ببعد۔

(V. L. MÉNAGE)

---

✱ **اِگُرِی دِر**: قدیم تلفظ: اِگِر دِر (Egirdir) یا اِگِر دِر (Egerdir)، در ابن بطّوطہ، ۲:۲۶۷ و ابن فضل اللہ العُمَری: مسالِک الأبصار (اناطولیہ کے متعلق روداد)، طبع تیشنر (Taeschner)، لائپزگ ۱۹۲۹ء، ص ۳۹، س ۵ (چودھویں صدی کا وسط)، اَکرِ دُور، یونانی میں اَکرُوتِری (Acrotiri)، جو ممکن ہے — اگرچہ اس کا کوئی ثبوت موجود نہیں — اکروٹریئون، (Ακρωτήριον) سے ماخوذ ہو؛ جنوبی مغربی اناطولیہ میں جھیل اِگُرِی دِر کے جنوبی سرے پر ایک جزیرہ نما میں چھوٹا سا قصبہ۔ بظاہر اس جھیل سے پانی کے نکاس کا کوئی ذریعہ نہیں۔ ممکن ہے بحیرۂ متوسط (روم) سے تحت الارض کوئی تعلق ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا پانی ہمیشہ تازہ رہتا ہے۔ یہ وہی شہر ہے جسے قدیم زمانے میں لِمنائی (Limnai) کہتے تھے (سطحِ بحر سے ۹۲۴ میٹر (=۳۰۳۴ فٹ) بلند؛ دیکھیے F. Loewe: *Beobachtungen während einer Durchquerung Zentralanatoliens im Jahre 1927*، در *Geografiska Annaler*، 1935)۔ اس کا جغرافیائی محل ۳۷ درجہ ۵۰ دقیقہ عرض بلد شمالی، ۳۰ درجہ ۵۳ دقیقہ طول بلد شرقی ہے۔ یہ ولایتِ سُپارٹا کی ایک قضا کا صدر مقام ہے اور ۵۷۶۶ نفوس پر مشتمل ہے۔ قضا کی ساری آبادی ۲۶۸۲۰ ہے (۱۹۵۰ء)۔ اِگُرِی دِر اس ریلوے لائن کی شاخ کا آخری سٹیشن ہے جو دِنار سے آتی ہے (۱۹۱۲ء میں گاڑیوں کی آمد و رفت شروع ہوئی)۔ اس جزیرہ نما کے سامنے جس میں اِگُرِی دِر آباد ہوا ہے دو اَور جزیرے ہیں: چان اَدہ سی (Ćan (adasi اور یِیصِل اَدہ (Yeşil-ada)۔ یِیصِل ادہ میں (جس کا پہلا نام (نِیُس [Νησί] اَدہ سی تھا) ایک دَیر بھی قائم تھا، جہاں تقریباً ایک ہزار تر کی بولنے والے یونانی پہلی عالمی جنگ کے اختتام تک مقیم تھے۔

ریمزے (W. M. Ramsay): *The historical geography of Asia Minor*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۴۰۷ و ۴۱۷ کے نزدیک پرُوسٹنّا (Prostnna) کی اسقفیہ کا صدر مقام بھی اِگُرِی دِر میں یا اس کے قریب ہی واقع تھا۔ یہ بھی مسلّم ہے کہ یہ شہر مع علاقہ سپارٹا، جسے قِلِیچ آرسلان سوم نے فتح کیا تھا (۶۰۰-۶۰۱ھ/۱۲۰۴ء، دیکھیے ہوتسما (Houtsma): *Recueil* etc.، ۳:۶۲ و ۴:۲۴؛ H. W. Duda: *Die Seltschukenges chichte der Ibn Bībī*، کوپن ہیگن (Copenhagen) ۱۹۵۹ء ص ۳۰)، سلاجقہ کے ہاتھ آیا۔ سلاجقۂ روم کی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا تو اِگُرِی دِر حمید اوغلو خاندان کی ایک چھوٹی سی تر کی ریاست کا صدر مقام بن گیا اور اس خاندان کے پہلے فرمان رواؤں میں سے ایک فلک الدین دِدن دار نے (تیرھویں صدی کے اختتام پر) اس شہر کا نام فلک بار یا فلک آباد رکھ دیا (ابوالفداء: تقویم، ص ۳۷۹؛ ترجمہ انگریزی، ۲:۲، ۱۳۴) ۷۸۳ یا ۷۸۴ھ/۱۳۸۱ء کے قریب قریب اوغلو حمید خاندان کے آخری فرمان روا حسین بیگ نے اپنے حقوق عثمانی سلطان مراد اوّل کے ہاتھ بیچ ڈالے۔ پھر جب تیمور نے اناطولیہ میں یلغار کی تو اِگُرِی دِر کے علاوہ نِیس اَدہ سی کا مستحکم جزیرہ بھی فتح کر لیا (سعد الدین نے فتح کی تاریخ ۱۷ شعبان ۸۰۵ھ/ مارچ ۱۴۰۳ء اور شرف الدین نے ۱۷ رجب/ ۱۰ فروری لکھی ہے) تیمور نے یہ دونوں مقام قرہ مانیوں کو دے دیے، جن کا اقتدار تیمور نے بحال کر دیا تھا، لیکن قرہ مانیوں کو ۱۴۲۵ء میں یہ دونوں مقام مع حمید ایلی عثمانیوں کے حوالے کرنا پڑے۔ اب اگری در اناطولی دولو کی ایالت کا ایک لوا قرار پایا اور پھر آگے چل کر، یعنی انیسویں صدی میں، حمید ایلی یا اسبارتا، جیسا کہ عارضی طور پر اس کا نام رکھ دیا گیا تھا، ولایتِ قونیہ کے سنجاق بن گئے۔

اِگُرِی دِر میں سب سے زیادہ قابلِ ذکر عمارت وہ قلعہ ہے جسے غالباً کیقباد اوّل [سلجوقی، ۱۲۲۹-۱۲۳۶ء] نے جزیرہ نُمائے اِگُرِی دِر کے سرے پر بنوایا تھا اس قلعے اور شہر کے درمیان ایک دیوار حائل ہے، جس کے علاوہ اندر کی طرف ایک اور دیوار بھی ہے تا کہ قلعے کے سب سے زیادہ اندرونی حصّے کی حفاظت ہوتی رہے (اس دیوار میں چٹانوں کی طرف جھکے ہوئے دو برج نیز کچھ اَور استحکامات

ہیں)۔ یہ بھی اب تباہ ہو چکے ہیں، اگرچہ اٹھارھویں صدی میں موجود تھے (دیکھیے Voyage du Sieur Paul Lucas fait en 1714....، اَمسٹرڈم (Amsterdam) ۱۷۲۰ء).

اِگْری دِر میں ایک مسجد بھی ہے، اُلو جامع۔ اس کے پشتے چوبی ہیں اور یہ بیرونِ شہر میں قلعے کے دروازے ہی پر تعمیر ہوئی؛ چنانچہ اس کے مینار بھی قلعے کے اصلی دروازے پر کھڑے ہیں۔ مسجد کے بالمقابل تاش مدرسہ ہے، مع ایک صحن کے، جس میں ایک ایُوان بھی ہے اور علاوہ ازیں ایک خوبصورت سلجوقی دروازہ، جس پر شوال ۶۳۵ مئی - جون ۱۲۳۸ء کی تاریخ کندہ ہے (RCEA، ۱۱:۹۶، شمارہ ۴۱۴۸)؛ ایُوان پر ۷۰۱ھ/۱۳۰۱-۱۳۰۲ھ کی تاریخ درج ہے (کتاب مذکورہ، ۱۳:۲۲۷، شمارہ ۵۱۳۸).

**مآخذ:** (۱) کاتب چلبی: جہان نُما، ص ۶۴۰؛ (۲) اوزون چرشلی: انادولو بیلکلری، ص ۱۵؛ (۳) F. Sarre: Reise in Kleinasien، ۱۸۹۵ء، ص ۱۴۲ ببعد؛ (۴) JA، ۴:۱۹۹-۲۰۱.

(ادارۂ آلائڈن)

---

* **اِگْن:** (Egin [یا اِکین]) مشرقی اَناطولیہ کا ایک قصبہ جو فُرات (قرہ صُو) کے دائیں (مغربی) کنارے پر واقع ہے اور اب اس کا نام کمالیہ ہے؛ عَرَپ کِیر [رک بآں] سے چالیس کیلومیٹر، العَزِیز یہ و مَلَطِیَہ سے براہ عَرَپ کِیر ایک سو تیس کیلومیٹر اور سِیواس [رک بآں] ۔ اِرزروم [رک بآں] ریلوے لائن پر واقع اِلچ نام سٹیشن کے راستے اِرزِنجان [رک بآں] سے ڈیڑھ سو کیلومیٹر (جس کے ماتحت، بحیثیت ایک مرکزِ قضا کے، یہ انتظامی لحاظ سے ہے)۔ اِگْن ہی کے قریب مشرقی جانب جبالِ دِرسم کے بیرونی ٹیلوں اور مغربی جانب صاری۔ چِچک کے پہاڑوں کے درمیان دب کر وادیِ فرات تنگ ہوتی چلی گئی ہے۔ یہاں وادی سطحِ بحر سے آٹھ سو پچیس میٹر بلندی پر واقع ہے۔ اس کی مشرقی سمت میں دیوار کی طرح اٹھتی ہوئی ایک نہایت درجہ عمودی ڈھلان قائم ہے۔ مغربی ڈھلان نسبۃً زیادہ تدریجی ہے اور کسی اَیمفی تھیٹر [گول تماشا گاہ] کی طرح ایک چھوٹی سی وادی کے اردگرد بلند ہوتی چلی گئی ہے۔ یہی مقام ہے جہاں اِگْن نو سو سے ایک ہزار میٹر کی بلندی پر آباد ہوا اور جس سے قدرے مزید بلندی پر ایک چشمہ قاضی گورلو کے نام سے مشہور ہے۔ اس سے شہر کے باغ سیراب ہوتے ہیں، نیز فوّاروں کے لیے پانی بہم پہنچتا ہے۔ شہر کی پن چکیاں بھی اسی سے چلتی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اِگْن نام اَرمَن زبان کے لفظ ''اَگْن'' agn (akn اَکْن)، بمعنی چشمہ، سے ماخوذ ہے اور اس قصبے کی بنیاد گیارھویں صدی میں وَسپُرَکَن ارمنوں کے ایک گروہ نے رکھی تھی (دیکھیے J. Saint Martin: Mémoire sur l'Arménie، پیرس ۱۸۱۸ء، ۱:۱۸۹)۔ قدیم زمانے میں یہ علاقہ مقامی جاگیردار کے زیرِ حکومت تھا یا لڑائیوں میں کبھی رومیوں اور کبھی ایرانیوں کے قبضے میں آتا رہا (رومی شاہ راہوں کے نشانات اب بھی موجود ہیں)۔ اسلامی دور میں سلجوقی سلطنت سے پہلے اس کے کم زور ہو جانے پر تھوڑے عرصے کے لیے یہ قصبہ خود مختار بھی رہا۔ تیموری حملے [رک بہ تیمور] کے بعد سلطان محمد اوّل [رک بآں] کے دورِ حکومت میں اسے عثمانی سلطنت کا جزو بنا لیا گیا اور طویل مدت تک اِیالت سِیواس کی لوا — عَرَپ کِیر — میں شامل رہا، لیکن انیسویں صدی میں اسے اوّل ولایتِ خُزپُوت [رک بآں] پھر معمورۃ العزیز میں ملا دیا گیا۔ جمہوریۂ ترکیہ قائم ہوئی تو اس کا نام اِگْن سے بدل کر (اَتاتُرک) مصطفٰی کمال پاشا کے نام پر ''کمالیہ'' رکھا گیا۔ کمالیہ کی قضا یکے بعد دیگرے العزیز، مَلَطِیہ اور اِرزِنجان کی ولایتوں کا حصّہ رہی ہے.

جِہان نُما اور اولیا چلبی [رک بآں] کے سیاحت نامہ اَور سترھویں صدی کے دوسرے مآخذ میں اِگْن کا ذکر باغوں اور میوہ دار باغیچوں کے شہر کی حیثیت سے کیا گیا ہے، جہاں پھلوں کی بہتات تھی۔ اولیا چلبی کا بیان ہے کہ اگرچہ اِگْن سِیواس کی ایک قضا تھا لیکن اس کے محاصل مَلَطِیہ کا مُحَصِّل وصول کرتا تھا، نیز یہ کہ اِگْن کا قلعہ ایک معاہدے کے تحت سلطان محمد اوّل کے قبضے میں آیا اور یہاں بسنے والے تین سو عیسائی جزیے سے مستثنٰی تھے۔ اس کا بیان ہے کہ اِگْن میں عمدہ بنے ہوئے مکانات تقریباً دس ہزار تھے، جن کی چھتیں مٹی کی تھیں۔ انیسویں صدی کے نصف اوّل کے مآخذ میں بھی شہر کی خوبصورتی کی تعریف کی گئی ہے۔ اگن کے مکانات سبزہ زاروں سے گھرے ہوئے تھے۔ مُولٹکِہ (Moltke)، جو اپریل ۱۸۳۹ء میں اگن آیا، اس شہر کا شمار ایشیا بھر کے ان حسین ترین شہروں میں کرتا ہے جنھیں وہ دیکھ چکا تھا۔ وہ کہتا ہے اس کا مقابلہ اَماسِیَہ [رک بآں] کے ساتھ کیا جا سکتا ہے اگرچہ اَماسِیَہ زیادہ خوشگوار اور قدیم ہے لیکن وہ اِگْن کو زیادہ دلکش اور اثر انگیز قرار دیتا ہے اور اس کا دریا بھی نسبۃً زیادہ اہم ہے۔ مُولٹکِہ (Moltke) کی رائے میں اگن ایک وسیع اَرمَن مرکز ہے لیکن تَکْسِیر (Taxier) اور انیسویں صدی کے نصفِ آخر کے مآخذ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہاں ارمن کبھی اکثریت میں نہ تھے۔ تَکْسِیر (Taxier) کا بیان ہے کہ اِگْن میں دو ہزار مسلمان خاندان اور صرف سات سو ارمن گھرانے آباد تھے۔ انیسویں صدی کے آخر میں یورکِہ (Yorke) نے اِگْن کی آبادی کا تخمینہ پندرہ ہزار اور کیونے (Cuinet) نے انیس ہزار کیا تھا، جس میں تقریباً بارہ ہزار ترک اور سات ہزار ارمن تھے.

اِگْن کے مسلمان کھیتی باڑی کرتے اور مویشی پالتے تھے۔ ارمنوں کا ذریعۂ معاش تجارت اور صنعت و حرفت تھا۔ اِولیاء چلبی کے بیان کے مطابق یہ شہر کمانوں کی صنعت کے لیے بالخصوص مشہور تھا، چنانچہ بازار کے اکثر حصّے پر کمان سازوں کا قبضہ تھا۔ زیادہ قریبی زمانے میں یہاں عمدہ سوتی کپڑے، منقّش ریشم، منقّش دوپٹے، رومال اور تولیے تیار ہوتے تھے۔ مُولٹکِہ (Moltke) کا بیان ہے کہ اِگْن کے اکثر باشندے استانبول میں جا آباد ہوئے، جہاں انھیں قصّابوں، مزدوروں، دکان داروں، معماروں، تاجروں اور صرّافوں کی حیثیت سے ملازمت مل جاتی تھی۔ بوڑھے ہو کر یہ لوگ وطن واپس آ جاتے اور عمدہ مکان تعمیر کرتے۔ اِگْن کے بعض شہریوں نے حکومت کے نہایت اعلیٰ عہدے، بلکہ وزارت کا منصب تک

حاصل کیا۔ آبائی وطن سے باہر تلاشِ روزگار کا رواج عَرَب کیُر اور اس کے نواحی دیہات میں بھی عام ہو گیا تھا۔ اِگن کے بعض ارمن باشندے ترکِ وطن کر کے امریکہ چلے گئے تھے؛ بڑھاپے میں وہ کبھی کبھار واپس بھی آ جاتے۔ کیونے (Cuinet) نے ۱۸۹۰ء میں لکھا ہے کہ جب اس قسم کے کچھ ارمن مال و دولت ساتھ لیے واپس آئے اور اپنے لیے عالی شان مکانات تعمیر کیے تو ان کے اخلاف نے آگے چل کر اپنا موروثی مال و متاع ضائع کر دیا۔ یورپ سے مقابلے کے باعث اِگن کی صنعت کو زوال آ گیا اور شہر اپنی خوش حالی کھو بیٹھا۔ پہلی جنگ عظیم میں اِگن پر بری طرح زد پڑی۔ ۱۹۴۵ء کی مردم شماری کے ابتدائی نتائج کے مطابق اِگن کی آبادی ۲۳۰۰ تھی، حالانکہ ۱۳۳۳ کیلومیٹر میں پھیلی ہوئی پوری قضا کی آبادی، جس میں چونتیس دیہات بھی شامل تھے، ۱۶۹۰۰ تھی۔

**مآخذ:** (۱) کاتبِ چلپی: جِھان نُما، ص ۶۲۴؛ (۲) اِولیاء چلپی: سیاحت نامہ (استانبول ۱۳۱۴ھ)، ۳: ۱۲۴ ببعد؛ (۳) H. von Moltke: *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei* (1835-1839)، ص ۳۷۸ ببعد؛ (۴) Charles Taxier: *Asie Mineure*، ص ۵۹۱ ببعد؛ (۵) J. Taylor: *Journal of a Tour in Armenia ... in 1898* در *JRGS*، ج ۳۸، لنڈن ۱۸۹۸ء؛ (۶) E. Reclus: *Nouvelle géographie universelle* (1884)، ۹: ۳۶۳؛ (۷) Ritter: *Erd-kunde*، ۱۰: ۷۹۰ ببعد؛ (۸) Hommaire de Hell: *Voyage en Turquie et en Perse*، پیرس ۱۸۵۵ء؛ (۹) V. W. Yorke: *A Journey in the Valley of the Upper Euphrates*، در *Geographical Journal*، ۱۸۹۶ء ج ۲، شمارہ ۸، ص ۳۳۳ ببعد؛ (۱۰) Lehmann-Haupt: *Armenien einst und Jetzt* (برلن ۱۹۱۰ء)، ۱: ۴۹۶.

(BESIM DARKOT)

---

* **اَلُ:** رک بہ تعریف.

---

* **اِلات:** رک بہ اِیلات.

---

* **اَلاَرکوس:** رک بہ اَلاَرَک.

---

* **اَلاَمَک:** رک بہ نُجُوم.

---

* **اَلاَن:** رک بہ اَلّان.

---

* **اَلَانیہ:** (عَلائیّہ، [یہی املا اس مقالے میں اختیار کی گئی ہے] عَلَایا) جنوبی اناطولیہ میں ۳۶ درجے ۳۲ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۳۲ درجے طول بلد مشرقی پر بندرگاہ، جو ایک ۲۵۰ میٹر بلند اور ساحل سمندر پر مرتفع پہاڑ کے دامن میں واقع ہے۔ یہ اسی نام کی قضا کا مرکز ہے جو انطالیہ کی ولایت (سابقًا سنجاق) میں شامل ہے۔ ۱۹۴۵ء میں شہر کی آبادی ۵۸۸۴ اور پوری قضا کی ۳۷۹۷۱ تھی۔ اس شہر کا نام روم کے سلجوقی سلطان علاءُالدین کیقباد اوّل کے نام پر ہے، جس نے ۱۲۲۰ء میں اس قلعے کو، جو پہاڑ پر واقع ہے، فتح کر کے اسے سرمائی قیام گاہ [قِشلاق] بنایا۔ پہلے یہ مقام ایک یونانی یا ارمن امیر کے قبضے میں تھا، جسے ابن بی بی (طبع ہوتسما (Houtsma)، ۳: ۲۳۴-۲۴۴ و ۴: ۹۷-۱۰۳ الف) نے کِیُر فارُد لکھا ہے، اور اپنی خوب صورت جائے وقوع کی بنا پر کلونوروس (Calonoros) کہلاتا تھا (یعنی καλὸν ὄρος؛ اسی لیے اس کا نام ازمنۂ وسطیٰ کی یورپی تصانیف میں Candeloro یا Skandeloro لکھا جاتا رہا)۔ ۶۹۲ھ/۱۲۹۳ء سے علائیہ قرہ مان کی ریاست میں شامل رہا۔ ابن بطّوطہ (۲: ۲۵۷ ببعد) یہاں تقریبًا ۱۳۳۳ء میں یوسف بِک کو قرہ مان کا حکم ران پایا۔ المَقْرِیزی (السلوک، بذیل مادّہ) کا بیان ہے کہ قرہ مانیوں نے اسی شہر کو ۸۳۰ھ/۱۴۲۷ء میں مملوک سلطان بَرْسُبای (Barsbey) کے ہاتھ فروخت کر دیا تھا، لیکن عثمانی وقائع نگاروں کا قول یہ ہے کہ یہ شہر آگے چل کر پندرھویں صدی عیسوی میں سلجوقی خاندان ہی کے ایک فرد کے قبضے میں تھا۔ ۸۷۶ھ/۱۴۷۱-۷۲ء میں علائیہ پر گِدِک احمد پاشا [رک بآں] نے، جو سلطان محمد ثانی کا سپہ سالار تھا، قبضہ کر لیا۔ (نشری (طبع Taeschner)، ۱: ۲۰۵ ببعد)۔ اس کے بعد سے علائیہ ترکوں کے قبضے میں رہا اور اِیالتِ اِچِل میں ایک لِوا (سنجاق) کا صدر مقام تھا (کاتبِ چلپی: جِھان نُما، ص ۶۱۱).

علائیہ کا قدیم شہر پہاڑ پر واقع تھا، جس کی ڈھلان مغرب اور جنوب کی سمت میں سیدھی چلی گئی ہے، لیکن مشرق اور شمال کی طرف زیادہ تدریجی ہے۔ شمال کی جانب وہ صرف ایک تنگ اور لمبے قطعۂ زمین کے ذریعے برِّ عظیم سے ملحق ہے اور اِس طرح برِّ عظیم کے ساتھ مل کر دو خلیجیں بن جاتی ہیں، جن میں سے صرف مشرقی خلیج ہی زمانۂ سابق میں بندرگاہ کا کام دیتی تھی اور اس وقت بھی دیتی ہے۔ پہاڑ کی چوٹی پر واقع یہ پرانا شہر ایک فصیل سے گھرا ہوا ہے، جس کی ابتدا ایک ہشت پہل مینار سے ہوتی ہے جو مشرقی ساحل پر جزیرہ نما کے شمال مشرقی پہلو میں واقع ہے اور سنگِ سرخ سے بنا ہوا ہے (اسی لیے اس کا نام قِزِل قلعہ ہے)۔ اس کا سالِ تعمیر ۶۲۳ھ/۱۲۲۶ء ہے۔ وہاں سے یہ دیوار پہاڑ کی چوٹی تک چڑھتی چلی جاتی ہے، جو جزیرہ نما کے جنوبی سرے پر ہے۔ وہ رقبہ جو اس دیوار سے گھر گیا ہے عرض میں دو دیواروں کے ذریعے پھر تقسیم ہو گیا ہے، جن میں سے بالائی جنوبی دیوار، بیرونی دیوار سے مل کر قلعے کے اندرونی حصّے (اِچ قَلعہ) کو گھیرتی ہے، جو پہاڑ کی چوٹی پر واقع ہے؛ اور دوسری دیوار قلعے کے بیرونی حصّے (دِیُش قَلعہ) کو گھیرے ہوئے ہے۔ ترکوں کے زمانے میں قلعے کے اندرونی حصّے میں قلعہ نشین فوج کی بیرکیں (barracks) تھیں؛ آج یہ غیر آباد ہے، لیکن اس میں ایک بوزنطی کلیسا کے کھنڈر موجود ہیں۔ قلعے کا بیرونی حصّہ قدیم شہر کی آبادی کا سکونتی رقبہ تھا۔ اس میں قدیم

عثمانی زمانے کی ایک ''خان'' (= کاروان سرائے، نہ کہ بِدِستان [مسقف بازار]، جیسا کہ اکثر کہا جاتا ہے)، ایک قدیم مسجد، جو موجودہ شکل میں عثمانی عہد ہی کی نظر آتی ہے (قلعۂ جامع) اور کسی آق شِیہ سلطان کی ایک تربت موجود ہے (۶۲۸ھ/ ۱۲۳۰ء سے)۔ قلعۂ بیرونی کے باہر جو مسجد علاءُ الدین کے نام سے موسوم ہے وہ زیادہ پرانی نہیں معلوم ہوتی۔ ساحل پر ایک اسلحہ خانہ (ترسانہ Arsenal) ہے، جس کے کتبے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ علاءُ الدین کیقباد اوّل نے اسے بنوایا تھا۔ اس میں پیپے کی شکل کی پانچ بڑی ڈاٹیں ہیں اور بیچ کی ہر دیوار میں پانچ پانچ محراب دار کھڑکیاں ہیں۔ عہدِ سلجوق کی جتنی عمارتیں اب تک علم میں آئی ہیں ان میں سے یہ اپنی نوع کی ایک ہی عمارت ہے۔

قدیم شہر میں آج کل آبادی کم ہے۔ پہاڑ کے دامن میں خاک نالے پر اور اس سے ملحقہ علاقے میں ایک نیا شہر آباد ہو گیا، لیکن اس میں کوئی ایسی عمارت نہیں جو قابلِ ذکر ہو۔

علائیہ سے تھوڑی ہی دور مشرق کی جانب ساحلی میدان میں ایک ندی کے کنارے سلجوقی عہد کی ایک چھوٹی سی کورشک نما عمارت کے کھنڈر ہیں، جس کا بیشتر حصّہ پیپے کی شکل کی ایک ڈاٹ ہے، جو ایک دیوار سے محصور صحن کے درمیان ہے۔ غالباً یہ کسی سلجوقی امیر کا دیہاتی مکان [ییلاق] تھا، جس کے ساتھ ایک باغ بھی تھا۔ دیوار کی سیدھ میں ایک چھوٹے سے عیسائی گرجا کے شکستہ آثار ہیں۔

**مآخذ**: (۱) R. M. Riefstahl: *Turkish Architecture in South Western Anatolia*، کیمبرج ۱۹۳۱ء، ص ۵۳ - ۶۰، وتصاویر ص ۹۹ - ۱۰۹، کتبات (از P. Wittek): ص ۹۲ - ۱۰۱ وتصاویر: ص ۲۰۹ - ۲۱۳؛ (۲) آ ت: بذیل مادّۂ Alâiya، از B. Darkot و Mukrimin Halil Yînane، جس میں مزید حوالے بھی دیے ہیں۔

(FR. TAESCHNER)

---

* اَلاَوَہ: رک بہ اَلَبَہ والقِلَاع.

---

* اَلأَیکَۃ: رک بہ [اصحاب الأیکۃ و] مَدْیَن.

---

* اَلْبانِیا: رک بہ آرناؤدلُق.

---

* اَلْبُرْز: (اس زمانے میں عام طور پر اِلْبُرْز بولتے ہیں) فارسی قدیم میں ''ہَرَ بِرَزَیتی'' (Hara Berezaiti) یا ''کوہ بلند''؛ ایک کوہستانی سلسلہ، جو ایک طرف وسطِ فارس کی سطح مرتفع کو بحرِ خزر کے نشیب سے جدا کرتا ہے اور دوسری طرف کوہِ قاف کے سلسلے کو کوہستان ہندوکش (Paropamisus) سے ملاتا بھی ہے۔ مغربی حصّے کی بلندی بطور اوسط دس ہزار فٹ سے کچھ ہی کم ہے، اور اس میں سب سے اونچی چوٹی دِماوند [رک بآں] ہے، جس کی بلندی اٹھارہ ہزار چھے سو فٹ ہے۔ اس پہاڑ کی شمالی ڈھلانوں پر گھنے جنگل ہیں، لیکن جنوبی سمت میں نباتاتی پیداوار کم ہے، کیونکہ یہاں بارش نسبتہً کم ہوتی ہے۔

فردوسی نے ہندوستان کے ایک افسانوی پہاڑ کو البرز کا نام دیا ہے۔ [شاھنامہ کی رُو سے دِماوند صوبۂ مازندران کے ایک شہر اور اس سے منسوب پہاڑ کا نام تھا، جہاں ضحّاک تازی کو قید کیا گیا تھا؛ ایک شعر میں رستم کہتا ہے کہ وہ کیقباد کو البُرز سے لایا تھا:

قبادِ گزین را ز البرز کوہ
من آوردہ ام درمیانِ گروہ]

سب سے پہلا ایرانی جغرافیہ دان، جس نے اس سلسلۂ کوہ کو اِلْبُرز کہا ہے، حَمْد اللہ المُسْتَوْفی تھا۔

اَلْبُرز یا اِلْبُرز کو اِلْبُرز (Elbruz) سے، جو کوہ قاف کی ایک چوٹی ہے، مخلوط نہ کرنا چاہیے، دیکھیے لی سٹرینج (Le Strange)، ص ۳۶۸، حاشیہ۔

(L. LOCKHART)

---

* اَلْبَرَّاکن: رک بہ (بنو) رَزِین.

---

* اَلْبِسْتَان: قدیم عرب مصنّفین کے ہاں: أَبْلُسْتِین یا اَلْبُسْتِین، فارسی میں: اَبْلِستان، ارمنی میں: Ablasta، بوزنطی میں: Plasta، اور زمانۂ حال میں اَلْبِستان یا اَلْبُستان، جنوبی و مشرقی اناطولیہ میں ایک شہر، عرض بلد ۳۸° ۱۵′ شمالی، طول بلد ۳۷° ۱۱′ مشرقی، سوغوتلودرہ کے کنارے، جو دریائے جَیْحان (قدیم زمانے کا Payrumos) کا سرچشمہ ہے، ۱۱۵۰ میٹر کی بلندی پر ایک وسیع میدان میں واقع ہے، جہاں پانی کی فراوانی ہے اور وہ مشرقی طوروس (Taurus) کے بلند پہاڑوں سے گھرا ہوا شَرْ طاغی (۱۳۰۰ میٹر = ۴۲۶۵ فٹ) کے دامن میں آباد ہے۔ یہ شہر ولایتِ مَرْعَش کی ایک قضا کا صدر مقام ہے۔ ۱۹۵۰ء میں اس کی آبادی ۷۴۷۷ نفوس پر مشتمل تھی اور پوری قضا کی آبادی ۵۵۶۶۸ تھی۔

قدیم زمانے میں اَرْسِنُوس (Arabissos) (جس سے عربی: عَرَبُسُوس، اَفْسُوس اور شروع کا ترکی: یارپوز — بعد میں اِفْسوس — اور قضا کے صدر مقام کے طور پر: اَفْشِن ماخوذ ہیں) میدانِ اِلْبِستان کا بڑا شہر تھا، جو ثغور الشّام میں شامل تھا اور جہاں مسلمانوں اور بوزنطیوں کے درمیان بکثرت لڑائیاں ہوتی رہیں۔ ۳۳۳ھ/ ۹۴۴ء یا ۳۴۰ھ/ ۹۵۱ء کے لگ بھگ عربسوس کو حَمْدانی سیف الدولہ نے تباہ کر دیا، لیکن اصحاب الکہف کی مزعومہ آرام گاہ ہونے کی حیثیت سے مسلمان بھی ایک زیارت گاہ کے طور پر اس کی تعظیم و تکریم کرتے تھے (دیکھیے بابنگر (F. Babinger): *Die Örtlichkeit der siebenschläferlegende in musli-mischer Schau*، در *Anzeiger der Phil.-hist. Kl. der Österr. Akadamie der Wissenschaften*، بابت ۱۹۵۷ء، شمارہ

۶:ص ۱-۹)۔ بہرحال اِلْبِسْتان کا ارتقا ایک سیاسی مرکز ہی کی حیثیت سے ہوا.

۱۰۹۷ء اور ۱۱۰۵ء کے مابین اِلْبِسْتان (Plastantia) صلیبی محاربین کے ہاتھ میں تھا۔ بعدازاں یہ کئی مرتبہ ایک سے دوسرے کے قبضے میں آتا رہا، یعنی باری باری کبھی تو انطاکیہ کے صلیبیوں کے پاس رہا، کبھی سِیْواس کے دانشمندوں کے اور کبھی قُوْنِیہ کے سَلجوقیوں کے پاس، یہاں تک کہ ۱۲۰۱ء میں مستقل طور پر آخرالذکر کے تصرّف میں آ گیا۔ ۶۷۵ھ/ ۱۲۷۷ء کی مہم آناطولیہ (قیصری) کے دوران میں مملوک سلطان الظّاہر بَیْبَرْس نے اِلْبِسْتان کے نزدیک ۱۰ یا ۱۳ ذوالقعدہ/ ۱۵ یا ۱۸ اپریل کو اباقا ایل خانی کی فوج پر ایک بہت بڑی فتح حاصل کی۔ ۷۴۰ھ/ ۱۳۳۹ء سے اِلْبِسْتان ذوالقدریہ کی ترکی ریاست کا دارالحکومت بن گیا۔ ۱۴۰۰ء میں اسے تیمور نے اور ۱۵۰۷ء میں صفوی شاہ اسمٰعیل نے تاراج کیا۔ ۹۲۱ھ/ ۱۵۱۵ء میں سلطان سلیم اوّل نے اسے ترکی سلطنت میں شامل کر لیا لیکن اسے ترکی سلطنت کی ذوالقدریہ لِواء اور اِیالِت (صدر مقام مَرْعَش) میں ایک مستقل قضا کی حیثیت سلطان سلیمان کے وقت تک نہیں ملی.

اِلْبِسْتان کی مشہور ترین عمارت اولو جامع ہے، جو دروازے کے ایک کتبے کی رُو سے ۶۳۹ھ/ ۱۲۴۱ء میں تعمیر ہوئی تھی (*RCEA*، ۹:۱۳۲، شمارہ ۴۱۹۹)۔ اسے امیر مُبارِزالدین چاوُلی نے بنایا تھا، لیکن بعد میں عثمانلی طرزِ تعمیر کے مطابق اسے دوبارہ بنوایا گیا۔ ہُرْمَن کے راستے میں اسی امیر نے ایک خان [سراے] بھی بنائی تھی، جو اب برباد ہو چکی ہے۔ اس کی جاے وقوع پر آج کل چاولی خان نام گاؤں آباد ہے۔ بِہِسْنی کے راستے میں سلجوقی امیر قمرالدین کی بنا کردہ ایک بڑی خان کے شکستہ آثار پائے جاتے ہیں۔ ایک اَور مسجد بھی ہے، جو ہمّت بابا جامع کہلاتی ہے، یہ عثمانلی عہد کی ایک چھوٹی سی قبّہ دار عمارت ہے۔ اس میں خاص دل چسپی کی چیز یہ ہے کہ ہشت پہلو تربہ میں محرابِ مسجد کے اندر بنے ہوے ایک دروازے سے داخل ہوتے ہیں (بقول K. Erdmann).

**مآخذ:** (۱) کونے (V. Cuinet): *La Turquie d' Asie*، ۲:۲۴۰؛ (۲) کاتِب چِلِبی: جِہاں نُما، ص ۵۹۹؛ (۳) یاقوت، ۱:۹۳؛ (۴) d' Ohsson: *Hist. des Mongols*، ۳:۴۸۰، ۴۸۸؛ (۵) ہامر-پرگشٹال (Hammer-Purgstall): *Geschichte der Ilchane*، ص ۲۹۳-۳۱۱؛ (۶) E. Reclus: *Nouv. goégr. univ.*، ۹:۶۵۷؛ (۷) Ritter: *Erdkunde*، ۱۹:۱۵ ببعد؛ (۸) ضیاء گُنِر: اِلْبِسْتان، استانبول ۱۹۳۶ء؛ (۹) آ آ، ترکی، مقالۂ اِلْبِسْتان (از مُکَرمِین خلیل یِنانچ)، جس میں مزید مآخذ مل سکتے ہیں.

(F. TAESCHNER)

---

* **اِلْبَصان:** [یا اِیْلْبَصَان] (ترکی: él-basan ''[قلعہ] جو زمین کو زیر کرتا ہے'')، وسطی البانیا کا ایک شہر (۴۱ درجہ ۶ دقیقہ عرض بلد شمالی، ۲۰ درجہ ۶ دقیقہ طول بلد شرقی)، جو اس جگہ آباد ہے جہاں پہلے قدیم شہر سْکَمْپِس (Scampis) اور شاہ راہ اگنیشیا (Via Egnatia) پر آباد تھا۔ یہ جگہ جنگی اعتبار سے بہت اہمّ ہے اور حاصل خیز وادیِ اشقومبی (قدیم Genysos) کی نگہبان ہے، جو اسی جگہ پہاڑوں سے شروع ہوتی ہے۔ وہ قلعہ جس کے گرد یہ شہر بسا بہت ہی سرعت کے ساتھ محمد ثانی کے حکم سے اس وقت بنایا گیا تھا جب کرویہ (Krujë، Kroya [رٓکٓ بآن]) ۱۴۶۶ء کے موسمِ گرما میں زیرِ محاصرہ تھا، مگر کامیابی نہ ہوئی تھی۔ ارادہ یہ تھا کہ یہ قلعہ اسکندر بیگ [رٓکٓ بآن] کے خلاف آئندہ جنگی کارروائیوں کا مرکز بنا لیا جائے گا، چنانچہ بعد کی آنے والی بہار میں اسے ایک محاصرے کا مقابلہ کرنا پڑا۔ پہلے پہل انتظامی حیثیت سے اسے اُوخْری (Okhri) کے سنجاق میں دے دیا گیا (Tursun، *TOEM*، علاوہ، ص ۱۳۵)۔ چند ہی سال کے اندر اندر اِلْبَصان روم ایلی کے ایک جداگانہ سنجاق کا خاص مقام بنا دیا گیا، جس میں (تقریباً ۹۲۶ھ/ ۱۵۲۰ء میں) چار قضا تھے — اِلبصان (Elbasan)، چرمینیکا (Čermenika)، اِشْبات (Ishbat) اور دُراچ (Drač، Durazzo)۔ سلطنت کے آخری ایّام میں یہ ولایت یانیا (Yanya) اور آخر میں اِشْکُوْدرہ (Ishkodra) کا ایک حصّہ تھا.

جب شمالی اَلْبانیا اور ساحل اڈریاٹک پر عثمانیوں کا پختہ قبضہ ہو گیا تو اس قلعے کی فوجی اہمیت جاتی رہی (۱۸۳۲ء میں رشید پاشا نے تمام استحکامات ختم کر دیے، اس کے بعد ۱۹۲۰ء میں اسے زلزلے سے نقصان پہنچا، نتیجہ یہ ہوا کہ اس وقت صرف جنوبی حصّہ بچا ہوا ہے)، لیکن شہر، جس میں مسلمانوں کی آبادی ہمیشہ غالب رہی اور اب بھی غالب ہے، ایک بارونق تجارتی مرکز رہا۔ اولیا چلبی اسے ایک خوش حال اور دل کش شہر بتاتا ہے (قلعے میں کوئی فوج نہیں)، اس میں اٹھارہ محلّے مسلمانوں کے اور دس عیسائیوں کے ہیں، چھیالیس مسجدیں، گیارہ تکیے، گیارہ خان (سرائیں) اور ایک منڈی ہے جہاں لوگ خرید و فروخت کے لیے بہ کثرت آتے ہیں۔ اب یہ ریل کے ذریعے دُرازو (Durazzo) اور تِرانا (Tirana) سے ملا دیا گیا ہے، اور تِرانا کے بعد وسطی البانیا کا سب سے بڑا شہر ہے جس کی آبادی ۱۵۰۰۰ نفوس ہے.

**مآخذ:** (۱) بابِنگر (F. Babinger): *Die Gründung von Elbasan*، در *MSOS*، ۳۴ (۱۹۳۱ء): ۹۴-۱۰۳ (خاکے، عکسی تصاویر، کتبے)؛ (۲) H. Inalčik: *Hicrî 835 tarihli sûret-i defter- i sančak-i Arvanid*، انقرہ ۱۹۵۴ء، دیباچہ؛ (۳) Ö. L. Barkan: *Kanunlar*، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۲۹۳؛ (۴) حاجی خلیفہ: جِہان نُما، = فان ہامر (J. von Hammer): *Rumeli und Bosna*، وی آنا ۱۸۱۲ء، ص ۱۳۴-۱۳۶؛ (۵) اِوْلِیاء چِلِبی: سیاحت نامہ، ۸:۷۱۶-۷۳۰ = بابنگر (F. Babinger) کا مختصر ترجمہ اور تشریح، در *MSOS*، ۳۳ (۱۹۳۰ء): ۱۶۹-۱۷۶؛ (۶) M. F. Thielen: *Die europäische Türkey*، وی آنا ۱۸۲۸ء، ص ۱۱۴ ببعد؛ (۷) Baedeker: *Dalmatien und die Adria*، ۱۹۲۹ء، ص ۲۴۵ (طبع F. Babinger)؛ (۸) ('Albturist') *Guide d' Albanie*، تِرانا ۱۹۵۸ء، ص ۲۵۵-۲۵۹؛ (۹) مقالہ آرناوُدُلُق جو پہلے گزر چکا ہے.

(V. L. MÉNAGE)

---

* اَلْبُفَیْرَہ: رَکَ بہ بَلَنْسِیَہ.

---

* اَلَبَہ والقِلاَع: رَکَ بہ آلَبَہ وَالقِلاع.

---

* اِلْبِیْرَہ: Elvira (شاذّ طور پر لِبِیْرَہ اور یِلْبِیْرَہ؛ یاقوت، ۱، ۳۴۸ میں، بمطابق Fleischer ۵: ۴۰، یِلْبِیْرَہ کی جگہ اس نام کو اسی طرح (یِلْبِیْرَہ) پڑھنا چاہیے)، خود اِلْبِیْرَہ قدیم آئبیری (Iberion) نام Il ((1) ĭbēri، Ilĭberri، نیز Elibēri، Elberri وغیرہ بمعنی نیا شہر سے ماخوذ ہے، یعنی Ili= ''شہر'' اور berri= ''نیا'' (اہل روما کا Municipium Florentinum Iliberritanum)، عربوں کی فتح کے آخری دور اور اموی حکمرانوں کے عہد میں ایک صوبے کا نام، جو بعد میں غرناطہ (Granada) کہلایا۔ اس زمانے میں اس کا دارالحکومت قَسْطِیْلِیَہ یا مَدِیْنَۃُ البِیْرَۃ تھا، جسے، محض غلط طور پر، صرف اِلْبِیْرَہ بھی کہہ دیا جاتا تھا۔ قَسْطِیْلِیَہ غرناطہ کے شمال مغرب میں سوا میل کے فاصلے پر اور دریاے شنیل (Genil) کے شمال میں موجودہ الطَّرْف (Atarf) اور قنطرۃ الصنوبر (Pinos Puente) کے درمیان اس پہاڑ کی جنوبی ڈھلان کے نیچے واقع ہے جو اب تک جبل البیرہ (Sierra de Elvira) کہلاتا ہے۔ یہ نام، جو ایک وقت میں اس قدر مشہور تھا، ابھی تک بئر البیرہ (Pozos de Elvira) کی شکل میں محفوظ ہے، نیز غرناطہ کے شمال مغرب میں باب البیرۃ وسجنہا (Puerta et Calle de Elvira) کی شکل میں، جیسے کہ قدیم کستیلیہ (Castilia) کا نام قیصریہ (Caseria) بمعنی دیہاتی مقام (farm Place)=Castilia (قَسْطِیْلِیَہ) میں باقی رہ گیا ہے۔ مَدِیْنَۃُ البِیْرَۃ کسی زمانے میں ملک شام سے آئے ہوے عربوں کے صوبے کا، جو یہاں آباد ہو گئے تھے، دولت مند اور خوش حال دارالحکومت تھا، لیکن ۴۰۰ھ/۱۰۰۹-۱۰۱۰ء سے اس کا مسلسل تنزّل شروع ہو گیا، کیونکہ اس زمانے میں قُرطبہ اور صوبجات میں بربروں کی شدید بغاوت کی وجہ سے اس شہر کے باشندے اسے چھوڑ کر غرناطہ چلے گئے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ عرصے میں یہ شہر ویران ہو گیا۔ چودھویں صدی تک بھی اس کے کھنڈر خاصے باقی تھے، جب کہ ابن خطیب [رَکَ بآن] نے انھیں جا کر دیکھا تھا۔ اس سوال کا فیصلہ کہ قدیم آئبیری اور رومن Iliber (r) i (دیکھیے سب سے پہلی ہسپانوی مجلس (Spanish Council) جس کا ہمیں علم ہے اور جو ۳۰۴ یا ۳۰۵ء میں البیرہ میں منعقد ہوئی) اور قوطی (Gothic) کلیسیا (see) موجودہ غرناطہ [رَکَ بآن] کی جاے وقوع پر واقع تھے یا اس مقام پر جسے اب عربی شہر البیرہ کے کھنڈر گھیرے ہوے ہیں، غالباً غرناطہ کے حق میں ہونا چاہیے۔ اس زمانے میں عربوں نے اپنی عادت کے مطابق اپنے پیشرووں کے صدر مقامات سے تنفُّر کا اظہار کرتے ہوے اس موقع پر بھی یقیناً صوبے کے دارالحکومت کی جاے وقوع تبدیل کر دی ہوگی اور شروع میں پرانے نام کو صرف صوبے کے لیے برقرار رکھا ہو گا، یعنی کُوْرَۃُ البِیْرَۃ، جس کا دارالحکومت مَدِیْنَۃُ البِیْرَۃ = قَسْطِیْلِیَہ تھا.

**مآخذ:** (۱) سب سے اہم تصنیف ہے: ڈوزی (Dozy): *Recherches sur l' Histoire et la littérature de l' Espagne pendant le Moyen-âge*، طبع ثالث، ۱: ۳۲۷-۳۳۵: ''Castilia، Ilbīra، Elvira''، و ص ۳۳۵-۳۴۰: ''Iliberi، Grenade'' (لیکن ص ۳۲۸ پر Balbīra کے بجاے Yelbīra پڑھنا چاہیے، دیکھیے اوپر؛ اور المقدسی کا حوالہ، ص ۲۳۶ س ۱، حذف کر دینا چاہیے، اس لیے کہ وہاں لِبِیْرَہ کی جگہ طَبِیْرَہ پڑھنا چاہیے)؛ (۲) یاقوت، ۱: ۳۴۸ و ۴: ۹۷ (قَسْطِیْلِیَہ) و ۳: ۷۸۸ (غَرناطہ)؛ (۳) مَراصِد الاِطِّلاع، ۴: ۱۳۸؛ (۴) الاِدْرِیْسی، ص ۱۷۵، ۲۰۳ (عربی متن)؛ (۵) قَزْوِیْنی، ۲: ۳۳۷؛ (۶) ابوالفِداء، ص ۱۶۷، ترجمہ، ۱: ۲۳۸؛ (۷) Simonet: *Descripciòn del Reino de Granada*، طبع ثانی (۱۸۷۲ء)؛ (۸) وہی مصنّف: *Historia de los Mozárabes*، بمدد اشاریہ، بذیل مادّہ Elvira؛ (۹) Eguilaz: *Del lungar donde fue Iliberis*؛ (۱۰) وہی مصنّف: *Origen de las ciudades Garnata é Illiberri y de la Alhambra*، در *Homenaje á Codera* (سرقسطہ (Zaragoza) ۱۹۰۴ء)، ص ۳۳۳-۳۳۸؛ (۱۱) Oliver y Hurtado: *Iliberi y Granada* (میڈرڈ ۱۸۷۰ء)؛ (۱۲) Gomez و Moreno: *De Iliberri á Granada*، در *Boletin de la Real Academia de la Historia*، شمارہ ۴۶ (ج ۱، ۱۹۰۵ء): ص ۴۴-۶۱.

(C. F. SEYBOLD)

---

* اَلْبَیْکِن: رَکَ بہ غَرْناطہ.

---

⊗ اِلْتُتْمِش: ''شمس الدنیا و الدین ظلّ اللہ فی العالمین ابو المظفر اِلْتُتْمِش السلطان، یمین خلیفۃ اللہ، ناصر امیر المؤمنین'' (طبقات ناصری، ص ۴۴۰)، جس نے قلبِ ہند میں اسلامی سلطنت کی بنیادیں محکم و استوار کیں اور اس ملک کو ایک اسلامی ملک بنا دیا.

التتمش کے کئی املا ہیں، مثلاً یہی (ال ت ت م ش)، ایلتتمش (ای ل ت ت م ش)، التمش (ال ت م ش)، ایلتمش (ای ل ت م ش)، التیمش (ال ت ی م ش) مزید دیکھیے، طبقات ناصری، حواشی ص ۸۳۰).

بدایونی (۱: ۶۲) نے ''التمش'' لکھا ہے۔ وجہ تسمیہ یہ بتائی ہے کہ ترکوں کے ہاں جو بچہ چاند گرہن کی رات پیدا ہوتا اسے التمش کہتے (نیز مفتاح التواریخ، ص ۵۶)۔ فارسی لغت کی کتابوں میں ہے کہ اَلْتَمِش (بالفتح، ت مفتوح، م مکسور) ترکی میں ہراول فوج کو کہتے ہیں یا اس فوج کو جو ہراول اور سردار کے درمیان ہوتی ہے۔ چھٹے عدد کو بھی ترکی میں ''التمش'' کہا جاتا ہے (آنندراج، غیاث وغیرہ).

خلاصۃ التواریخ کے حاشیے پر ہے کہ صحیح ''ایلتُتْمِش'' ہے۔ ترکی میں اس کا مطلب ہے ''محافظِ سلطنت'' (کتاب مذکور، ص ۱۹۰)۔ لیکن اب اہلِ علم کا اتفاق بالعموم اس پر ہے کہ سلطان شمس الدین کا لقب ''اِلْتُتْمِش'' تھا اس کی تصدیق منہاج سراج، مصنّف طبقات ناصری، کے ایک شعر سے بھی ہوتی ہے جو

ناصرالدین محمود بن التتمش کی مدح کے ایک قصیدے کا مطلع تھا:

آن شہنشاھے کہ حاتم کہ بذل و رستم کوشش است
ناصرِ دنیا و دین محمود بن اِلْتُتْمِش است

(طبقات ناصری، ص ۴۷۲)

یہ اس شخص کی شہادت ہے جو پہلے سلطان التتمش پھر اس کے خاندان کے پاس رہا۔ مولانا عصامی کی تاریخ فتوح السلاطین کے ایک سے زیادہ اشعار میں یا تو سلطان کو ''شمس الدین'' یا ''شمس دنیا و دین'' کہا گیا ہے یا ''اِلْتُتْمِش'' لکھا ہے مثلاً:

و زان پس بہ اِلْتُتْمِش نامدار
فرستاد ایک چترِ گوھر نگار

(فتوح السلاطین، ص ۱۰۷)

رضا داد اِلْتُتْمِش کامیاب
رفیقانہ بنبشت بروے جواب

(فتوح السلاطین، ص ۱۰۷)

غرض چونکہ خورشید روے زمین
شہ اِلْتُتْمِش آن شمسِ دنیا و دین

(فتوح، ص ۱۱۴)

شمس الدین تاج ریزہ نے بھی، جو دبیر الملک تھا، ایک شعر میں اِلْتُتْمِش ہی باندھا ہے:

حامی آفاق ، اِلْتُتْمِش کہ عزم و حزم او
گرد بر گردِ جہان حصنِ حصین آوردہ اند

(حواشی طبقات ناصری، از حبیبی، ص ۸۳۱)

آقائے حبیبی کا بیان ہے کہ سلطان شمس الدین کے مسکوکات پر ''التتمش'' یا ایلتمش پڑھا گیا۔ (حواشی طبقات ناصری، ص ۸۳۱)۔ ظفر حسن سابق اسسٹنٹ سپرنٹنڈنٹ محکمۂ آثارِ قدیمہ، کہتے ہیں کہ سلطان شمس الدین کے کتبوں اور سکّوں پر ایلتمش مرقوم ہے (حاشیۂ خلاصۃ التواریخ، ص ۱۹۰)۔ سرسیّد مرحوم نے آثار الصنادید میں قطب مینار کا جو نقشہ دیا ہے اس کے چوتھے درجے سے یہ عبارت نقل کی ہے: امر بھذہ العمارۃ فی ایام الدولۃ السلطان الاعظم و شھنشاہ المعظم مالک رقاب الامم مولی ملوک الترک والعرب و العجم شمس الدنیا و الدین معزالاسلام و المسلمین ودارالامن والامان وارث ملک سلیمان ابوالمظفر ایلتمش السلطان ناصر امیر المؤمنین (آثار الصنادید، باب متعلقۂ ''کتبہ ہا'' (مطبوعۂ مطبع احمدی، دہلی ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ء)، ص ۲۵، سطر درجہ چہارم؛ قب نیز کتاب مذکور، مطبوعۂ نول کشور، اکتوبر ۱۸۹۵ء، پہلا باب، نقشہ مقابلِ صفحہ ۵۴)۔ ان اختلافات کی کوئی اطمینان بخش توجیہ پیش کرنا مشکل ہے۔ یا تو سمجھنا چاہیے کہ اس کتبے یا بعض دوسرے کتبات و مسکوکات پر نادانستہ غلطی ہوگئی۔ التمش یا ایلتمش کے تلفظ میں سہولت کے باعث رفتہ رفتہ یہی لقب عام زبانوں پر رائج ہوگیا اور تاریخوں کے صفحات پر بھی پہنچ گیا۔ یا یہ سمجھنا چاہیے کہ اس فرمان روا کا لقب خود اس کی زندگی میں بہ اوقات مختلف کئی شکلوں میں لکھا جاتا رہا، لیکن اب اتفاق ''اِلْتُتْمِش'' ہی پر ہے (مثلاً ایشوری پرشاد: *The History of Medieval India*، ص ۱۵۰)۔

التتمش کا مولد ترکستان تھا۔ والد کا نام ایل خان (یا ایلم خان ــ خزینۃ الاصفیاء، ۱:۲۷۱ نیز تاریخ ہندوستان، سلطنت اسلامیہ کا بیان، ۱:۳۶۶) تھا، جو قبیلۂ البری کا رئیس تھا (طبقات ناصری، ص ۴۴۱)۔ البری کی اصل ''آلپ'' اور ''ور'' بتائی گئی ہے، یعنی شیر صفت یا دلیر۔ تاریخ ہندوستان میں اسے ترکان قرہ ختائی میں سے بتایا گیا ہے (ص ۳۶۶)۔ تاریخِ ولادت کا کوئی سراغ نہ مل سکا۔ قرائن کی بنا پر بھی اس باب میں کچھ کہنا مشکل ہے۔ صرف یہ معلوم ہے کہ حسن و جمالِ ظاہری سے بھی قدرت نے حصۂ وافر عطا کیا تھا اور غیر معمولی فراست و ہوش مندی کے آثار بھی ابتدا ہی سے پیشانی پر درخشاں تھے۔ اچانک عم زاد بھائیوں نے عداوت کی بنا پر پکڑ کر کسی تاجر کے پاس بطور غلام فروخت کر دیا، جو اسے بخارا لے آیا۔ التتمش کو بخارا میں صدر جہاں کے اقربا میں سے کسی نے خرید لیا، اور ہندوستان کے اس جلیل القدر فرمان روا کی ابتدائی تربیت اسی خاندان میں ہوئی۔ قدرت کی تدبیریں عجیب ہیں۔ التتمش وطن میں رہتا تو والد کی جگہ البری قبیلے کی ایک شاخ یا رے قبیلے کا رئیس بن جاتا، اور اس سے تاریخ کے صفحات کبھی آشنا نہ ہوتے۔ غلام بن کر بکا تو قلبِ ہند میں ایک عظیم الشان اسلامی سلطنت کے استحکام و استواری کا اس کے سر سہرا بندھ گیا اور وہ دنیا کے نامور ترین فرمان رواؤں میں شمار ہونے لگا۔

طبقات ناصری میں خود التتمش کی ایک روایت منقول ہے کہ اوائلِ طفلی میں مجھے کچھ دام دے کر بازار سے انگور لانے کے لیے بھیجا گیا۔ سوءِ اتفاق سے دام گر گئے اور میں ڈر کے مارے رونے لگا۔ ایک درویش کی نظر مجھ پر پڑی۔ کیفیت سنی تو انگور مجھے خرید دیے اور عہد لیا کہ اگر کبھی دولت و سلطنت کی مسند پر پہنچو تو درویشوں اور عالموں کے حقوق کا خیال رکھنا۔ التتمش کو یقین تھا کہ سلطنت اسی درویش کی دعا سے ملی (کتاب مذکور، ص ۴۴۱-۴۴۲)۔

گردشِ روزگار سے صدر جہاں کے خاندان کی حالت میں تغیّر پیدا ہوا تو التتمش کو ایک بخاری حاجی کے ہاتھ فروخت کر دیا گیا، جس کا نام جمال الدین اور عرف ''چست قبا'' تھا۔ وہ اسے ایک اَور ترک غلام کے ساتھ غزنہ لایا۔ سلطان معزالدین سام کے لیے دونوں کی قیمت ایک ہزار سنہری دینار قرار پائی، لیکن ''چست قبا'' اس قیمت پر فروخت کے لیے راضی نہ ہوا۔ سلطان نے حکم دیا کہ غزنہ میں انھیں کوئی نہ خریدے؛ چنانچہ ''چست قبا'' دونوں غلاموں کو واپس بخارا لے گیا۔ بعض بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ ''چست قبا'' التتمش اور دوسرے ترک غلام کو بغداد بھی لے گیا تھا (تاریخ فرشتہ، ص ۶۶ و تاریخ ہندوستان،

۱:۳۴۱)۔ تین سال بعد پھر غزنہ لایا۔ اسی زمانے میں قطب الدین ایبک نہروالہ (گجرات) کی فتح (ربیع الاوّل ۵۹۳ھ/جنوری ۱۱۹۷ء) کے بعد غزنہ گیا تھا۔ اسے بھی غلاموں کی خرید کا خاص خیال رہتا تھا۔ التتمش اور اس کے ساتھی غلام کی کیفیت سنی تو سلطان معزالدین سام سے خریدنے کی اجازت مانگی۔ سلطان نے کہا کہ غزنہ میں ممانعت ہو چکی ہے، چاہو تو دہلی لے جا کر خرید لو؛ چنانچہ قطب الدین ایبک اپنا ایک آدمی غزنہ چھوڑ گیا کہ وہ ''چست قبا'' کو غلاموں کے ساتھ دہلی لے آئے۔ غرض دہلی میں ایبک نے التتمش کے لیے ایک لاکھ جیتل رقم ادا کی (طبقات، ص ۴۴۳)، جس کی مقدار روپے کی شکل میں بیان کرنا اس لیے مشکل ہے کہ عہد ایبک کے جیتل کی صحیح قیمت متعیّن کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

ایبک نے پہلے التتمش کو سرجاندار (خاص محافظ فوج کا سرعسکر) مقرر کیا۔ پھر امیرِ شکار بنا دیا۔ گوالیار مسخّر ہوا تو اسے وہاں کی حکومت پر مامور کر دیا اور بَرَن (بلندشہر) کو مع مضافات اس کی جاگیر میں دے دیا۔ تھوڑے ہی عرصے میں التتمش کی جوان مردی، تدبر اور کاردانی سے متأثر ہو کر اسے بدایوں کا ''ملک'' (گورنر) مقرر کر دیا (طبقات، ص ۴۴۲-۴۴۳)۔ یہ اس عہد کے معزّز ترین مناصب میں سے ایک منصب تھا۔ ایبک کو یقین ہو گیا تھا کہ کاروبارِ سلطنت سنبھالنے کی صلاحیت صرف التتمش میں ہے، لہٰذا اسے منہ بولا بیٹا بنا لیا تھا (طبقات، ص ۴۱۸)۔

عام روایت یہ ہے کہ ایبک نے اپنی بیٹی کی شادی التتمش سے کر دی تھی، مگر طبقات ناصری کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شادی التتمش نے تختِ سلطنت سنبھالنے کے بعد کی تھی (ص ۴۱۸) اور طبقات کا بیان سب سے بڑھ کر مستند ماننا چاہیے، کیونکہ اسے ایک حد تک صاحب البیت کی حیثیت حاصل تھی۔

۶۰۱ھ/۱۲۰۴ء میں سلطان معزالدین نے خوارزم پر فوج کشی کی۔ شاہ خوارزم نے ترکستان کے سرداروں اور قرہ ختائیوں کو ساتھ ملا لیا تھا۔ سلطان کے پاس فوج کم تھی، لیکن مقابلہ کیا اور شکست فاش کھا کر غزنہ واپس ہوا۔ اس اثنا میں افواہ پھیل گئی کہ سلطان شہید ہو گیا۔ تاج الدین یلدوز نے غزنہ میں اپنی فرمان روائی کا سروسامان کر لیا۔ ملتان پر ایک اَور شخص قابض ہو گیا۔ کھوکھروں نے بھی موقع غنیمت سمجھا اور علم سرکشی بلند کر دیا۔ ایک طرف سلطان فخرالدین نے غزنہ پہنچ کر فیصلہ کر دیا کہ تین سال کی تیاری کے بعد ترکستان پر حملہ کیا جائے، دوسری طرف وہ کھوکھروں اور دوسرے باغیوں کی سرکوبی کے لیے ہندوستان پہنچ گیا۔ ایبک بھی فوج لے کر سلطان سے مل گیا اور التتمش کو بھی بدایوں سے بلا لیا۔ دریاے جہلم کے کنارے کھوکھروں سے خون ریز جنگ ہوئی۔ جس میں التتمش نے شجاعت و جاں نثاری کے حیرت انگیز کارنامے انجام دیے۔ کھوکھروں کا تعاقب کرتے ہوے دریا میں گھوڑا ڈال دیا اور اس وقت تک لڑائی نہ روکی جب تک باغیوں کا قلع قمع نہ ہو گیا۔ سلطان معزالدین نے میدان جنگ ہی میں التتمش کو خلعتِ خاص سے مشرّف کیا۔ ایبک کو تاکید کی کہ اس جوہر قابل کا خاص خیال رکھنا۔ ساتھ ہی فرمایا کہ اسے غلامی سے آزادی کا پروانہ دے دیا جائے (طبقات، ص ۴۴۳-۴۴۴)۔

سلطان معزالدین میدانِ جنگ سے پہلے لاہور پہنچا، پھر غزنہ واپس جا رہا تھا کہ راستے میں کھوکھروں کے ہاتھ سے شہادت پائی (۳ شعبان ۶۰۲ھ/ ۱۵ مارچ ۱۲۰۶ء)۔ ایبک ہندوستان کا بادشاہ بن گیا۔ التتمش بدستور بدایوں کا گورنر رہا۔ ۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء میں ایبک کی وفات پر اس کا بیٹا آرام شاہ تخت نشین ہوا، لیکن وہ ان جوہروں سے عاری تھا جو ابتدائی دور میں سلطنت کے تحفظ و استحکام کے لیے لازم تھے، چنانچہ جلد ہی ملک میں افراتفری پھیل گئی۔ ناصرالدین قباچہ، حاکم سندھ، نے اوچ اور ملتان پر قبضہ کر لیا اور لاہور کے لیے شدید خطرہ پیدا کر دیا۔ لکھنوتی (مرکز بنگال) میں علی مردان خلجی ادائے خراج کا سلسلہ ختم کر کے عملاً آزاد ہو گیا۔ تاج الدین یلدوز غزنہ کا حاکم بن گیا تھا اور سلطان معزالدین کے عہد کی طرح تمام مقبوضات کو غزنہ کے صوبے تصور کیے بیٹھا تھا۔ اس حالت اضطراب میں امراے دربار کی نظریں التتمش کی طرف اٹھیں، خطوط لکھ کر اسے بدایوں سے دہلی بلایا اور تخت پر بٹھا دیا گیا۔ آرام شاہ اس وقت لاہور میں تھا۔ وہ فوج کے ساتھ دہلی کی جانب بڑھا، مگر شکست کھائی اور کچھ مدّت بعد فوت ہو گیا (طبقات، ص ۴۱۸)۔

ترک سردار اور امراے معزی و قطبی دہلی میں جمع ہوے۔ ایک گروہ نے تو نیا انتظام بہ طِیبِ خاطر قبول کر لیا، لیکن ایک گروہ مخالفت پر تل گیا اور شہر سے باہر نکل کر بغاوت کی آگ بھڑکائی۔ التتمش نے فوجِ خاص کے ساتھ حملہ کیا اور انھیں شکستِ فاش دے کر دہلی اور اطراف کے فتنے مٹا دیے، مگر مقبوضات کے مختلف ٹکڑے باہم جوڑ جوڑ کر سلطنت کے استحکام و سالمیت کا دشوار تر کام باقی تھا اور التتمش اس کے لیے وقف ہو گیا۔

تاج الدین یلدوز اپنے آپ کو بالادست سمجھتا تھا۔ اس نے التتمش کے حکم ران بنتے ہی چترِ سلطنت بھیج دیا۔ خود التتمش نے جلد سے جلد اودھ، بنارس اور سوالک کے مختلف علاقوں میں ضبط و نظم قائم کر لیا۔

اس اثنا میں خوارزم شاہ نے غزنہ پر قبضہ کر لیا اور یلدوز کو مجبوراً ہندوستان آنا پڑا۔ اس نے ۶۱۲ھ/ ۱۲۱۵ء میں قباچہ کو شکست دے کر پنجاب پر قبضہ کر لیا اور دہلی کی طرف پیش قدمی کی۔ التتمش نے ترائن (تراوڑی) میں اسے شکست فاش دی اور قید کر کے بدایوں کے قلعے میں بھیج دیا۔ وہیں اس کا انتقال ہوا۔ پھر ناصرالدین قباچہ سے لڑائی ہوئی، لیکن جلد دونوں میں معاہدہ ہو گیا (۶۱۴ھ/ ۱۲۱۷ء)۔

ابھی داخلی اضطراب کا ملاً زائل نہیں ہوا تھا کہ سلطان جلال الدین خوارزم شاہ منکبرنی تاتاریوں کے دباؤ سے مجبور ہو کر ہندوستان میں داخل ہو گیا۔ اس سلسلے میں اصل خطرہ یہ تھا کہ اگر خوارزم شاہ کا تعاقب کرتے ہوے تاتاری لشکر ہندوستان میں داخل ہو گئے تو ترکستان، افغانستان اور ایران کی طرح ہندوستان بھی قتل و غارت کا جولاں گاہ بن جائے گا۔ التتمش اس فتنے کے سدّ باب کے لیے

خود لاہور پہنچا، اس اثنا میں خوارزم شاہ کا رخ سندھ کی طرف ہو گیا۔ وہاں سے وہ مکران کے راستے ایران چلا گیا اور تاتاری یورش کا خطرہ کم از کم وقتی طور پر ٹل گیا۔

لکھنوتی (بنگال) میں پہلے ملک عزالدین خلجی نے محمد بختیار خلجی کو حالتِ بیماری میں قتل کر دیا تھا اور خود حکم ران بن بیٹھا تھا۔ آٹھ ماہ بعد علی مردان خلجی نے اسے قتل کر کے سلطان علاءالدین کا لقب اختیار کیا اور اپنے نام کا خطبہ و سکّہ جاری کر دیا۔ دو سال بعد دہلی سے فوج آئی۔ تمام خلجی سردار شاہی فوج کے ساتھ ہو گئے، علی مردان مارا گیا اور اس کی جگہ غیاث الدین عوض خلجی حکمران بنا۔ ۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء میں ایبک کی وفات پر آرام شاہ کی بادشاہی میں مرکزی طاقت کم زور ہو گئی تو غیاث الدین عوض بھی خود مختار ہو گیا۔ التتمش دوسری تشویشات سے فارغ ہو کر ۶۲۲ھ/ ۱۲۲۵ء میں لکھنوتی پہنچا۔ غیاث الدین نے مقابلے کی ہمت نہ دیکھی تو اڑتیس ہاتھی، اسّی ہزار روپے اور دوسرے نفائس و تحائف بطور نذر پیش کیے اور اطاعت گزار بن گیا (ریاض السلاطین، ص ۶۹-۷۰)۔ ایشوری پرشاد نے لکھا ہے کہ خراج میں اڑتیس ہاتھی اور اسّی لاکھ روپیہ ٹنکے تھے (*The History of Medieval India*، ص ۱۵۶)۔ طبقات میں ''تیس ہاتھی اور اسّی لاکھ مال'' درج ہے (ص ۴۴۵)۔ التتمش نے بنگال پر اپنے بڑے بیٹے شہزادہ ناصرالدین محمود کو حاکم مقرر کر دیا، جو پہلے اودھ کا گورنر تھا۔ غیاث الدین عوض کامروپ (آسام کی طرف چلا گیا۔ بعد ازاں اس نے دوبارہ فتنہ اٹھایا، مگر شہزادے نے شدید جنگ میں اسے شکست دی اور عوض مارا گیا (ریاض السلاطین، ص ۷۱)۔ دوسرے مؤرّخوں کا بیان ہے کہ غیاث الدین نے التتمش کی واپسی پر بغاوت کر دی تھی۔ اس نے ناصرالدین محمود کو باغی کی گوش مالی کے لیے بھیجا۔ غیاث مارا گیا۔ شہزادہ بنگال کا گورنر بن گیا۔ تین سال چند مہینے کی حکومت کے بعد جمادی الاولیٰ ۶۲۶ھ/اپریل ۱۲۲۹ء میں شہزادے کا انتقال ہوا۔ پھر حسام الدین خلجی (ابن غیاث الدین عوض) حاکمِ بنگال بن بیٹھا۔ التتمش پھر ایک مرتبہ بنگال گیا۔ بغاوت فرو کرنے کے بعد عزالملک ملک علاءالدین جانی کو حاکم بنا کر رجب ۶۲۷ھ/مئی ۱۲۳۰ء میں دہلی پہنچا۔

باقی اہمّ واقعات کی کیفیت اختصاراً یہ ہے:

رنتھمبور (سابق ریاست جے پور کے مرکز سے اسّی میل) کی تسخیر، جو ہندوستان کے ناقابلِ تسخیر حصاروں میں شمار ہوتا تھا (۶۲۳ھ/ ۱۲۲۶ء)؛ مندور (جودھ پور سے پانچ میل بجانب جنوب) کی تسخیر (۶۲۴ھ/ ۱۲۲۷ء)؛ پھر اوچ کا قصد، کیونکہ ناصرالدین قباچہ بار بار درپے جنگ رہتا تھا۔ ۶۲۵ھ/ ۱۲۲۸ء میں یہ قلعہ بھی فتح ہو گیا۔ قباچہ جان بچا کر بھکر کی طرف بھاگا اور اس نے اپنے بیٹے علاء الدین مسعود بہرام شاہ کو سفیر بنا کر التتمش کے دربار میں بھیج دیا۔ سلطان نوعمر شہزادے کے ساتھ بڑی مہربانی سے پیش آیا، مگر اسے واپس جانے کی اجازت نہ دی۔ بھکر میں قباچہ کا محاصرہ کر لیا گیا۔ وہ اہل و عیال اور کچھ مال لے کر کشتی میں سوار ہوا کہ دریا عبور کر کے مغربی جانب کسی محفوظ مقام پر چلا جائے۔ افراتفری میں کشتی الٹ گئی۔ وہ خود اور اس کے تمام ساتھی غرق ہو گئے۔

بعد ازاں التتمش نے گوالیار (۶ صفر ۶۳۰ھ/ ۲۲ نومبر ۱۲۳۲ء)، بیلسا (۶۳۱ھ/ ۱۲۳۴ء) اور اجین اگلے سال فتح کر لیے۔ ۶۳۳ھ/اوائل ۱۲۳۶ء میں اس نے بنیاں (موجودہ بنوں) پر فوج کشی کی۔ اس سفر میں ضعف نے جسم پر اتنا غلبہ پا لیا کہ بظاہر زندگی خطرے میں آنے لگی۔ یکم شعبان ۶۳۳ھ/ ۱۰ اپریل ۱۲۳۶ء کو التتمش کی سواری دہلی پہنچی۔ دوشنبہ ۲۰ شعبان ۶۳۳ھ/ ۲۹ اپریل ۱۲۳۶ء کو یہ جلیل القدر مسلمان فرمان روا واصل بحق ہوا۔ مسجد قوت الاسلام کے پاس اسے دفن کیا گیا۔

سرسیّد مرحوم نے مقبرے کا نقشہ یوں پیش کیا ہے: ''اس مقبرے کی عمارت باہر سے تو سنگ خارا کی ہے، اندر سے سنگ سرخ کی اور کہیں کہیں سنگ مرمر لگا ہوا ہے اور تمام دیواروں پر آیات قرآنی کندہ ہیں۔ برج اس کا گر پڑا ہے اور صرف چار دیواری باقی رہ گئی ہے اور وہ بھی جا بجا سے ٹوٹ گئی ہے'' (آثار الصنادید، پہلا باب، ص ۶۶)۔

شمالی ہند کی تسخیر اور اسلامی سلطنت کی تاسیس کے اولین ذمّے دار یقیناً محمود غزنوی، معزالدین سام، قطب الدین ایبک اور محمد بختیار خلجی ہیں، لیکن اس کے استحکام و استواری اور عظمت و رفعت کا سہرا بے شائبۂ ریب التتمش ہی کے سر ہے۔ اسی نے خودسری اور انفرادی ریاست گری کی ہر تحریک حسن تدبیر یا قوت سے دبائی اور سلطنت کے مختلف حصوں کو باہم دگر ملا کر ایک ملک کا تصوّر دماغوں پر نقش کر دیا۔ پھر آبادکاری، حسن انتظام، رعایا پروری، عوامی خوش حالی، علم نوازی، تعمیرات، غرض ہر اعتبار سے شمالی ہند کو ایک قابلِ فخر اسلامی ملک بنا دیا۔

یہی دور ہے جس میں ایشیا کے مایۂ ناز اسلامی ممالک اور بے مثال دینی، علمی، ثقافتی اور تہذیبی مرکز تاتاریوں کے ہاتھوں تباہ ہوے۔ بے شمار اصحابِ علم و فضل، اہلِ صنعت و حرفت، رؤسا، امرا وغیرہ وطن چھوڑ کر التتمش کی سلطنت میں پناہ گزیں ہوے۔ ان سب کے لیے عزت و اطمینان سے زندگیاں گزارنے کا انتظام کر دیا گیا۔ سب جلد از جلد اپنے مشاغل از سرِ نو شروع کر سکے۔ اس طرح ہندوستان کو بھی بے حد فائدہ پہنچا۔ اسلامی دنیا کے اعلیٰ علوم و فنون یہاں رواج پذیر ہوے۔ مادّی و معنوی اعتبار سے جو بلند درجہ حاصل کرنے میں اس ملک کو طویل مدّت لگ جاتی وہ اسے چند سال میں حاصل ہو گیا۔

ذاتی محاسن کے اعتبار سے التتمش کا پایہ بہت بلند تھا۔ وہ عادل، خدا ترس، حق شناس اور فیاض فرمان روا تھا۔ علم و فن کا مربّی، عالموں اور فن کاروں کا قدردان تھا۔ مسلسل جنگوں میں مصروف ہونے کے باوصف اس نے جا بجا درسگاہیں قائم کر دیں، جس سے اشاعت علم کے علاوہ ایک فائدہ یہ ہوا کہ بیرونی ملکوں سے جو علماے کرام پناہ گیر بن کر یہاں آئے تھے وہ جلد سے جلد اپنے مشاغل خاص میں مصروف ہو گئے۔

طبقات ناصری کا بیان ہے کہ ایبک نے ''لک بخشی'' کا طریقہ جاری کیا

تھا۔ سلطان التتمش نے ہر لاکھ کے مقابلے میں کروڑ بخشے۔ خلقِ خدا کے تمام طبقوں کے لیے، خواہ وہ علما تھے یا امرا، دہقان تھے یا تاجر یا غریب، التتمش کی بخشش عام تھی۔ ہر طرف سے لوگ کھنچے کھنچے دہلی آتے تھے، جو ہندوستان کا دارالملک، دائرۂ اسلام کا مرکز، شریعت کے اوامر و نواہی کا مصدر تھا۔ یہ شہر اس دین دار بادشاہ کے انعاموں کی کثرت اور بخششوں کے وفور سے آفاق کے لوگوں کا مأمن و مرجع بن گیا (ص ۴۴۰-۴۴۱)۔

ناصرالدین قباچہ پر فتح پانے کے بعد خلافتِ بغداد کی طرف سے سلطان، شہزادوں، امیروں نیز ملوک و خوانین کے لیے خلعت آ گئے۔ دوشنبہ ۲۲ ربیع الاوّل ۶۲۶ھ/ ۱۹ فروری ۱۲۲۹ء کو خلیفۃ المسلمین کے بھیجے ہوے آدمی دہلی پہنچے۔ شہر اعلیٰ پیمانے پر آراستہ کیا گیا اور عالی شان جشن منایا گیا۔ مرکزِ خلافت سے یہ ارتباط اس وقت تک عام مسلمانوں کی نظروں میں بہت باوقعت تھا۔ غزنوی اور غوری سلاطین بھی اپنے اپنے لیے اسے باعث شرف سمجھتے رہے، اگرچہ ان کی قوت مرکزِ خلافت کی قوت سے کہیں بڑھی ہوئی تھی۔

التتمش نے دہلی اور اجمیر میں عالی شان عمارتیں بھی بنوائیں۔ ان میں سے قطب مینار بطور خاص قابلِ ذکر ہے۔ مسجد ''قوت الاسلام'' کا تیسرا درجہ بھی اسی سلطان نے ۶۲۷ھ/ ۱۲۳۰ء میں بنوایا تھا (آثار الصنادید، پہلا باب، ص ۶۶)۔

شمس الدین التتمش جس طرح سلاطین کے زمرے میں عزت و احترام کے مقام پر فائز ہے اسی طرح اسے حلقۂ اولیا و اصفیا میں بھی خاصا برگزیدہ مانا جاتا ہے۔ وہ حضرت بختیار کاکیؒ کا مرید و معتقد اور حضرت خواجہ اجمیریؒ کا منظورِ نظر تھا۔ خزینۃ الاصفیاء میں ہے: اگرچہ بظاہر اسے بادشاہی سے تعلق تھا مگر دل سے وہ فقیر دوست تھا۔ کم کھاتا، کم سوتا، راتوں کو عموماً بیدار رہتا۔ ذرا آنکھ کھلتی اور اٹھ بیٹھتا۔ بوقتِ شب غلاموں اور نوکروں میں سے کسی کو کسی کام کے لیے تکلیف نہ دیتا۔ خود کنویں سے پانی نکال کر وضو کر لیتا۔ گدڑی پہن کر رات کی تاریکی میں شہر کے اندر پھرتا تاکہ رعیت کے حالات سے آگاہ رہے۔ علما، صلحا اور اصفیا کی خدمت اپنے لیے باعثِ شرف سمجھتا تھا۔ عوام و خواص کی خدمت کا طریقہ بھی عجیب تھا۔ مٹی کے برتن میں سکّے رکھ لیتا، انکے اوپر گندم ڈال دیتا تاکہ اصل سخاوت کسی پر آشکار نہ ہو (۱:۲۷۶-۲۷۷)۔

التتمش کے سب سے بڑے بیٹے ناصرالدین محمود نے لکھنوتی (بنگال) میں وفات پائی۔ وہی ملک داری کے اوصافِ جمیلہ کا حامل تھا۔ باقی بیٹوں میں سے کسی میں بھی کوئی قابلِ ذکر صلاحیت نہ تھی۔ ناصرالدین محمود کی وفات سے التتمش کو سخت صدمہ پہنچا۔ وہی نام اس نے اپنے سب سے چھوٹے بیٹے کا رکھا، جو خاندانِ شمسی کا آخری بادشاہ ہوا۔ یہ التتمش تھا جو ہندوستان کے مستقل مسلمان بادشاہوں میں دوسرا مگر سیرت، کردار اور کارناموں کے اعتبار سے چند منتخب اور ممتاز ترین فرمان رواؤں میں شمار ہوتا ہے۔

**مآخذ**: (۱) منہاج سراج جوزجانی: طبقات ناصری، مرتبۂ عبدالحی حبیبی قندہاری، جلد اوّل، طبع کابل ۱۳۴۲ شمسی و جلد دوم، مع حواشی، طبع کوہ نور لاہور ۱۹۵۴ء (از انتشارات دانش گاہ پنجاب)؛ (۲) بدایونی: منتخب التواریخ، طبع بنگال ایشیاٹک سوسائٹی ۱۸۶۲ء، جلد اوّل؛ (۳) تاریخ فرشتہ، مطبوعۂ نولکشور، ۱۲۸۱ھ/ ۱۸۶۵ء؛ (۴) سیّد غلام حسین طباطبائی: سیر المتأخرین، مطبوعۂ نولکشور، شوال ۱۳۱۴ھ/ مارچ ۱۸۹۷ء؛ (۵) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، ۱۹۱۱ء؛ (۶) یحییٰ بن احمد بن عبداللہ السہرندی: تاریخ مبارک شاہی، بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، ۱۹۱۱ء؛ (۷) سجان رائے بھنڈاری: خلاصۃ التواریخ، مطبوعۂ جے اینڈ سنز، دہلی ۱۹۱۸ء؛ (۸) فخر الملک عصامی: فتوح السلاطین، طبع مدراس یونیورسٹی، ۱۹۴۸ء؛ (۹) سرسید احمد خان: آثار الصنادید، مطبوعۂ نولکشور، ربیع الآخر ۱۳۱۳ھ/ اکتوبر ۱۸۹۵ء؛ (۱۰) غلام سرور: گلزار شاہی، مطبوعۂ کوہ نور لاہور؛ (۱۱) طامس ولیم بیل: مفتاح التواریخ، مطبوعۂ مطلع الاخبار و اسعد الاخبار آگرہ، اوائل ۱۸۴۹ء؛ (۱۲) غلام حسین سلیم: ریاض السلاطین (تاریخ بنگالہ)، بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، ۱۸۹۰ء؛ (۱۳) محمد ذکاء اللہ دہلوی: تاریخ ہندوستان (سلطنت اسلامیہ کا بیان)، جلد اوّل، مطبوعۂ مطبع انسٹی ٹیوٹ واقع علی گڑھ ۱۹۱۵ء؛ (۱۴) غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء، جلد اوّل، مطبوعۂ مطبع ثمر ہند، لکھنؤ ذی القعدہ ۱۲۹۰ھ؛ (۱۵) ایشوری پرشاد: *The History of Medieval India*، مطبوعۂ انڈین پریس، الٰہ آباد ۱۹۴۰ء؛ (۱۶) E. Thomas: *Chronicles of the Kings of Delhi*؛ (۱۷) *The Encylopaedia of Islam*، طبع اوّل ج ۲۔

(غلام رسول مہر)

---

**اُلجایتو خدابندہ**: ایران کا آٹھواں ایل خانی حکم ران، جس نے [۷۰۳ھ/ ۱۳۰۳-۱۳۰۴ء سے ۷۱۶ھ/ ۱۳۱۶ء] تک حکومت کی۔ اپنے پیش رو غازان [خان] کی طرح یہ ارغون [خان بن ابا قا خان] اور ہلاگو کا پروتا تھا۔ تخت نشینی کے وقت اس کی عمر چوبیس سال تھی۔ آغازِ شباب میں اسے خربندہ کا اسمِ عرفی دیا گیا تھا، جس کی مختلف توجیہیں کی گئی ہیں (دیکھیے رشید الدین کی نظم، جسے براؤن (E. G. Browne): *A Literary History of Persia*، ۳:۴۶ پر نقل کیا گیا ہے، نیز ابن بطّوطہ، ۲:۱۱۵) لیکن بلوشے (E. Blochet): *Introduction à l' histoire des Mongols* (در *GMS*، ۱۲:۵۱) اس نام کو مغل زبان کا ایک لفظ بمعنی سوم قرار دیتا ہے۔ بوزنطی مؤرّخ پخیمیرس (Pachymeres) (بون ۱۸۳۵ء، ۲:۴۵۹) نے اسے χαρμπαγας لکھا ہے۔ اس کی والدہ اُرُک خاتون نے اسے بطور عیسائی بپتسمہ دلوایا تھا، لیکن بعد میں وہ مسلمان ہو گیا، محمد نام رکھا گیا، اور اس کا اسم عرفی بھی خدابندہ میں بدل دیا گیا۔ اس کے علاوہ اس نے غیاث الدین والدنیا کا لقب اختیار کیا، غازان کی وفات پر اُلجایتو فوج کے ہم راہ سلطنت کی ہندوستانی سرحد پر تھا۔ لیکن اس کی عدم موجودگی سے جانشینی میں کوئی مشکل پیش نہیں آئی۔ کیونکہ اس کا چچیرا بھائی اَلفَرنک، جو تخت کا مدعی ہو سکتا تھا، پہلے ہی کام آ چکا تھا۔ الجایتو نے اپنے پیشروؤں کی سابقہ روایات کے مطابق مملوک سلطنت سے جنگ جاری رکھی اور یورپ کی عیسائی طاقتوں سے دوستانہ تعلقات میں فرق نہ آنے دیا۔ پوپ کلیمنٹ (Clement) خامس اور انگلستان کے بادشاہ

ایڈورڈ ثانی کے نام اس کے بعض خطوط اب تک محفوظ ہیں، جو اس کے عیسائی سفیر توماس اِلدُوچی (Thomas Ilduci) نے پہنچائے تھے۔ یہ سفیر حقیقتِ حال کے خلاف اپنے آقا کے عیسائی ہونے کی افسانہ بافی کرتا رہا۔ اُلجایتو نے بوزنطی شہنشاہ میخائیل پیلیولوغوس (Michael Palaeologos) کی اعانت کے لیے ایک فوجی مہم بھی روانہ کی، جس کا مقصد یہ تھا کہ ایشیاے کوچک میں ترکوں کی طاقت منقسم کر دی جائے، لیکن اس امداد سے زیادہ فائدہ نہ ہوا (Pachymeres، ۵۸۸:۲)۔ اُلجایتو نے مملوکوں کے خلاف ایک مہم کی قیادت بذاتِ خود کی، جس کے دوران میں فرات کے کنارے رَحْبہ کا ناکام محاصرہ کیا گیا تھا (۱۳۱۳ء)۔ ۱۳۰۷ء میں جیلان کی فتح اور کُرت کے باج گزار خانوادے سے ہرات چھین کر اندرونی علاقوں میں حکومت کا اقتدار اَور مضبوط ہو گیا۔ اُلجایتو نے ۷۰۵ھ/ ۱۳۰۵-۱۳۰۶ء میں اپنے بیٹے اور جانشین ابوسعید کی پیدائش کے موقع پر سلطانیہ [رک بآن] کے نئے شہر کو سلطنت کا پایۂ تخت قرار دیا۔ ملک میں غازان کے قوانین کے دوبارہ نافذ ہونے اور مشہور مؤرّخ رشیدالدین [رک بآن] کے حسنِ انتظام کے باعث خوش حالی بڑھ گئی۔ رشیدالدین کے حریف و ہم عہدہ سعدالدین کو ۱۳۱۲ء میں علی شاہ کی سازشوں کے باعث قتل کر دیا گیا اور مقتول کی جگہ علی شاہ نے لے لی۔ سلطان نے اسی جھگڑے کے باعث جو دونوں وزیروں کے درمیان جلد ہی رونما ہوا، ۱۳۱۵ء میں ہر ایک کو آدھی آدھی سلطنت کا انتظام سونپ دیا۔ اسلام کی جانب اُلجایتو کا طرزِ عمل خصوصیت سے قابلِ ملاحظہ ہے۔ پہلے اس کا میلان شیعوں کی جانب تھا (دیکھیے مجدالدین شیرازی کی روایت، جس کا ذکر ابن بطُّوطہ، ۵۷:۲، نے کیا ہے)، مگر پھر اس نے سُنّی مذہب اختیار کر لیا۔ بعد ازاں حنفی مذہب کے بجاے شافعی مذہب کو رواج دینا چاہا، لیکن حضرت علیؓ کے مزار کی زیارت کے بعد پھر شیعہ ہو جانے کا فیصلہ کر لیا۔ اس بات کا ثبوت اس کے ایک سکّے سے ملتا ہے [بقول سامی بک اس کے سکّوں کے ایک رخ پر ائمۂ اثنا عشر کے اسما کندہ ہوتے تھے]۔

اُلجایتو ایک نیک اور آزاد خیال حکم ران تھا۔ اس نے مَراغہ کی رصدگاہ میں دلچسپی کا اظہار کیا اور وہاں شیخ نصیرالدین طوسی کے فرزند اصیل الدین کو شاہی منجّم مقرر کیا۔ اسی طرح وہ رشیدالدین اور مؤرّخ وصّاف کی ادبی و تاریخی سرگرمیوں کی حوصلہ افزائی کرتا رہا۔ وہ سلطانیہ میں [۲۸ رجب ۷۱۶ھ/ ۱۶ دسمبر ۱۳۱۶ء میں [تقریباً تیرہ سال کی حکومت کے بعد بعمر ۳۶ سال] فوت ہوا۔ کچھ عرصے بعد اس کی موت کا الزام رشیدالدین پر لگایا گیا۔ سلطانیہ میں اس کا مقبرہ اب بھی موجود ہے [اس کے بعد اس کا بیٹا ابوسعید تخت نشین ہوا جو آخری ایل خانی حکم ران تھا]۔

**مآخذ:** ہم عصر مآخذ یہ ہیں (۱) تاریخ وَصّاف، چاپ سنگی، بمبئی ۱۲۶۹ھ اور (۲) رشیدالدین کی جامع التواریخ کا تتمّہ؛ نیز (۳) حَمدُ اللہ المُستَوفی: تاریخ گزیدہ اور بعد کی فارسی تصانیف؛ اہل یورپ کی تصانیف میں سے مندرجۂ ذیل کا ذکر ضروری ہے: (۴) D' Ohsson: *Histoire des Mongols*، ۴۷۸:۴-۵۹۸؛ (۵) ہامر پُرگسٹال (J. von Hammer-Purgstall): *Geschichte der Ilchane*، Darmstadt، ۱۸۴۳ء، ۱۷۸:۲-۲۵۱؛ (۶) H. Howorth: *History of the Mongols*، ۵۳۴:۳-۵۸۴؛ (۷) E. Blochet: *Introduction á l' histoire des Mongols* در GMS، لائڈن-لنڈن ۱۹۱۰ء، بمواضع کثیرہ۔ اُلجایتو کے سکّوں کے لیے دیکھیے (۸) لین پُول (Stanley Lane- Poole): *Catalogue...*، ۴۴:۶، ببعد؛ [(۹) سامی بک: قاموس الاعلام، استانبول ۱۳۰۸ھ، ۲۰۲۳:۳]۔

(J. H. KRAMERS)

---

اَلجُبرا: رک بہ علمُ الجَبر والمُقابَلہ۔ *

---

اَلجَزَائر: (Algeria، برُّ الجزائر) دورِ حاضر میں اس نام کا اطلاق شمالی افریقہ کے اس وسطی حصّے پر ہوتا ہے جس کے مغرب میں مراکش اور مشرق میں تونس ہے۔ *

(۱) جغرافیہ

(۲) تاریخ

(الف) سولھویں صدی عیسوی تک

(ب) ترکوں کا عہد

(ج) ۱۸۳۰ء کے بعد

(۳) آبادی

(۴) ادارے

(۵) زبانیں

(۱) جغرافیہ

الجزائر شمالی افریقہ کے وسطی خطے (جسے مغرب، بربری (Barbary) افریقیاے کوچک (Africa minor) اور خطۂ اَطلَس بھی کہتے ہیں [رک بہ المَغرِب]) نیز صحراے اعظم کے بڑے حصّے پر مشتمل ہے۔ اس کا رقبہ اکیس لاکھ اکانوے ہزار چار سو چونسٹھ مربع کیلومیٹر [= نو لاکھ انیس ہزار چھے سو مربع میل] ہے۔ یہ شمالی عرض بلد کے ۳۷ و ۱۹ درجات کے درمیان واقع ہے۔ [اس کے مغرب میں مَرّاکُش اور وادی الذّہب (Spanish Sahara)، جنوب میں موریتانیا، مالی اور النیجر (Niger) اور مشرق میں لیبیا اور تونس ہیں۔] خاص الجزائر، جو اطلس صحرائی کی جنوبی ڈھلانوں تک پھیلا ہوا ہے، پورے رقبے کے صرف تین لاکھ بیس ہزار کیلو میٹر (صرف ۱۴٫۶ فی صد) پر مشتمل ہے۔ اس کا طول ایک ہزار کیلومیٹر، اور ساحل تیرہ سو کیلومیٹر ہے۔ عرض مراکش کی سرحد پر تین سو بیس کیلومیٹر اور تونس کی جانب دو سو چالیس کیلومیٹر ہے۔ مغرب میں ۳۲ درجے ایک ثانیہ سے ۳۵ درجے ایک ثانیہ عرض بلد تک اور مشرق میں ۳۴ درجے ۹ ثانیہ سے ۳۷ درجے ایک ثانیہ عرض بلد تک پھیلا ہوا ہے۔ شہر تِلِمسان نخلستان بِسکَرَہ ہی کے عرض بلد پر واقع ہے۔ الجزائر خاص مرتفع میدان ہے اور سطح بحر سے اس کی بلندی نو سو میٹر ہے۔ کوہ اَطلَس اس میں سے گزرتا ہے۔ یہ پہاڑ زمین کی ساخت کے تیسرے (tertiary) اور چوتھے (quaternary) دور کے شروع میں صحراے افریقہ کے مستحکم

چبوترے (platform) کے کنارے تہ بہ تہ بنتے چلے گئے اور دو بڑے حصّوں میں منقسم ہیں۔ تلّ اطلس (Tell Atlas) شمال میں اور صحرائی اطلس جنوب مشرق میں باہم مل گئے ہیں اور انھوں نے مرتفع میدانوں کو گھیر لیا ہے۔

التّل: تلّ اطلس نشیب وفراز میں ایک پیچیدہ نقشہ پیش کرتا ہے، کیونکہ اس کی ساخت حد درجہ تہ بہ تہ واقع ہوئی ہے اور بحیرۂ روم کی بارشوں سے اس میں بہت کاٹ چھانٹ ہوتی رہی ہے، نیز اس لیے کہ اس کا خطۂ ساحل تقریباً سطح بحر کے برابر ہے۔ اس کے پے بہ پے ٹیلے بلندی میں یا تو ساحلِ بحر کے متوازی ہیں یا زاویہ بناتے ہوئے اوپر اٹھتے ہیں۔ انھیں یا تو گہری وادیاں کاٹتی ہیں یا مغربی جانب ان میں طولاً بڑے بڑے نشیب ہیں، جو ایک کو دوسرے سے جدا کرتے ہیں۔ ساحلِ وُہران، دَہرہ اور بنی مناصر کی پہاڑیوں کے، اور جبال الزکّار (ایک ہزار پانچ سو اناسی میٹر) کے جنوب میں ایک نشیبی علاقہ تین سو پچاس کیلو میٹر لمبا ہے، جو سبخۂ الوہران نیز مِکْنَۃ اور مِینہ کے نشیبی دلدلی میدانوں اور وادی شَلَف زیریں کی سیدھ میں چلا گیا ہے۔ جنوب میں یہ پہاڑیوں کے ایک سلسلے سے محدود ہے، جو شاذ ہی ایک ہزار میٹر سے زائد بلند ہیں، یعنی تِسَّالَہ، اولاد علی اور بنی شُکْران کے پہاڑ، اور وَرْسِنِیس (Ouarsenis) اور مَطْماطہ کا عظیم تودۂ کوہ، جو وادی شَلَف اور اونچے میدانوں کے درمیان بلند ہے۔ وادی مِینہ کے مغرب میں جو اندرونی میدان ہیں ان میں سے بیشتر چونے اور ریت کے پتھروں کی ''میز نما'' پہاڑیوں کے نیچے واقع ہیں، جن کی بلندی ایک ہزار سے پندرہ سو میٹر تک ہے۔ یہ وُہران کے بلند میدان ہیں۔

الجزائر اور ساحل کی پہاڑیوں کے مشرق میں کوہستانی سلسلے زیادہ اونچے اور زیادہ پیوستہ ہیں۔ مَتِیجہ اور بونہ کے میدانوں کے درمیان کوئی اہم نشیبی علاقہ نہیں، وادی ساحل سمّام (Soummam) اور مغرب میں اس کی آگے بڑھی ہوئی شاخ کے سوا سلسلۂ کوہ قبائلیہ (Kabalia)، جو مَتِیجہ اور ایدوغ (Edough) کے درمیان ہے، بہت اُونچا اور وسیع ہے اور اس میں چونے کے پتھروں کی ایک پٹی کوہ جُرْجُرَہ ہے (سب سے اُونچی چوٹی لالّہ خدیجہ، ۲۳۰۸ میٹر) (دیکھیے قبائلیہ) کوہ بابُور (۲۰۰۴ میٹر) اور سلسلۂ نومیدیا کی بلند ترین چوٹیوں سے بنی ہے۔ جنوب میں مَتِیجہ اور مِدیہ (Medea) کے پہاڑوں، کوہستان بِیبان، قُسَنْطِینَہ اور مجِرْدَہ (ماجردہ) کے پہاڑوں، جو کم زور سنگِ طباشیر اور درز دار (schistose) مادّے سے بنے ہیں، میں مقابلۃً گہرے نشیب وفراز پڑے ہیں۔ ساحلی علاقہ ہر جگہ ڈھلواں اور پتھریلا ہے اور شمال ومغرب کی طوفانی ہواؤں کے خلاف بہت کم قدرتی پناہ گاہ مہیا کرتا ہے۔ خلیج ہائے مِرْسی الکبیر-مرسی وہران (Mers el Kebir-Oran)، اَرْزِیُو (Arzeu)، الجزائر، بجایہ (Bôugie) اور بُونہ (Bone) کا رخ مشرق کی طرف ہے۔

وسیع میدان: اُونچے میدان، جنھیں غلطی سے سطوح مرتفع کہا جاتا ہے، یکساں اور ہموار وسعتیں ہیں، البتہ کہیں پتھریلے اُبھار ضرور ہیں، جو اپنی معتدل تہ دار ساخت کی بنا پر صحرائی اطلس سے مشابہ ہیں۔ یہ میدان تلّ اطلس کے نیچے واقع ہیں اور ان کی آب وہوا خشک ہے۔ دامنِ کوہستان میں ہونے کے باعث یہ محدود طاسوں کا ایک سلسلہ بن گئے ہیں۔ وادیاں پانی اور گاد سبخۂ (یا زَہرز [یعنی شور زمین]) میں ڈالتی ہیں، جس کی سطح موسم گرما میں نمک سے چمک اُٹھتی ہے اور ان کے کناروں (شَطّ) پر ایسے درخت اُگتے ہیں جن کے لیے شور زمین سازگار ہوتی ہے۔ مغرب میں جو اُونچے میدان ہیں ان کا کچھ پانی سمندر میں گرتا ہے۔ ان میں غربی اور شرقی شَطّ (بلندی ایک ہزار میٹر)، زَہرز (۸۰۰ میٹر) اور حُضْنہ [رَكّ بآن] (۴۰۰ میٹر) کا پایاب طاس بھی شامل ہیں۔ کوہ حُضْنہ (ہدنہ) ۱۸۹۰ میٹر) اور بِلْزِمہ (Belzma) (۲۰۹۴ میٹر) کے مشرق میں قُسَنْطِینَہ کے اُونچے میدانوں (۹۰۰ سے ۱۱۰۰ میٹر) میں بکثرت تودہ ہائے کوہ اٹھے ہوئے ہیں، جو حُضْنہ بِلْزِمہ اور اور اس (Awras) ہی کے سلسلوں کے آگے بڑھے ہوئے حصّے ہیں۔

صحرائی اطلس مراکش سے بِسْکُرَہ تک بے ترتیب چھوٹے چھوٹے پہاڑی سلسلوں پر مشتمل ہے، جو جنوب مغرب سے شمال مشرق کو چلے گئے ہیں اور معتدل طور پر تہ دار پہاڑوں کے شکستہ آثار ہیں۔ اُنھیں بڑے بڑے نشیب ایک دوسرے سے جُدا کرتے ہیں اور ان کا نصف حِصّہ اپنے ہی ملبے میں دبا ہوا ہے۔ قصور (Ksaur) (۲۲۳۶ میٹر)، عَمُور (Amour) [رَكّ بآن] (۲۰۰۸ میٹر)، اولاد نایل (Ouled Nail) اور زِیبان (یازاب) کے پہاڑ شمال مشرق کی طرف نیچے ہوتے جاتے ہیں، اس لیے آمد ورفت آسانی سے ممکن ہے۔ بِسْکُرَہ کے مشرق میں اورس (Aurés) [دیکھیے اور اس] اَلْجزائر کا سب سے بڑا اور سب سے اُونچا تودۂ کوہ ہے (جبلِ شِیلِیہ، ۲۳۲۹ میٹر) اور یہ چوٹیوں اور نشیبوں کا ایک لگاتار سلسلہ ہے، جو جنوب مغرب سے شمال مشرق کو جاتا ہے۔

صحرا: خطۂ اطلس کی متنوّع سرزمین سے، جو ریت کا ایک وسیع اور بے کیف پھیلاؤ ہے، بالکل متضاد ہے؛ مثلاً حَمادہ کے نہایت ہموار قطعات، وسیع وعریض میدان، جو محصور طاس بناتے ہیں اور جن کے ایک حصے پر ریت اور کنکر (ریگ) کی تہ ہے، سب سے آخر میں اس کا ''اِرج'' (Erg)، جس میں ریت کے بڑے بڑے ٹیلے ہیں، جو اس کی سطح کے صرف پانچویں حصّے پر مشتمل ہیں۔

تلّ اطلس کی آب وہوا بحیرۂ متوسط کی سی ہے لیکن اُونچے میدانوں اور صحرائی اطلس میں بدل کر یہ گرم وخشک ہو جاتی ہے؛ مگر اس پر ریگستانی آب وہوا کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ساحلی علاقے میں رطوبت کی وجہ سے درجات حرارت کی ماہ بماہ اوسط میں بہت کم فرق ہوتا ہے۔ یہاں کی آب وہوا برّ اعظم کی سی ہوتی جارہی ہے۔ چنانچہ ان وادیوں میں جو سمندری ہواؤں سے محفوظ ہیں خاصی گرمی ہو جاتی ہے، لیکن موسمِ سرما میں پہاڑوں پر اور بلند میدانوں میں سخت سردی ہوتی ہے۔ صحرائی بادِ سموم کے باعث سال میں کئی بار درجۂ حرارت ۱۰۴ درجے بلکہ اس سے بھی اُونچا ہو جاتا ہے۔ صرف ساحلی علاقے کو مستثنیٰ سمجھنا چاہیے، جہاں سموم شاذ و نادر ہی چلتی ہے۔ اس کے خلاف سردی میں بڑی بڑی پہاڑی چوٹیاں دو یا تین

ہفتے تک برف سے ڈھکی رہتی ہیں۔

موسم گرما خشک رہتا ہے، البتہ آندھیاں ضرور چلتی ہیں۔ بارش زیادہ تر اکتوبر سے مئی تک ہوتی ہے۔ تلّ اطلس کے پیوستہ پہاڑوں پر، جو مشرقی جانب ہیں، اکتیس اِنچ اور کبھی کبھی اُنتالیس اِنچ سے بھی زیادہ بارش ہوتی ہے۔ مغربی میدانوں اور کوہستان حُضنہ میں بارش کی اوسط (شمالی حد کو چھوڑتے ہوے) سات اِنچ سے گیارہ اِنچ تک ہے اور صحرائی اطلس کی شمالی ڈھلانوں میں یہ اوسط گیارہ اِنچ سے پندرہ اِنچ تک ہے۔ صحرا میں سات اِنچ سے بھی کم بارش ہوتی ہے۔

صرف تلّ اطلس کے بڑے دریاؤں میں سال بھر پانی رہتا ہے؛ بایں ہمہ گرمی میں ان کا بہاؤ کم ہو جاتا ہے۔ یہ بحیرۂ روم میں گرنے والے سیلابی نالے ہیں، جن میں طغیانی ایک دم اور بڑے زور سے آتی ہے۔ یہ تافنہ (Tafna)، مَقْطَع (Macta) (جو سیگ (Sig) اور ہبْرہ کے سنگم سے بنا ہے)۔ شَلَف (Chélif)، سیبا وَ (Sebaw)، وادی ساحل، الوادی الکبیر، سایبوس، مِجْرَدہ اور اس کا معاون اور وادی بِلّاق (Melleg) ہیں (مؤخّر الذکر دونوں کے آخری حصّے تونس میں ہیں)۔ ان میں سے کسی میں جہاز رانی نہیں ہوسکتی؛ بعض سے آب یاری کا کام لیا جاتا ہے۔ اُونچے میدانوں اور صحرائی اطلس کی ندیوں کے اندر سال کے صرف ایک حصّے میں پانی رہتا ہے اور وہ بھی صرف ان کے بالائی حصّوں میں۔ بہت سے حصّے ایسے ہیں جن میں صرف شِدّت کی بارش کے بعد پانی آتا ہے۔

نباتات: نباتات کو انسان نے بہت نقصان پہنچایا ہے۔ بارہ ماسی اور صَمْغی درختوں کے چھدرے جنگل اب بھی تلّ کے پہاڑوں اور کچھ خشک چوٹیوں کو ڈھانکے ہوے ہیں۔ قبائلیہ اور بُونہ کے سیراب وشور پہاڑوں پر کارک (Cork) کے پیڑ ہیں، سدا بہار شاہ بلوط اور امریکی شاہ بلوط، کوہستان اور اس میں بھی، زمین کی خصوصیات سے بے نیاز ہیں۔ جلبی صنوبر کے درخت مرطوب علاقوں کی چونے کی پہاڑیوں میں اور ان پہاڑیوں پر پائے جاتے ہیں جو اب خشک ہو چکی ہیں۔ بربری دیودار (thuyas) اور کرمس کے شاہ بلوط، تلّ اران میں، اور چھدرے چھدرے اُگے ہوے صنوبر (Junipers) زیادہ خشک ڈھلانوں پر۔ چند چوٹیوں پر، جو زیادہ سیراب ہیں، اب یہی دیودار کے درخت موجود ہیں۔ زراعت کی توسیع اور لکڑی اور کوئلے کی مانگ کی بدولت جنگل پیچھے ہٹتے جا رہے ہیں۔ کاشت کا رقبہ زیادہ تر خودرَو زیتون کے گھنے جنگل اور مصطگی کے درختوں کو کاٹ کر بنایا گیا ہے، کیونکہ یہ درخت انھیں علاقوں میں ہوسکتے ہیں جو خوب مرطوب ہوں اور اُن پر زیادہ بارش ہو۔ تلّ اطلس کے زیادہ خشک اور قُسْطَنْطِیْنَہ (Constantine) کے اُونچے میدانوں میں بیروں کی چھدری جھاڑیوں کے قطعے بھی اسی توسیع زراعت کی نذر ہوے ہیں۔

وہ رقبے جن پر سال میں تیرہ اِنچ سے کم بارش ہوتی ہے گیا ہی میدانوں کے علاقے ہیں، جن کی خصوصیّت درختوں اور جھاڑیوں کی قلّت ہے اور جن میں سدا بہار نرم پودے پیدا ہوتے ہیں، مثلاً الفا (Alfa) گھاس (جس کے لیے ملک کا ایک کروڑ ایکڑ رقبہ استعمال ہوسکتا ہے) اور اِسپارٹو (esparto) گھاس [ایک قسم کی گھاس جو اندلس سے کاغذ سازی کے لیے برآمد ہوتی تھی]، اسی طرح چھوٹے تنے کے پودے مثلاً اَرْتِمِز یا (artemisia)، اور وہ پودے جنھیں شور موافق ہے اور جو شطّون کی شور زمین میں ہوتے ہیں اور نرم نباتات، جو ہر موسم برسات میں اُگ آتی ہے۔ یہ صحرا محض ایک کھلا گیا ہی میدان ہے، جہاں اَلْفا گھاس مفقود ہے۔

غرض الجزائر، صحرا کے علاوہ دو بڑے طبعی خطّوں پر مشتمل ہے، یعنی ایک ساحلِ بحیرۂ روم کے ساتھ کا علاقہ جہاں اناج، گیہوں، جو، انجیر، زیتون، بادام وغیرہ کی کاشت مصنوعی آب یاری کے بغیر ممکن ہے۔ اسی لیے یہاں سکون کی زندگی بسر کی جاسکتی ہے۔ دیسی باشندوں میں یہی علاقہ تلّ کے نام سے معروف ہے؛ دوسرا گیا ہی میدان، جہاں آب یاری یا سیلابی پانی کے بغیر کاشت کاری ممکن نہیں اور جہاں لوگ مویشی پالتے ہیں، مگر چارے کی تلاش میں انھیں جگہ جگہ لیے پھرتے ہیں اور ان کی زندگی خانہ بدوشوں کی سی بن گئی ہے۔ مقامی باشندے اس خطّے اور ریگستان کو ''صحرا'' کے مشترک نام سے پکارتے ہیں لیکن تلّ اور صحرا کا یہ فرق ملک کی تاریخ اور جغرافیے میں یکساں بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

**مآخذ**: (۱) J. Despois و R. Capot-Rey: *L' Afrique blanche*، ج ۱: *L' Afrique du Nord*، ۱۹۴۹ء و ج ۲: *Le Sahara Français*، ۱۹۵۳ء؛ (۲) Aug. Bernard: *L' Afrique septentrionale et occ-identale Géog. Universelle*، کی دو جلدیں، بابت ۱۹۳۷ء و ۱۹۳۹ء؛ (۳) *Encyclopédie coloniale et maritime*: تحت الجزائر، صحرا؛ (۴) J. Blottiére: *L' Algérie*، ۱۹۴۹ء؛ (۵) M. Larnaude: *Algérie*، ۱۹۵۰ء؛ (۶) E. F Gautier: *Structure de l' Algérie*، ۱۹۲۲ء؛ (۷) وہی مصنّف: *Le Sahara*، ۱۹۲۸ء؛ (۸) وہی مصنّف: *Un siécle de Col-onisation*، ۱۹۳۰ء؛ (۹) وہی مصنّف: *L' Afrique blanche*، ۱۹۳۹ء؛ (۱۰) P. Seltzer: *Le climat de l' Algérie*، ۱۹۴۶ء؛ (۱۱) الجزائر کی انیسویں بین الاقوامی علم طبقات الارض کانگریس (XIX International Geological Congress of Algeria) کی مطبوعات، ۱۹۵۲ء؛ (۱۲) R. Maire: *Notice de la carte phytogéographique de l' Algérie et de la Tunisie*، ۱۹۲۶ء؛ (۱۳) P. de Peyerimhoff: *Notice de la carte forestière ...*، ۱۹۴۱ء؛ (۱۴) R. Tinthoin: *Les aspects physiques du Tell oranais*، ۱۹۴۸ء؛ (۱۵) نقشے اور اطلاع نامے، از Algerian Geological Map Service و Société d' Histoire naturelle de l' Afrique du Nord کا *Bulletin*.

(J. DESPOIS)

(۲) تاریخی حالات

(الف) سولھویں صدی عیسوی تک:

جو ملک آگے چل کر الجزائر کے نام سے موسوم ہوا اس کا ڈھانچا کچھ ایسا ہے

کہ مسلم شمالی افریقہ کے مؤرّخ کے لیے اسے بلا تامل تسلیم کرنا مشکل ہے۔ وہ اپنے مطالعہ کا دائرہ ان حدود تک محدود نہیں رکھ سکتا جو منسلکہ نقشے میں دکھائی گئی ہیں، کیونکہ انھیں صرف اس وقت سے کسی قدر اہمیت حاصل ہوئی جب سولھویں صدی عیسوی میں الجزائر پر ترکوں کی سیادت قائم ہوگئی۔ اس واقعے سے نو سو سال پیشتر مستقبل کا الجزائر (جسے عرب مصنّفین المغرب الاوسط کہتے ہیں) مع افریقیہ کے ایک حصّے (یا المغرب الادنٰی) کے دو ہمسایہ ملکوں سے وابستہ تھا، ان ممالک سے آنے والے حکم رانوں کے تابع رہا یا ان کے تسلّط کا خوف اسے دامن گیر رہتا تھا۔ اگرچہ مغرب کے ان دو ملکوں کے مقابلے میں یہ وسطی علاقہ بظاہر ایک بڑا دیہاتی رقبہ معلوم ہوتا ہے، جس میں بہت کم شہر آباد ہیں، نیز وہاں خانہ بدوش گڈریے اور پہاڑی کاشت کار رہتے ہیں، بایں ہمہ اس نے قرونِ گزشتہ کے اندر اسلامی مغرب کی تاریخ میں کم اہم کردار ادا نہیں کیا۔ یہاں اس تاریخ کے زیادہ اہمّ واقعات ہی کا ذکر آئے گا۔

پہلی صدی ہجری / ساتویں عیسوی کے وسط میں عرب داعیانِ اسلام کی حیثیت سے شمالی افریقہ پہنچے۔ بوزنطیوں کی فوجی قوت گو بہت جلد پاش پاش ہوگئی [عرب سالار عُقبہ بن نافع نے قَیروان کی بنیاد رکھی، تاکہ مغرب کی طرف پیش قدمی کے لیے اسے ایک قریبی مرکز کے طور پر استعمال کیا جا سکے۔ پھر تھوڑی سی فوج لے کر سیل جرار کی طرح نکلا اور پورے مغرب کو روندتا ہوا ساحل اوقیانوس پر پہنچ گیا لیکن معلوم ہوتا ہے] بربروں کو مستقل طور پر فرمان بردار بنانا زیادہ دشوار کام تھا۔ اولاً المغرب الاوسط ہی میں عربوں کے خلاف منظّم مزاحمت کی ابتدا ہوئی، کہا جاتا ہے کُسَیلہ [رک بآں] کی تحریک پر، جو قبیلۂ اَوربہ (Awrāba) کا رئیس تھا، کئی مقامی جتھے اٹھ کھڑے ہوے اور بِسکرہ کے قریب عُقبہ بن نافع [رک بآں] سے جنگ کی [جب وہ قیروان واپس جا رہا تھا تو اس کے ساتھ تھوڑی سی فوج تھی، کیونکہ واپسی میں پوری فوج کا چھوٹے چھوٹے دستوں میں تقسیم کر کے حکم دے دیا تھا کہ وہ مفتوحہ ملک کے مختلف حِصّوں میں سے گزریں۔] اس جنگ میں عُقبہ نے شہادت پائی (۶۳ھ / ۶۸۲ء)۔ معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کے خلاف لڑائی میں کوہستان اَوراس (Awrās) کو خصوصیت سے ایک مستحکم مقام کے طور پر استعمال کیا گیا۔ اسی پہاڑ کے دامن میں ''الکاہِنہ'' [رک بآں] نے، جو اس ملک کی افسانوی ملکہ تھی، ایک شان دار کام یابی کے بعد بربروں کی [بے حقیقت] آزادی کے برباد ہونے کا منظر دیکھا (۷۴ھ / ۶۹۳ء)۔

آٹھویں صدی [عیسوی] کے نصف آخر میں المغرب الاوسط پھر ایک بار مقامی باشندوں کی مزاحمت کا مرکز بن گیا، جب بربر فی الجملہ خارجی مذہب کے پیرو بنا لیے گئے۔ شروع میں تِلمسان ان باغیوں کا بڑا مرکز تھا۔ بنو اِفرن (Ifran) [رک بآں] کا رئیس ابوقُرّہ (۱۴۸ھ / ۷۶۵ء) ان کی قیادت کر رہا تھا۔ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں تاہرت (Tiaret) جدید کے نزدیک رُستمی [رک بہ رستمیہ] اماموں کا دارالسلطنت، بربری خوارج کا مرکز بن گیا۔

یہ وسطی علاقہ اس ملک سے مِلا ہوا تھا جہاں قیروان کے بنو اَغلَب عبّاسیوں کے نام پر حکومت کر رہے تھے اور اسی قربت کی وجہ سے قبائلیۂ خرد کے بربروں کی شاخ کُتامہ میں تیسری / نویں صدی میں فاطمی اقتدار کی داغ بیل پڑی، لیکن ان نئے آقاؤں کو بھی لڑائی کے بغیر قبول کیا گیا؛ چنانچہ اوراس (Awrās) اور اس کے گردوپیش کے علاقے میں ''صاحب الحمار'' کی خوف ناک بغاوت رونما ہوئی، جس میں قریب تھا کہ فاطمیوں کا سارا کھیل بگڑ جائے [دیکھیے ابو یزید النُّکّاری]۔

کُتامہ کی جگہ لے کر المغرب الاوسط کے صِنہاجہ [رک بآں] [نیز دیکھیے زِیری، بنو] چوتھی / دسویں صدی میں فاطمیوں کے سب سے کارآمد رفقاے کار بن گئے اور انھوں نے زَناتہ [رک بآں] کی مخالفت میں، جو ہسپانوی امویوں کے باج گزار تھے، فاطمیوں کی معاونت کی۔ زَناتہ زیادہ تر خانہ بدوش تھے اور وسطی و مغربی میدانوں میں پھرتے رہتے تھے۔ صِنہاجہ مستقلاً آباد قبیلے تھے اور وسطی و مشرقی کوہستانی علاقوں میں آباد تھے۔ اُنھوں نے شہر آباد کیے یا اُنھیں ترقی دی، جیسے اَشِیر اور قَلعہ، جو صِنہاجہ کے بنو حَمّاد کا دارالسلطنت تھا [رک بہ حَمّاد، بنو]۔ افریقیہ میں جو سنگین واقعات پیش آئے ان کا اثر اس مؤخّر الذکر سلطنت پر پڑا۔ بنو ہلال [رک بآں] عربوں کے حملے نے، جو پانچویں / گیارھویں صدی کے وسط میں ہوا، سلطنت قیروان تباہ کر ڈالی۔ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ تاجروں اور صنعت کاروں کی بڑی تعداد قلعے میں آ گئی اور وہاں کئی ایسے قصر تعمیر ہوے جن میں فاطمی مصر اور ایران کے اثرات نمایاں تھے۔ کچھ زیادہ زمانہ نہ گزرا تھا کہ عرب یورش کی زد بنو حمّاد پر بھی پڑی اور وہ بجایہ (Bougie) کی طرف ہجرت کر گئے۔

جو علاقے بعد میں صوبہ قُسنطِینَہ (Constantine) بنے وہاں سابق حکم رانوں کی قوّت میں اضافہ ہو گیا۔ لیکن وہران اور الجزائر نئے مالکوں کے قبضے میں آ گئے۔ مراکش سے نکل کر (پانچویں / گیارھویں صدی) المُرابِطون [رک بآں] نے پورے الجزائر تک قبضہ کر لیا۔ پھر المُوحّدون [رک بآں] اور بنو مؤمن، نے چھٹی / بارھویں صدی میں اپنی حکومت پورے شمالی افریقہ میں قائم کر لی؛ ان دونوں خاندانوں نے اسلامی اندلس کو بھی اپنی مملکت میں شامل کر لیا تھا۔ یوں اپنی سلطنت کے شہروں خصوصاً تِلمسان کو، اندلس کے شان دار تمدّن کی برکات سے مالا مال کر دیا۔

ساتویں / تیرھویں صدی کے آغاز میں المُوحّدون کی سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا اور تِلمسان، جو عربوں اور مرابطی بنو غانیہ [رک بہ غانیہ، بنو] کے ہاتھوں بربادی سے بچ گیا تھا، بنو عبدالواد [رک بہ عبدالواد، بنو] کا، جو پہلے زَناتہ خانہ بدوش تھے، دارالحکومت بن گیا۔ اس نئی مملکت نے حقیقی اقتصادی خوش حالی حاصل کی؛ لیکن اسے اپنے مراکشی ہمسایوں یعنی بنو مَرِین کی طرف سے ہمیشہ خطرہ لاحق رہا اور دسویں / سولھویں صدی کے آغاز میں اسے الجزائری ترکوں نے اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔

الجزائر کی چھوٹی سی بربری بندرگاہ کے سامنے ہسپانویوں کا ورود شمالی افریقہ

کے وسطی علاقے میں ترکی مداخلت کا موجب بنا اور اُنھوں نے الجزائر کو ایک باج گزار حکومت کا مرکز بنا لیا۔ الجزائر اس وقت تین صوبوں میں منقسم تھا۔ وہ نئے آقاؤں کے براہِ راست اقتدار سے ایک حد تک محفوظ رہا اور اس کے خانہ بدوش اور مستقل باشندے بھی نسبۃً آزاد رہ کر پرانی طرح کی زندگی بسر کرتے رہے، جس کی سرگزشت موجودہ دور کی طرح غالبًا آئندہ بھی خاصی طویل مدت تک دھندلی اور غیر واضح ہی رہے گی۔

**مآخذ**: (۱) ابن خلدون: العِبَر، طبع دیسلان (de Slane)، پیرس ۱۸۴۷ء، ۲ جلدیں؛ (۲) ترجمہ از دیسلان (de Slane)، الجزائر ۱۸۵۲-۱۸۵۶ء، ۴ جلدیں؛ (۳) ابن عبدالحکم: *Conquête de l' Afrique du Nord et de l' Espagne*، طبع و ترجمۂ A. Gateau، الجزائر ۱۹۴۲ء؛ (۴) ابن الأثیر: ترجمۂ فاینان (Fagnan)؛ (۵) ابن العِذاری: ترجمۂ فاینان (Fagnan): *Histoire de l' Afrique et de l' Espagne*، الجزائر ۱۹۰۱ء، ۲ جلدیں؛ (۶) یحییٰ بن خَلدُون: *Histoire des Beni Abd-el- Wād, rois de Telmcen*، طبع و ترجمۂ بِل (A. Bel)، الجزائر ۱۹۰۴-۱۹۱۳ء، ۲ جلدیں؛ (۷) ابوزکریا: *Chronique (Livres des beni Mzâb)*، ترجمہ از Masqueray، الجزائر ۱۸۷۸ء؛ (۸) ابن الصَّغِیر: *Chronique sur les imāms Roste-mides de Tahert*، طبع و ترجمہ موٹیلنسکی (de C. Motylinski) (*Actes de XIV^e Congrés des Orientalistes*)، پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۹) الیعقوبی: *Les pays*، ترجمۂ ویڈ (G. Wied)، پیرس ۱۹۳۷ء؛ (۱۰) ابن حَوقَل: المَسالِک والمَمالِک، ترجمۂ دیسلان (de Slane) (*JA*، ۱۸۴۲ء، ج ۱)؛ (۱۱) البَکْرِی: *Des-cription de l' Afrique septentrionale*، طبع دیسلان (de Slane)، طبع ثانی، الجزائر ۱۹۱۱ء و ترجمۂ دیسلان (de Slane)، طبع ثانی، الجزائر ۱۹۱۳ء؛ (۱۲) الاِدرِیسی: المُغرِب؛ (۱۳) [الحسن بن محمد الوَزّان الزَیّاتی] Leo Afrecanus: *Description de l' Afrique*، ترجمۂ J. Temporal، طبع شیفر (Schefer)، پیرس ۱۸۹۶ء، تین جلدیں؛ (۱۴) Marmol: *Description de l' Afrique*، ترجمۂ Perrot d' Ablancourt، پیرس ۱۶۶۷ء، تین جلدیں؛ (۱۵) D. Haedo: *Topographie et histoire générale d' Alger*، ترجمۂ Monnereau et Berbrugger، در *RAfr*، ۱۸۷۰-۱۸۷۱ء؛ (۱۶) وہی مصنّف: *Les roisd'Alger*، ترجمہ de Grammont، در *RAfr*، ۱۸۹۵-۱۸۹۷ء؛ (۱۷) (Le chevalier) d' Arvieux: *Mémoires*، پیرس ۱۷۳۵ء؛ (۱۸) Le P. Dan: *Histoire de La Barbarie*، طبع ثانی، پیرس ۱۶۴۹ء؛ (۱۹) دتاسی (Laugier de Tassy): *Histoire de royaume d' Alger*، ایمسٹرڈم ۱۷۲۸ء، ۲ جلدیں؛ (۲۰) شا (Th. Shaw): *Travels*، اوکسفرڈ ۱۸۳۸ء، فرانسیسی ترجمہ: *Voyages*، ہیگ ۱۷۴۳ء، ۲ جلدیں؛ : نیا ترجمہ مع اضافات، ازمیک کارتھی (MacCarthy)، ۱۸۳۰ء؛ (۲۱) Venture de Paradis: *Alger au XVIII^e*، طبع فاینان (Fagnan)، در *RAfr*، ۱۸۹۵-۱۸۹۷ء، اور علیحدہ کتابی صورت میں، الجزائر ۱۸۹۸ء؛ (۲۲) G. Yver و G. Marçais، S. Gsell: *Histoire de l' Algérie*، طبع پنجم، پیرس ۱۹۲۹ء؛ (۲۳) Ch. -A. Julien: *Histoire de l' Afrique du Nord*، پیرس ۱۹۳۱ء؛ اور تصحیح شدہ دوسری طبع، از R. Le Tourneau، ج ۲، پیرس ۱۹۵۳ء؛ (۲۴) G. Albertini، G. Marçais و G. Yver: *L' Afrique du Nord Française dans l' histoire*، Lyons ۱۹۳۷ء؛ (۲۵) G. Marçais: *Les Arabes en Bérberie*، قُسنطِینہ-پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۲۶) وہی مصنّف: *La Bérbérie musulmane et l' Orient*، پیرس ۱۹۴۶ء؛ (۲۷) de Grammont: *L' Histoire d' Alger sous la domination turque*، پیرس ۱۸۸۷ء۔

(G. MARÇAIS)

(ب) ترکوں کا عہد حکومت:...[۴ ربیع الاوّل ۸۹۷ھ/۶ جنوری ۱۴۹۲ء کو اہل ہسپانیہ نے اندلس کی آخری اسلامی سلطنت، غرناطہ پر قبضہ کیا اور عہد و پیمان کے سراسر خلاف مسلمانوں کو اندلس سے نکالنے لگے۔ جو مسلمان شمالی افریقہ میں پناہ گزین ہونے کے لیے جہازوں پر سوار ہو جاتے ان پر سمندر میں چھاپے مارتے۔ ان مسلمانوں کی حفاظت و امداد میں جن مجاہدوں نے جان کی بازی لگائی ان میں عُرُوج [رَٹ بآن] (اَروج) اور اس کے بھائی خیرالدین [رَٹ بآن] کو ممتاز ترین درجہ حاصل ہے، جو تاریخ میں ''بار بروسہ برادران'' کے نام سے معروف ہیں۔ وہ مسلمانوں کو ساحلِ اندلس یا جزیروں سے اٹھا اٹھا کر شمالی افریقہ بھی پہنچاتے اور ان پر حملے کرنے والے فرنگی جہازوں کو بھی ڈبوتے تھے۔ اس وجہ سے اہلِ فرنگ نے انھیں ''بحری قزاق'' کہنا شروع کر دیا۔ پھر ہسپانیہ نے شمالی افریقہ پر حملے شروع کر دیے۔ کیونکہ کارڈینل زِمینس (Ximenes) نے ہسپانیہ کی توسیع کے سلسلے میں الجزائر کی تسخیر لازم قرار دی تھی؛ چنانچہ ۱۵۰۹ء میں وُہران اور ۱۵۱۰ء میں بندرگاہ الجزائر پر ہسپانویوں کا قبضہ ہو گیا۔ بندرگاہ سے تقریبًا تین سو گز کے فاصلے پر ایک چھوٹا سا جزیرہ پِنون (Peñon) ہے۔ اس پر ہسپانویوں نے ایک مستحکم قلعہ بنا کر توپیں نصب کر دیں، جن کا رخ بندرگاہ کی طرف تھا۔ عروج نے الجزائر، تِنِس (Tenes)، مِلیانہ (Miliana)، مَدَیہ (Medea)، تِلِمسان (Telmcen) وغیرہ پر قبضہ کر لیا اور الجزائریوں کی درخواست پر اپنی حکمرانی کا اعلان کر دیا۔ ہسپانویوں نے تِلِمسان کا محاصرہ چھے مہینے تک جاری رکھا۔ آخر عروج نے شہادت پائی (۹۲۴ھ/ ۱۵۱۸ء)، لیکن خیرالدین نے مرحوم بھائی کا منصبِ قیادت سنبھال کر مفتوحہ علاقے سلطان ترکی کے حوالے کر دیے۔ اس طرح خیرالدین کے وقار و اقتدار میں بھی اضافہ ہو گیا اور اسے ضرورت کے مطابق فوجی و مالی امداد بھی مل گئی۔ اس نے بونہ، قسطینہ، شَرشال اور کُولُّو مسخّر کر لیے۔ پھر ہسپانویوں کو پِنون (Peñon) کی حوالگی پر مجبور کر دیا (۱۵۲۹ء)؛ آخر سلطان نے خیرالدین کو عثمانی بیڑے کا کمان دارِ اعظم بنا دیا اور الجزائر کے انتظام کے لیے بیگلر بیگی مقرر ہونے لگے، جو اصالۃً یا نیابۃً ۱۵۸۷ء تک ہر خدمت انجام دیتے رہے۔ ۱۵۴۱ء میں چارلس پنجم نے، جو ہسپانیہ کے علاوہ یورپ کے متعدّد ممالک کا شاہنشاہ تھا، الجزائر پر حملہ کیا، مگر اسے ناکامی سے دوچار ہونا پڑا۔ پھر عثمانی سلاطین نے پاشاؤں کو گورنر بنا کر بھیجنا شروع کر دیا، جن کی میعاد صرف تین سال

ہوتی تھی۔ یہ طریقِ نظم ونسق ۱۰۷۰ھ/۱۶۵۹ء تک قائم رہا۔ آخر میں مختلف جیوش کے سالار، جنھیں آغا کہتے تھے، خود اپنے میں سے ایک حاکمِ اعلیٰ چننے لگے، جس کا لقب دِے (Dey) قرار پایا۔ یہ سلسلہ الجزائر پر فرانس کے قبضے تک جاری رہا]۔

یہ پاشا، آغا اور دِے، جو تین تین سال حاکم رہتے تھے، زیادہ تر وہاں کے سپاہیوں (اوجاق) کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی ہوتے تھے۔ انھیں شروع میں اناطولیہ کی شہری آبادی سے بھرتی کیا جاتا تھا یا یہ طائفۃ الرؤساء سے لیے جاتے تھے، جو جہازوں کے ناخداؤں پر مشتمل ایک جماعت تھی اور تین سو سال تک الجزائر کے خزانے کو اس کی آمدنی کا بیشتر حصّہ بہم پہنچاتی رہی۔ وہ چار آغا جنھوں نے یکے بعد دیگرے ۱۶۵۹-۱۶۷۱ء حکومت کی سب کے سب قتل کیے گئے، اور اٹھائیس ''دے'' رئیسوں میں سے چودہ کا بھی یہی حشر ہوا۔

حکومتِ الجزائر کے اندرونی نظام کی نوعیت تاریکی میں ہے۔ جو مختصر حالات معتبر سمجھے جاسکتے ہیں اور دست یاب ہوتے ہیں زیادہ تر دے حاکموں کے زمانے کے ہیں۔ جب دے اس قابل ہوے کہ اپنی قوت قائم رکھ سکیں تو مطلق العنان بادشاہوں کی طرح حکومت کرنے لگے؛ تاہم ایک مجلس (دیوان) انھیں مدد دیتی تھی، جن میں خَزِینہ دار یا خزانچی، معسکر شاہی کا آغا (یعنی سپہ سالار)، وکیل الخَرج (بحری انتظامات کا رئیس)، بیت المالجی (=امیر جاگیراتِ خالی) اور خوجۃ الخَیل یا اُتْخُوجَن (محصّلِ خراج) شامل ہوتے تھے۔

ضلع الجزائر دارالسُّلطان کہلاتا تھا اور سات خِطّوں (اوطان) میں منقسم تھا۔ ان میں سے ہر خطّہ ایک ترک قائد کے زیرِ انتظام تھا اور یہ قائد براہِ راست دے کے زیرِ حکومت ہوتے تھے۔ باقی پورا ملک تین صوبوں (بیلک) میں بٹا ہوا تھا، جس کے مطابق بعد میں فرانسیسیوں نے صوبے بنائے، یعنی (۱) تیتّری، جس کا صدر مقام مِدیَہ (Medea) تھا؛ (۲) مشرقی صوبہ، جس کا مرکز قُسنطِینہ (Constantine) تھا؛ اور (۳) مغربی صوبہ، جس کا دارالحکومت پہلے مازونہ تھا پھر معسکرہ رہا۔ ۱۷۹۲ء کے بعد سے وُہران ہوگیا۔ صوبے دار یا بے، جن کا تقرر اور برخاستگی دے کے حکم سے ہوتی تھی، اپنے اپنے صوبے میں اختیارِ کامل رکھتے تھے۔ قائد ان کے مددگار ہوتے تھے۔ مرکزی حکومت کی نظر میں وہ صرف مال گزاری وصول کرنے والے اور تحصیلِ محاصل کے ٹھیکے دار ہوتے تھے، جو عام طور پر اپنے عہدے خرید لیتے۔ ان کا کام بڑی بڑی رقمیں خزانے میں داخل کرنا تھا، جن کی مقدار کا تعیّن دارالملک الجزائر میں کیا جاتا تھا۔ رقمِ معہودہ کا مالی سال میں ادا ہونا ضروری ہوتا تھا۔ سال کا آغاز بے کے تقرّر کی تاریخ سے ہوتا تھا۔ اس کی ادائی اقساط کی صورت میں بے، اس کے ایک نائب اور ایک کارندے کے ذریعے طے ہوتی تھی۔ بے اپنے تقرّر کے بعد پہلے موسمِ بہار میں خود الجزائر میں حاضر ہوتا تھا اور اس کے بعد ہر تیسرے سال اس کا نائب سال میں دو بار یعنی موسمِ بہار اور موسمِ خزاں میں الجزائر آتا؛ کارندہ، جس کے فرائض کبھی کبھی وہ عہدے دار انجام دیتا جسے الجزائر کے پرانے کاغذوں میں وکیلِ سپاہیان لکھا گیا ہے، باقاعدہ طور پر ہر ماہ یا ہر دوسرے تیسرے مہینے دارالحکومت جاتا تھا۔ ان رقموں کی مقدار جو ان میں سے ہر عہدے دار سرکاری خزانے میں داخل کرتا تھا یکساں رہتی تھی، لیکن ہر ایک مختلف رقم جمع کرتا تھا۔ بظاہر یہ انتظام خاص اس مقصد سے کیا گیا تھا کہ دے کے لیے صوبے کے حکمرانوں پر کڑی نگرانی رکھنا ممکن ہو اور حقیر سے حقیر فروگزاشت نظر آنے پر بھی انھیں برخاست کر دیا جائے۔

ترکوں کے ماتحت الجزائر کے پورے داخلی نظام میں مالی معاملات سے گہری دل بستگی بالکل نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ تمام وہ عہدے یا تقرّرات جو محاصل، مطالبات، چنگی یا جُرمانے کی وصول یابی سے متعلق ہوتے تھے حکومت کی طرف سے رقومات معیّنہ کی ادائی کے عوض ٹھیکے پر اٹھا دیے جاتے تھے اور ٹھیکے کی یہ معیّنہ رقمیں حالات کے مطابق ایک یا زیادہ سالانہ قسطوں میں واجب الادا ہوتی تھیں۔ یہ دستور متعدد خرابیوں کا باعث ہوا بلکہ اس حد تک لوگوں سے استحصالِ زر کا ذریعہ بن گیا کہ انھیں حکومت کا ہوا خواہ بنانے کی کوشش کارگر نہیں ہوسکتی تھی۔ علاوہ بریں ترکی اقتدار صرف سطحی اور نظری تھا، حقیقی اور عملی نہ تھا۔ اندرون ملک میں جو چھاؤنیاں تھیں مثلاً بجایہ، بُرج لیہاؤ، قُسنطِینہ، مدیہ، مِلیانہ، مازُونہ، مَعسکَرہ، تِلمسان، ان میں اناطولیہ کے یولداش [=ہم سفر] سپاہیوں کی حیثیت بظاہر ایک محصور فوج کی سی نظر آتی تھی۔ اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے ترک قبائلی رقابتوں کو بھڑکاتے رہنے کے لیے مجبور تھے۔ قبائلِ مخزن نے جب ترکوں کی رفاقت کا بیڑا اٹھایا تو انھیں نہ صرف بہت سی مالی مراعات حاصل ہوگئیں بلکہ یہ حق بھی مل گیا کہ وہ محکوم قبائل (''رَعایا'') پر کڑی نظر رکھیں اور باقی قبائل کا استیصال کر دیں۔ ساتھ ساتھ ترکوں نے حمل ونقل کی شاہ راہوں پر فوجی چوکیاں (زُمُول) قائم کر دیں؛ چنانچہ جبال القبیلہ پر ایسی چوکیوں کا ایک زنجیرہ موجود تھا، تاکہ فوجیں روک ٹوک کے بغیر گزرتی رہیں۔ آخر میں ترکوں نے مذہبی سلسلوں کو رضامند رکھنے کی کوشش کی، لیکن اس میں بھی پوری کام یابی حاصل نہ ہوسکی۔ جو بغاوتیں انیسویں صدی کے آغاز پر وُہران اور بابُورِقبَیلِیہ میں رونما ہوئیں وہ تمام تر ایک طاقت ور سلسلے دَرْقاوَہ کا کام تھیں، جن کی حمایت فاس (Fez) کے شریف کر رہے تھے۔

[ترکوں کو الجزائر کے اندرونی علاقے میں نظم ونسق کی درستی کا موقع ہی نہ مل سکا۔ بحیرۂ روم یورپ (خصوصاً ہسپانیہ و پرتگال) کے بحری قزاقوں کی یورشوں کی جولان گاہ بنا ہوا تھا۔ المغرب، الجزائر، تونس وغیرہ پر اہلِ فرنگ کی طرف سے بار بار حملے ہو رہے تھے۔ ان سے بچنے اور قزاقوں کا سر کچلنے کے لیے سمندر پر نظریں جمائے رکھنے کے سوا چارہ نہ تھا۔ ۱۶۵۰ء کے قریب الجزائر کے اندر صرف شہروں کے قیدخانوں میں ان اسیروں کی تعداد پینتیس ہزار کے قریب تھی جو یورپی قزاقوں کے استیصال میں ہاتھ آئے]۔ ہسپانیہ نے کئی بار الجزائر پر قبضہ کرنے کی ناکام کوشش کی (۱۵۴۱ء، ۱۵۶۷ء، ۱۷۷۵ء)... [پھر فرانس اور برطانیہ کی بحری قوت بڑھ گئی اور الجزائر کے بے باک ناخداؤں کی طاقت میں کمی آگئی۔ صرف ایک جواں مرد بطور خاص قابل ذکر ہے، یعنی رئیس حَمِیدُو، جس نے اٹھارھویں صدی میں

بہادرانہ کارناموں سے دھاک بٹھادی۔ اس صدی کا نصف اوّل گزر جانے کے بعد الجزائر کی اہمیت جاتی رہی۔ اس کی آبادی کم ہونے لگی۔ کمی کی رفتار قحط اور طاعون نے تیز تر کردی]۔ ۱۸۱۶ء میں وی انا کی کانگریس کے بعد لارڈ ایکس مؤتھ (Exmouth) اور ولندیزی امیر البحر فان درکیپلّین (Van der Capellen)، جو یورپ کے نمائندے تھے، الجزائر پر گولہ باری کے لیے پہنچے، تو یہاں صرف بارہ سو اسیرانِ جنگ قید خانوں میں تھے۔ فرانسیسی حملے سے ذرا پہلے الجزائر کی آبادی ایک لاکھ سے گھٹ کر بہ مشکل چالیس ہزار رہ گئی تھی۔

غرض الجزائر پر ترکوں کے دَورِ حکم رانی کے حالات بہت کم معلوم ہو سکے ہیں۔ یہی زمانہ ہے جس میں مراکش اور تونس کے درمیانی علاقے (الجزائر) کی سرحدیں پہلی مرتبہ ان سرحدوں کے مطابق ہوئیں جو ہمیں آج نظر آتی ہیں۔ مزید براں یہی دَور ہے جس میں عرب اور بربر عناصر کا باہمی امتزاج زیادہ مکمل ہوا، خطۂ الجزائر نے مستقل حیثیت اختیار کی اور شہر الجزائر کو دارالحکومت کا درجہ مل گیا۔

**مآخذ:** (۱) مآخذ کی ایک مکمل فہرست Ch. A. Julien نے اپنی تصنیف *Histoire de l' Afrique du Nord de la conquête arabe à 1830*، طبع ثانی، ج ۲، طبع تورنو (R. Le Tourneau)، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۳۴۶ ببعد میں دی ہے اور اسی طرح Haedo، Dan، Laugier de Tassy، d'Arvieux، Shaw، Venture de Paradis، de Grammont نے، قبل اوپر جز الف کے مآخذ؛ (۲) Haedo: *Dialogos de la captividad*، ترجمہ از Molinet-Volle، در *RAfr.*، ۱۸۹۵ ـ ۱۸۹۷ء، اور علیحدہ کتابی شکل میں، الجزائر ۱۹۱۱ء؛ (۳) E. d' Aranda: *Relation de la captivité et liberaté du sieur Emmanuel d' Aranda*، ۱۹۵۶ء؛ (۴) Reh-binder: *Nachrichten und Bemerhungen über den Algie-rischen Staat*؛ (۵) *Reconnaissance des villes, forts et batteries d' Alger par le chef de bataillon Boutin* (1808) *suivie des Mémoires sur Alger par les consuls de Kercy et Dubois-Thainville* (1809)، شائع کردہ G. Esquer (1791)، الجزائر ۱۹۱۷ء؛ (۶) L. Rinn: *Le royaume d' alger sous le dernier dey*، الجزائر ۱۹۰۰ء؛ (۷) Vayssette: *Histoire de Constantine sous la domination turque*؛ (۸) J. Deny: *Les registres de solde des janissaires conservés à la Bibliothèque nationale d' Alger*، در *RAfr.*، ۱۹۲۰ء؛ (۹) وہی مصنّف: *Chansons de janissaires d' Alger*، در *Mém. R. Basset*، ۱۹۲۳ء، ۲: ۳۳۳ـ ۱۷۵؛ (۱۰) بگلر بیگوں، پاشاؤں، آغاؤں اور دے یوں کی فہرست کے لیے دیکھیے زامباور (Zambaur)، ص ۸۲ـ ۸۳.

(M. COLOMBE)

### (ج) ۱۸۳۰ء کے بعد

...[یہ حالات تھے، جب فرانسیسی سامراج کے منحوس سائے نے الجزائر کی فضا تاریک کردی۔ اس کے اسباب بے حد عجیب ہیں۔ حکومت فرانس نے ''ڈے آرکی'' (۱۷۹۵ـ ۱۷۹۹ء) کے زمانے میں الجزائر سے گیہوں خریدے تھے، جن کی قیمت ستّر لاکھ فرانک سے زیادہ تھی اور بیس سال سے بھی زیادہ عرصے تک یہ قیمت ادا نہ ہوئی۔ ۱۸۱۹ء میں حکومت الجزائر اور حکومت فرانس کے درمیان معاہدہ ہو گیا کہ واجب الادا رقم قسطوں میں ادا کر دی جائے گی اور ۱۲۳۶ھ/ ۱۸۲۰ـ ۱۸۲۱ء سے قسطیں ادا ہونے لگیں۔ لیکن یہ عہد بھی فرانس نے پورا نہ کیا۔ الجزائر کے حاکم حسین پاشا نے چارلس دہم (۱۸۲۴ـ ۱۸۳۱ء) کے زمانے میں رقم کے متعلّق خط لکھے لیکن کوئی جواب نہ آیا۔ یکم شوال ۱۲۴۳ھ/ ۱۶ اپریل ۱۸۲۸ء کو دوفال (Deval)، قنصل فرانس، تہنیتِ عہد پیش کرنے کی غرض سے حسین پاشا کے پاس پہنچا تو پاشا نے خط کے جواب نہ دینے کی شکایت کی۔ قنصل نے تمام آداب بالائے طاق رکھتے ہوئے کہا: ''ہمارے بادشاہ سلامت اس فرد کو بدون واسطہ مخاطب نہیں کر سکتے جو درجے میں ان سے فروتر ہو''۔ اس پر پاشا کو اتنا غصہ آیا کہ ہاتھ میں جو پنکھا تھا وہ قنصل کے منہ پر دے مارا۔ بس اسی واقعے کو بہانہ بنا کر پہلے فرانسیسی بیڑے کو حکم ملا کہ بندرگاہِ الجزائر کا محاصرہ کر لیا جائے، پھر ۱۸۳۰ء میں باقاعدہ حملہ کر دیا گیا۔ اس اثنا میں ملک کے اندر جا بجا متعدد ریاستیں قائم ہو چکی تھیں اور انھیں قابو میں لانا سہل نہ تھا۔ عین اسی موقع پر سیّد محی الدین الحسنی نے فرانس کے خلاف عَلَم جہاد بلند کر دیا۔ اس تحریک کو سیّد موصوف کے فرزندِ ارجمند ناصر الدین عبدالقادر الحسنی نے سنبھال لیا اور ۱۸۳۲ء سے ۱۸۴۷ء تک فرانس کے خلاف بے پناہ جہاد جاری رکھا، جس نے الجزائر اور امیر عبدالقادر دونوں کو عالمی شہرت کا مرکز بنا دیا۔ دو مرتبہ حکومتِ فرانس نے مجبور ہو کر امیر عبدالقادر سے صلح کی اور دونوں مرتبہ بد عہدی کر کے نئے سرے سے جنگ چھیڑ دی۔ آخر چھوٹے چھوٹے رؤسا کو لالچ دے کر فرانس نے اپنے ساتھ ملا لیا۔ حکومت فرانس کے ایما پر شاہ مراکش نے بھی اپنے ملک کے دروازے امیر عبدالقادر پر بند کر دیے۔ اس طرح مجبور ہو کر ۱۸۴۷ء میں امیر نے اس شرط پر صلح کر لی کہ رئیس کو مع اہل و عیال اسکندریہ جانے کی اجازت دے دی جائے۔ حوالگی کے بعد معاہدے کی صریح خلاف ورزی کرتے ہوئے امیر کو طولون لے گئے اور فرانس میں نظر بند کر دیا۔ ۱۸۵۲ء میں نپولین سوم نے امیر کو رہا کیا اور انھوں نے پہلے بروسہ پھر دمشق میں سکونت اختیار کر لی۔ زندگی کے باقی اوقات وہیں گزار کر مئی ۱۸۸۳ء میں وفات پائی۔

احمد بے نے قسنطینہ میں پاؤں جما لیے تھے اور ۱۸۳۶ء میں ایک فرانسیسی فوج کو اپنے مرکز کے سامنے پس پا کر دیا تھا، لیکن وہ بھی زیادہ عرصے تک مقابلہ نہ کر سکا۔ حکومت فرانس نے ساحلی میدان میں فرانسیسیوں کی بستیاں بسا دیں، جن کی حیثیت فوجی بستیوں یا چوکیوں کی سی تھی۔] ۱۸۴۸ء میں بیہر سی مزدوروں کا ایک ریلا آیا اور انھوں نے یہاں بیالیس بستیاں بسالیں، جس کے بعد ہر قسم کے نئے آباد کار پہنچنے لگے، جنھیں حکومت نے تھوڑی تھوڑی زمینیں معافی پر بھی دیں، لیکن ایسے لوگ بھی تھے جو اپنے وسائل سے کام لے کر آباد ہوتے گئے۔

ملک پر قبضے کا سلسلہ دوسری جمہوریہ (جو شاہ لوئی فلپ کی دست برداری (۱۸۴۸ء) کے بعد قائم ہوئی تھی) اور دوسری بادشاہی (نپولین سوم) کے دور میں جاری رہا، جس کے آغاز میں بلادِ قبائل کے نخلستانوں کو فتح کر لیا گیا۔ الجزائر کو جنوبی خانہ بدوشوں سے محفوظ رکھنے کے لیے اور ریگستان کی تجارتی شاہراہوں پر قبضے کی خاطر بلند میدانوں میں قلعہ بند چوکیاں قائم کی گئیں، اور فوجی دستوں نے صحرائی سرحدوں کی دیکھ بھال شروع کی۔ اس عرصے میں قبیلیہ کے اندر بھی اثر و نفوذ پیدا کر لیا گیا۔ حالانکہ وہ ترکی حکومت کے زمانے میں آزاد رہا تھا، یہ اثر و نفوذ بوجیو (Bugeaud) کی سرکردگی میں دو مہموں اور Saint-Armord اور Randon کی فوجی تاختوں کی بدولت پیدا ہوا، اور اس طرح فرانسیسی اپنی حکومت کا دائرہ بڑھانے اور پھیلانے کے قابل ہو گئے۔ بایں ہمہ مقابلہ ہوتا رہا؛ آخر ۱۸۵۷ء میں Marshal Randon نے انھیں مغلوب کیا۔ فرانس نے الجزائر ہی کو اپنا شہری انتظام اور دستور و رواج قائم رکھنے کی اجازت دی۔ اس کے بعد بھی الجزائر میں وقتاً فوقتاً بغاوتیں ہوتی رہیں؛ مثلاً ۱۸۷۱ء میں جرمنی کے ہاتھوں فرانس نے شکست کھائی۔ قلعہ نشین فوجوں کی تعداد میں کمی واقع ہو گئی، نیز عظیم مقرانی خاندان بے چینی کا شکار تھا۔ قبیلیہ کے دونوں حصے، ضلع الجزائر کے بعض حلقے اور قسنطینہ کا جنوبی حصّہ باغی ہو گئے۔ باغیوں نے فرنگی آبادکاروں کو قتل کیا اور نتیجہ کے لیے خطرے کا باعث بن گئے۔ Admiral de Gueydon نے، جو الجزائر کا گورنر جنرل مقرر ہوا، پھر امن قائم کیا۔ ہنگامہ برپا کرنے والوں پر بھاری تاوان لگایا گیا اور دس لاکھ ایکڑ سے زیادہ اراضی ضبط کر کے [فرنگی] آبادکاری کے لیے مخصوص کر دی گئی۔ ۱۸۸۱ء میں حلقۂ وہران میں ایک خاصی خطرناک بغاوت بوعمامہ کی سرکردگی میں رونما ہوئی۔ اس کے باعث بلند میدانوں کے جنوبی کنارے پر مستقل چوکیاں قائم کی گئیں۔ السطیف (Setif) اور جولما (Cuelma) میں ایک بغاوت ہوئی، جس میں ایک سو کے قریب فرنگی مارے گئے۔ لیکن یہ مختصر زمانے تک رہی اور سختی سے کچل دی گئی (۱۹۴۵ء).

الجزائر کے نظم و نسق اور اس کی آبادکاری نے Bugeaud کے وقت سے کئی مراحل طے کیے ہیں، ہر مرحلے میں بالکل مختلف طریقوں سے کام لیا گیا۔ دوسری جمہوریہ (۱۸۴۸ - ۱۸۵۲ء) میں الجزائریوں کے انجذاب اور فرانسیسیوں کی آبادکاری کا مسلک پسند کیا جاتا رہا۔ تینوں قسمتوں کے غیر عسکری علاقے عسکری ناظموں (Prefects) کی نگرانی میں رکھے گئے، جو آبادکاروں کے انتظام کے ذمّے دار تھے۔ بقیہ علاقے فوجی حکّام سے متعلق اور گورنر جنرل کے ماتحت تھے، جو ''عرب بیورو'' کا رئیس اعلیٰ تھا۔ ویسے آبادی کی حکومت مسلم سرداروں کے ہاتھ میں تھی، جن کے تقرّر اور نگرانی کا کام فوجی حکّام کے حوالے تھا۔ یہ انتظام دوسری بادشاہی (نپولین سوم کی بادشاہی، ۱۸۵۲-۱۸۷۰ء) کے ماتحت قائم رہا۔ Randon کی گورنری کے ماتحت یورپی آبادکاری میں اضافہ ہوا اور ملکی اقتصادیات کا خاکہ مرتّب کیا گیا۔ الجزائر ان اجناسِ خوردنی کا مخزن تصوّر کیا جاتا تھا جو گرم ممالک میں پیدا ہوتی ہیں، لیکن سب سے زیادہ کامیابی جوار کی کاشت میں حاصل ہوئی اور ۱۸۸۱ء تک اسی کو آبادکاروں کی خاص فصل سمجھا جاتا تھا۔ ایک اقتصادی بحران اور آبادکاری کے روز افزوں مطالبات کی وجہ سے حکومت کو از سرِ نو انجذاب کا مسلک اختیار کرنا پڑا۔ آبادکاروں کے مطالبات کا سبب یہ تھا کہ انھیں خسارہ ہو رہا تھا اور ان کی مراعات کا دائرہ بہت محدود تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ چھاؤنیوں کے قیام سے جو اراضی ممکن الحصول ہوئی ہے وہ انھیں مل جائے۔ ۱۸۵۸ء سے ۱۸۶۰ء تک الجزائر پر حکومت کی باگ ڈور وزارتِ مستعمراتِ الجزائر کے ہاتھ میں تھی، جس کا مرکز پیرس تھا۔ پہلے یہ وزارت شہزادہ نپولین (بن شاہنشاہ نپولین سوم) کو تفویض ہوئی، بعد ازاں Comte de Chasseloup-Laubat اس کا ذمّے دار بنا دیا گیا۔ نظم و نسق میں برہمی نے نپولین سوم کو مجبور کیا کہ وہ مارشل پلیسّیر (Pelissier) کے ماتحت ملک از سرِ نو فوجی حکومت کے سپرد کر دے۔ ۱۸۶۴ء میں مؤخّر الذکر کی موت پر مارشل میک ماہوں (Marshal Mac-Mahon) حاکم مقرّر ہوا۔ اس دوران میں نئے آبادکاروں کی مخالفت کے باوجود شاہنشاہ نے الجزائر کو ایک ''عرب مملکت'' بنانے کی کوشش کی۔ اس نے قبائل کی مشترکہ اراضیات کو ۱۸۶۳ء کے مجلسی فیصلے (Senatus Consultum) کے ذریعے محفوظ کر دیا اور ۱۸۶۵ء کے فیصلے سے مسلمانوں کو فرانسیسی قومیت اختیار کرنے کا حق مل گیا.

۱۸۷۰ء میں فرانسیسی آبادکاروں نے شاہی عمّال کو ملک سے خارج کر دیا اور شہر الجزائر کی ''پنچایت'' (commune) کی ایک انقلابی سلطنت قائم کر لی۔ Thiers کے زیر صدارت حکومت نے طے کیا کہ ایک غیر عسکری نظام قائم کیا جائے اور اگرچہ قبل ازیں دو گورنر، یعنی Admiral de Gueydon اور General Chansy، فوجی جماعت سے لیے گئے تھے، دیوانی انتظام کا رقبہ برابر بڑھتا رہا اور ''عرب بیورو'' کی جگہ مخلوط پنچایتیں (commune) قائم ہو گئیں.

الجزائر نے اپنی مکمّل مالی اور انتظامی آزادی ۱۹۰۰ء میں حاصل کر لی۔ گورنر جنرل کے اختیارات میں توسیع کی گئی اور حکومت کا سالانہ میزانیہ آئندہ کے لیے ''مالی مندوبین'' کے مشورے سے منظور ہونے لگا، جو ملک کے مختلف معاشی مفاد کے نمائندے ہوتے تھے۔ الجزائر کو قرضے دینے کا اختیار بھی دیا گیا، تاکہ اپنے صنعتی کارخانوں، بندرگاہوں، سڑکوں، ریلوں اور دریائی بندوں کو ترقی دے سکے۔ اس طرح خوش حالی کے ایک دور کا آغاز ہوا۔ زیادہ مختلف قسموں کی فصلیں کاشت کی جانے لگیں اور زیر کاشت علاقہ بڑھتا گیا۔ فرنگی آبادکاری کو تقویت ہوئی اور زراعت میں سائنسی وسائل استعمال کرنے پر جن اخراجات کی ضرورت پڑی اُن سے ملک کا کردار سرمایہ دارانہ بن گیا، حالانکہ یہ بات انگور، لیموں، سنگترے وغیرہ کی وسیع پیمانے پر کاشت سے قبل مفقود تھی۔ لوہے، جست اور مرکبات فاسفورس (phosphates) کی نئی کانیں دریافت ہوئیں۔ دیسی آبادی بڑھنا شروع ہوئی، جس کے باعث شرح پیدائش میں اضافہ اور شرح اموات میں کمی تھی۔ اقتصادی ترقی بھی خاصی ہوئی، لیکن معاشرتی حکمت عملی کی حقیقت نہ بدلی.

۱۹۳۹-۱۹۴۵ء کی جنگ میں الجزائر نے نمایاں حصّہ لیا۔ ۱۹۴۳ء میں برطانوی اور امریکی فوج کے یہاں اُترنے پر ایک فرانسیسی ''نجات دہندہ'' فوج کی تنظیم کی گئی، جس نے جرمنوں اور اطالوی حملہ آوروں کو تونس سے نکالنے میں مدد دی اور اٹلی کے خلاف معرکہ آرائی اور فرانس کی لڑائی میں شرکت کی۔ اس مشترک کوشش میں مسلمانوں نے جو خدمات انجام دیں اُن کے اعتراف کے طور پر سیاسی نظام میں یہ اصلاح کی گئی کہ مجلس (قوانین) الجزائر وجود میں آئی، جس کا انتخاب عام رائے دہندگی سے ہوتا تھا۔ یہ مسلم اور یورپی دو ایوانوں پر مشتمل تھی، جن کے حقوق مساوی تھے۔ اقتصادی ترقیات کا کام زیادہ وسیع پیمانے پر شروع ہوا۔ مسلمانوں کی تعلیم کے لیے ایک جامع لائحۂ عمل بنایا گیا اور معاشرتی اصلاحات کے نئے دَور کا آغاز ہوا۔

**مآخذ**: (۱) Ch.A.Julien: *Histoire de l'Afrique du Nord*، طبع ثانی، ج ۲، بہ نظر ثانی از R. le Tourneau، پیرس ۱۹۵۳ء؛ (۲) S. Gsell، G. Morçais و G. Yver: *L'Afrique du Nord française dans l'histoire*، لیونز (Lyons) ۱۹۳۷ء؛ (۳) وہی مصنّفین: *Histoire d'Algérie*، طبع پنجم، پیرس ۱۹۲۹ء؛ (۴) A. Benard: *L'Algérie* (فرانسیسی نوآبادیات کی مجموعی تاریخ از G. Hanotaux و H. Martineau)، ج ۲، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۵) Paul Azan: *Conquête et pacification de l'Algérie*، پیرس ۱۹۳۲ء؛ (۶) وہی مصنّف: *Bugeaud et l'Algérie*، پیرس، بدون تاریخ؛ (۷) وہی مصنّف: *L'émir Abd-el-Kader*، پیرس ۱۹۲۴ء؛ (۸) M. Emerit: *L'Algérie a l'époque d'Abd-el-Kader*، پیرس ۱۹۵۱ء؛ (۹) L. de Baudicour: *La Colonization de l'Algérie, ses éléments*، پیرس ۱۸۵۶ء؛ (۱۰) وہی مصنّف: *Histoire de la Colonisation de l'Algérie*، پیرس ۱۸۶۰ء؛ (۱۱) de Peyerimhoff: *Enquêté sur les résultats de la colonisation officielle de 1871 à 1893*، الجزائر ۱۹۰۶ء؛ (۱۲) Schefer: *L'évolution de la colonisation française*، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۱۳) Gaffiot، Godin، Morand، Milliot: *L'Oeuvre législative de la France en Algérie*، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۱۴) Douël: *Un siècle de finances coloniales*، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۱۵) Emerit: *Les Saints-Simoniens en Algérie*، پیرس ۱۹۴۱ء؛ (۱۶) E. F. Gautier: *L'Algérie et la métropole*، پیرس ۱۹۲۰ء؛ (۱۷) Ch. A. Julien: *Documents Afrique du Nord en marche*، پیرس ۱۹۵۲ء؛ (۱۸) *algériens*، نشر کردۂ دفتر گورنر جنرل از ۱۹۴۷ء۔

(M. EMERIT)

[الجزائر اب فرانسیسی قبضے سے نجات حاصل کر چکا ہے اور ایک آزاد اسلامی ملک ہے۔ حصول آزادی کی مختصر تاریخ یہ ہے کہ یکم نومبر ۱۹۵۴ء کو محاذ حریت وطنی (FLN) نے، جس کی تاسیس ۱۵ اگست ۱۹۵۱ء کو ہوئی تھی، فرانسیسی حکومت کے خلاف علانیہ جنگ شروع کر دی اور ستمبر ۱۹۵۸ء میں بمقام قاہرہ ایک آزاد الجزائری حکومت قائم کی گئی، جس کے عارضی صدر فرحت عبّاس مقرر ہوے۔ جب فرانسیسی حکومت انتہائی کوششوں کے باوجود تحریکِ آزادی کو کچلنے میں ناکام رہی تو صدر ڈگال نے فرانس اور الجزائر میں رائے شماری کا فیصلہ کیا۔ یہ رائے شماری ۶ - ۸ جنوری کو عمل میں آئی اور دونوں ملکوں میں لوگوں کی بھاری اکثریت نے الجزائر کی آزادی کے حق میں رائے دی، جس کی بنا پر ڈگال نے آزاد حکومت سے گفت و شنید کر کے جنگ کو ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ لیکن اس فیصلے پر عمل درآمد بہت دیر میں ہو سکا، کیونکہ فرانس اور الجزائر میں ایک دہشت پسند جماعت او اے ایس (OAS) کے نام سے پیدا ہو گئی تھی، جس میں زیادہ تر الجزائر کے فرانسیسی الاصل مستعمرین اور کچھ ڈگال کے مخالف فوجی افسر شامل تھے اور یہ سب نہیں چاہتے تھے کہ الجزائر فرانس کے ہاتھ سے نکل جائے۔ لیکن ڈگال نے ان لوگوں کی سرگرمیوں کو سختی سے دبایا اور اپنے ارادے پر قائم رہا، چنانچہ ۱۸ مارچ ۱۹۶۲ء کو فرانسیسی اور آزاد الجزائری حکومت کے نمائندوں کے درمیان بات چیت شروع ہو گئی۔ اگرچہ او اے ایس (OAS) کے دہشت پسندانہ اقدامات جاری رہے تاہم ۱۷ اپریل ۱۹۶۲ء کو ایک عارضی حکومت عبدالرحمٰن فارس کی صدارت میں بنا دی گئی۔ اب جو معاہدہ طے ہوا اس کی منظوری کے لیے بھی الجزائر اور فرانس میں رائے شماری کی گئی اور زیادہ تر باشندوں نے اس کے حق میں رائے دی۔ ۳ جولائی ۱۹۶۲ء کو صدر ڈگال نے الجزائر کی آزادی کا اعلان کر دیا اور حکومت باشندگانِ الجزائر کو سونپ دی۔ ۲۵ ستمبر کو وہاں کی مجلسِ ملّی کا اجلاس ہوا، جس میں فرحت عبّاس کو صدر اور بن بیلا کو وزیر اعظم منتخب کیا گیا، لیکن ستمبر ۱۹۶۳ء میں جو رائے طلبی ہوئی اس کے نتیجے میں بن بیلا کو نئی عوامی جمہوریۂ الجزائر (Republique Algerienne Democratique et Papulaire) کا صدر منتخب کر لیا گیا۔ ۱۹ جون ۱۹۶۵ء کو ایک فوجی بغاوت کے ذریعے بن بیلا کو معزول کر کے نظر بند کر دیا گیا اور کرنل بو محی الدین نئی فوجی حکومت کا سربراہ مقرر ہوا۔

جمہوریۂ الجزائر کا مجموعی رقبہ دو لاکھ پچانوے ہزار مربع کیلومیٹر سے کچھ زائد ہے اور صحرا کا رقبہ، جو اسی سے متعلق ہے، اکیس لاکھ اکہتّر ہزار آٹھ سو مربع کیلومیٹر ہے۔ یہ کل علاقہ پندرہ صوبوں یا انتظامی حلقوں (departments) میں منقسم ہے، جن میں چھہتّر اضلاع (arondissements) اور چھے سو چونتیس تحصیلیں (communes) ہیں۔ صحرا کے علاقے میں پانچ ضلعے اور سینتالیس تحصیلیں ہیں۔ بڑے شہر الجزائر (صدر مقام)، وہران، قسنطینہ، بونہ، سیدی بولعباس، مُستغانم، السطیف، تلمسان، فلپو یل، بلیدہ، بجایہ اور کولم بشار (Colomb Bechar) ہیں۔ آبادی بیشتر مسلمان ہے، لیکن کچھ عیسائی اور خاصی تعداد میں (ڈیڑھ لاکھ) یہودی بھی موجود ہیں].

## (ج) آبادی

اعداد و شمار: الجزائر کی کل آبادی [اقوامِ متحدہ کے اندازے کے مطابق ایک کروڑ سات لاکھ چوراسی ہزار تھی۔ بانوے فی صد آبادی مسلمانوں پر مشتمل

ہے۔ آزادی سے قبل اہل یورپ کی تعداد دس لاکھ کے قریب تھی، جن میں بیشتر فرانسیسی تھے۔ تقریباً پانچ لاکھ الجزائری، جو ترکِ وطن کر گئے تھے، اب واپس آ رہے ہیں۔ دوسری طرف فرانسیسی آبادکار خاصی تعداد میں ملک چھوڑ رہے ہیں۔ پچھتر فی صد سے زیادہ یورپی باشندے شہروں میں رہتے ہیں۔ ان کی دیہاتی آبادی زیادہ تر علاقہ تلّ میں ہے، بالخصوص اُن اضلاع میں جہاں انگور زیادہ پیدا ہوتا ہے اور تجارت کی غرض سے باغات لگائے گئے ہیں۔ قسمت وہران کے فرانسیسی آبادکار زیادہ تر ہسپانوی نسل سے ہیں۔

مسلمانوں کی اکثریت دیہات میں رہتی ہے، اور شہروں کی طرف ان کا نقل مکان حال کا واقعہ ہے۔ آج کل مسلم آبادی کا پانچواں حصّہ شہروں میں آباد ہے۔ بڑے بڑے شہروں کی آبادی (۱۹۶۰ء میں) حسب ذیل تھی:

الجزائر (آٹھ لاکھ چوراسی ہزار)، وہران (ترانوے ہزار)، قسنطینہ (دو لاکھ تینیس ہزار)، بونہ (ایک لاکھ چونسٹھ ہزار)، سیدی بالعباس (ایک لاکھ پانچ ہزار)، مستغانم (انہتر ہزار)، السطیف (چورانوے ہزار)، تلمسان (تراسی ہزار)، فلپویل (اٹھاسی ہزار)، بلیدہ (ترانوے ہزار)، بجایہ (تریسٹھ ہزار) کولم بشار (ستائیس ہزار)۔

انتظامی حلقوں کی آبادی اور رقبہ حسب ذیل ہے (۱۹۶۳ء):

| حلقہ | رقبہ (مربع کیلومیٹر) | آبادی |
|---|---|---|
| الجزائر | ۳۳۹۳ | ۱۲۰۷۸۰۰ |
| قبیلۃ الکبرٰی | ۵۸۰۶ | ۸۰۷۴۰۰ |
| اورلنیز ویل | ۱۲۲۵۷ | ۷۲۷۸۰۰ |
| تتری (Titteri) | ۵۰۳۳۱ | ۸۰۹۱۰۰ |
| وہران | ۱۶۴۳۸ | ۷۰۶۲۰۰ |
| تلمسان | ۸۱۰۰ | ۳۸۳۸۰۰ |
| مستغانم | ۱۱۴۳۲ | ۷۰۲۰۰۰ |
| تیارت | ۲۵۹۹۷ | ۲۰۳۰۰۰ |
| قسنطینہ | ۱۹۸۹۹ | ۱۴۴۸۷۰۰ |
| بونہ | ۲۵۳۶۷ | ۷۴۹۹۰۰ |
| السطیف | ۱۷۴۰۵ | ۱۱۵۶۷۰۰ |
| اوراس | ۳۸۴۹۴ | ۶۰۷۸۰۰ |
| صیدا | ۶۰۱۱۴ | ۲۰۳۰۰۰ |
| ''نخلستان'' | ۱۳۰۱۵۶۱ | ۴۴۲۰۰۰ |
| ''صحرا'' | ۷۷۹۷۹۷ | ۱۷۰۶۰۰ |
| **میزان** | ۲۴۶۶۸۳۸ | ۱۰۴۵۳۶۰۰ |

تلّ اطلس سب سے زیادہ گنجان آباد ہے، جہاں اوسط آبادی فی مربع کیلومیٹر تیس سے ساٹھ نفوس تک ہے۔ تیزی ویزو میں یہ اوسط ایک سو چودہ تک پہنچ گئی ہے۔ ریگستانوں میں ایک سے بھی کم ہے۔

**مآخذ:** (۱) *Statesman's Year Book*، برائے ۱۹۶۶ - ۱۹۶۷ء، ص ۸۰۰، ۸۰۱؛ (۲) *World Muslim Gazetteer*، ص ۵۷ ببعد]۔

**اصل و نسل:** الجزائر کی مسلم آبادی یعنی بربر [رک بآں] سفید نسل سے ہیں، تاہم ان کے جسمانی خال و خد مختلف ہیں اور بظاہر زمانۂ قدیم سے ایسے ہی رہے ہیں۔ صدہا سال سے کوئی اجنبی قوم بڑی تعداد میں یہاں داخل نہیں ہوئی۔ صرف چند مستثنیات ہیں اور ان کی تعداد بھی کچھ زیادہ نہیں، مثلاً عرب، جو خاص علاقوں میں آباد ہوے یا بحیرۂ روم کے ممالک سے مختلف عناصر آئے اور شہروں میں بس گئے یا سب سے آخر میں اندلسی مسلمان یا ترک یا اہل یورپ آئے۔ آبادی کا بیشتر حصّہ اپنے آپ کو عربی النسل کہتا ہے، ان کے اخلاف، جنھوں نے الجزائر کی عورتوں سے شادی کر لی، اپنے کو قل اوغلو (القلغلی) کہتے ہیں۔ زیادہ قدیم شہریوں کی نسل میں بہت اختلاط ہو چکا ہے، تاہم وہ اپنے آپ کو فخریہ طور پر حضری کہتے ہیں۔ ایک اَور گروہ ازرہ مشیخت اپنے آپ کو ''اندلسی'' کہتا ہے، تاہم بیشتر آبادی نسل کے لحاظ سے بہت کم بدلی اور بربر ہی رہی۔ صحرائی نخلستانوں میں سیاہ فام حراطین (دیکھیے حرطانی) زمین کاشت کرتے ہیں اور سودان کی سیاہ فام قوموں کے لوگ عرصے تک شہروں میں غلاموں کے طور پر بیچے جاتے رہے۔

انتیس فی صد مسلمانانِ الجزائر ابھی تک بربری زبان بولتے ہیں۔ ان میں بیشتر شاویہ (Chaouia) ہیں، جو کوہ اور اس سے دور دور تک منتشر ہیں، اور جیجلی کے مغرب کے قبائل، ان کے علاوہ تنیس اور شرشال کے درمیانی پہاڑوں کے مناصِر ہیں۔ اور دیگر چھوٹے چھوٹے گروہ، جو اَطلَسِ متیجہ، وَنشریس، جبالِ تلمسان اور جنوب میں جبالِ کسور [= قصور] میں آباد ہیں۔ صحراے اعظم میں بربری زبان طوارق (Tuareg) [رک بآں] اور مزابی (Mzabites) [رک بآں] بولتے ہیں اور اسی طرح سوَارہ (Saoura)، غُرارہ (Gourara)، وَرغلہ (Wargla) اور وادی رِیغ (Oved Righ) کے کچھ کسوریوں کی زبان بھی بربری ہے۔ بربری بولیاں ہر ضلع میں بدلتی جاتی ہیں، انھیں ادبی زبان کی حیثیت حاصل نہیں۔ بربری زبان لکھی بھی نہیں جاتی اور اس کا ادب صرف زبانی منتقل ہوتا ہے۔ گیارھویں صدی عیسوی کے بعد سے عربی زبان کی اشاعت بجاے شہروں کے زیادہ تر خانہ بدوشوں کے ذریعے ہوئی۔ عربوں کی مقامی بولیاں مشرقی بلاد القبائل اور ترارہ کے شہروں تک محدود ہیں، باقی ہر جگہ بدوی بولیوں نے بربری کو پیچھے دھکیل دیا ہے۔

عربوں نے اس طریق پر الجزائر کی اکہتر فی صد آبادی کو ایسی زبانیں سکھا دیں جو ان کی اپنی زبان سے مشتق ہیں اور رفتہ رفتہ ان سب کو مسلمان بنا لیا۔ الجزائر میں جو فقہ رائج ہے وہ مالکی ہے، البتہ الجزائر اور تلمسان کے ترکی النسل لوگوں میں سے بعض حنفی فقہ کے پیرو ہیں۔ اباضی فرقے کے خوارج کی ایک الگ جماعت ہے۔

شمالی افریقہ میں مذہبی سلسلوں اور اولیا یا مرابطین کا ارتقا ہوا۔ ان مذہبی سلسلوں نے ایک موقع پر سیاسی امور میں نمایاں حصہ لیا اور جہاں قانون ونظم کے قدم پوری طرح جمے نہ تھے وہاں ان صوفی سلسلوں کا اخلاقی اثر ورسوخ کارفرما رہا، تاہم ان کی یہ اہمیّت اب بہت کم ہوگئی ہے، ان کے تعلقات مجموعی طور پر فرانسیسی حکام سے اچھے تھے، لیکن شہری اور قصباتی لوگ ان پر بہت نکتہ چینی کرتے ہیں۔ ان کے مریدوں کی صحیح تعداد بتانا ممکن نہیں (اڑھائی لاکھ سے ساڑھے چار لاکھ تک؟)۔ ان میں سب سے مشہور سلسلہ رحمانیہ ہے، جس میں نصف سے زیادہ اخوان شامل ہیں، خصوصًا مشرقی الجزائر میں۔ اس کے بعد سلسلۂ طیبیّہ، جو اب تک وہران میں سرگرم عمل ہے، پھر شاذلیّہ ہے، جس کے متّبعین زیادہ تر قسمت الجزائر کے باشندے ہیں، تجانیّہ (قسمت قسنطینہ) میں، اور آخر میں قادریّہ۔ کچھ درقاوہ وہران میں اور عساوہ اور عمّاریہ قسنطینہ میں پائے جاتے ہیں (قب مقالات جوان سلسلوں پر ہیں)۔

مرابطین اور اولیا (قب ولی) کے لیے ضروری نہیں کہ وہ کسی خاص سلسلے کے فرد ہوں۔ گزشتہ زمانے میں ان میں سے بعض بہت زیادہ اخلاقی اور سیاسی اقتدار رکھتے تھے، خصوصًا مغربی الجزائر میں، جہاں بہت سے مرابط خاندان یا قبیلے آج تک موجود ہیں، جیسے اولاد سیدی شیخ، جنوبی وہران میں۔ ان میں سے بعض اپنا نسب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے ملاتے ہیں (بہ وساطتِ حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ)۔ یہ شرفا (Chorfa) کہلاتے ہیں (قب شریف)۔ اکثر کی بابت کہا جاتا ہے کہ وہ ازمنۂ وسطیٰ کے اواخر میں اور اس کے بعد مراکش اور سَاقِیَۃِ الحَمْرَاء (Rio de Oro) سے آئے تھے، لیکن ان میں سے زیادہ تر ملک کے مقامی باشندے سمجھے جاتے ہیں۔ جو بھی ''برکت'' ان کے پاس ہو اس کی وارث اولاد سمجھی جاتی ہے... مرابطین اور درویشوں کے طریق میں بعض اوقات غیر مسلم معتقدین بھی شامل ہوتے رہے ہیں۔ ان کی مذہبی رسوم میں زمانۂ جاہلیت کے بعض طور طریقے باقی ہیں، جیسے جادو اور ٹوٹکا، نظر بد (عین الکمال) کا عقیدہ، اور اسی طرح زراعت سے متعلق متفرّق رسوم۔ ایسی غیر شرعی رسوم اب تک بعض دیہاتی اضلاع میں پائی جاتی ہیں، بالخصوص عورتوں میں۔

دوسرے مقامات کی طرح اسلام الجزائر میں بھی معاشرتی زندگی کے اندر سرایت کر گیا ہے۔ اگرچہ مغرب کے قبیلیہ اور وہاں کے باشندے، نیز صحرائے اعظم کے طوارق (Tuareg) ان طور طریقوں پر قائم ہیں جو شریعت اسلامی کے رہینِ منّت نہیں، تاہم الجزائر کے مقامی باشندوں کی بڑی اکثریت کی خانگی زندگی شریعت اسلامیہ ہی سے مطابقت رکھتی ہے، خصوصیت سے قانون وراثت میں اور شخصی مراتب میں بھی اسی کا خیال رکھا جاتا ہے۔ اگرچہ تعدُّدِ ازواج جائز ہے، لیکن درحقیقت عام طور پر رائج نہیں، خصوصًا شہروں میں۔ مالکی قانون کی رو سے بچوں کی شادی کی ممانعت نہیں اور کم سن لڑکیوں سے اس شادی کے لیے رضامندی لینا ضروری نہیں جو باپ نے طے کر دی ہو۔ شوہر اپنی بیویوں کو کسی خاص رسمی کارروائی یا ہرجانے کے بغیر طلاق دے سکتے ہیں۔ الجزائر کے قانونِ کاشت کاری میں فرانسیسی قانون کے زیرِ اثر ایک بنیادی تبدیلی رونما ہوگئی ہے۔

زندگی کے طریقے: معاشرتی زندگی اور معاشی سرگرمیاں آبادی کے مختلف عناصر کے طریق زندگی سے وابستہ ہیں۔

جو قبائل گیاہی میدانوں اور ریگستان میں رہتے ہیں اور گڈریوں پر مشتمل ہیں، یعنی بھیڑ، بکری، اونٹ اور گھوڑے پالتے ہیں، وہ اب تک کم وبیش خانہ بدوش ہیں۔ طوارق اور شعَانبَہ کو چھوڑ کر، جو خالص صحرائی ہیں (قب الصحراء) صرف اُنھیں قبائل کا ذکر کیا جائے گا جو ریگستان اور خاص الجزائر کے درمیان گھومتے پھرتے ہیں۔ اُن میں سے بعض ابھی تک گرمی کا موسم تلّ میں گزارتے ہیں۔ علاقۂ الاغواط کے الارباع (Laârba) اور وارقلہ (Wargla) کے قرب وجوار کے قریب قریب سبھی سید عتبہ (Said Atba) اپنی طرزِ معاشرت میں صرف چرواہے ہیں اور موسم گرما سرسون (Serson) اور وَنْشَرِیس کی جنوبی ڈھلانوں پر بسر کرتے ہیں۔ علاقۂ تقرت (Touggourt) کے خانہ بدوش، جو نخلستانوں کے مالک ہیں اور ان کے پاس مویشیوں کے گلّے کم ہیں، گرمی کا زمانہ قسنطینہ کے کشادہ میدانوں میں گزارتے ہیں۔ ان میں اولاد جِدی (ouled Djedi) اور اولاد جدی (oued Djedi) کے بوعاضد (Bouagzid)، بِسْکُرَۃ کے ماتحت علاقے کے عرب شَرَاقہ (Cheraga)، العَمُور اور اولاد سیدی سلاح (ouled sidi Salah)، جو بِسْکُرَۃ کے علاقے میں رہتے ہیں، اور تقرت (Touggourt) کے ماتحت ضلع کے عرب غرابہ اور اولاد مولد (ouled Moulet)، سب شامل ہیں۔ دوسرے قبائل، جو صحرائی دامنِ کوہ کی وادیوں میں رہتے ہیں، کچھ غلّہ بوتے ہیں، مویشی چراتے ہیں اور اپنے گلّوں کے ساتھ موسم گرما صحرا کے اطلس میں بسر کرتے ہیں، مثلًا اولاد سیدی شیخ اور جنوب میں اولاد نائل اور مشرق میں نَمَمچہ (Nememcha)۔

گیاہی میدان اُن لوگوں کا علاقہ ہیں جو نیم خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ یہ سال میں چھے سے آٹھ مہینے تک اپنے جَو اور گیہوں کے کھیتوں کے قریب اور سردی کا موسم اپنی چراگاہوں میں بسر کرتے ہیں۔ عمور اور اولاد نائل، جو شمالی حصے میں آباد ہیں، اطلس صحرائی کی جنوبی وادیوں اور پہاڑیوں کی ڈھلانوں کی چراگاہوں اور گیاہی میدانوں کے نشیب وفراز کو استعمال کرتے اور موسمِ گرما اطلس میں گزارتے ہیں۔ بلند گیاہی میدانوں کے باشندوں کی زندگیاں کسی قدر خانہ بدوشی کی ہیں۔ وہ غلّے بھی بوتے اور چارہ بھی جمع کرتے ہیں۔ وہ گرمی کا موسم اپنے مویشیوں کے ساتھ تلّ اطلس کی جنوبی ڈھلانوں پر گزارتے ہیں۔ ہمیان (Hamian)، جو مغرب میں ہیں، سابقہ شتر سوار خانہ بدوش ہیں۔ حُضنہ کے قبائل کے پاس گھاس چارہ نہیں ہوتا اس لیے وہ موسم گرما میں اپنے مویشی کے ساتھ مزدوری کے لیے قسنطینہ کے بلند میدانوں کی طرف چلے جاتے ہیں۔

گھوڑے پہلے لڑائیوں میں استعمال ہوتے تھے۔ ان کی پرورش اب کمی پر

ہے۔ یہی حال اونٹ کا ہے، جو بوجھ اٹھانے اور تجارتی مال لانے لے جانے کے لیے استعمال ہوتے تھے، کیونکہ اب اُن کا مقابلہ سڑک اور ریل سے آپڑا ہے۔ بھیڑوں کی نگاہ داشت ۱۸۸۰ء سے ۱۹۲۰ء تک ترقی پذیر رہی، لیکن اب اس کی جگہ غلّے کی کاشت لے رہی ہے۔ قابلِ کاشت اراضی کی اجتماعی ملکیت بدل کر خاندانی ملکیت میں بلکہ ذاتی ملکیت میں منتقل ہو رہی ہے۔ خیمے، جو بھیڑ اور اونٹ کی اُون سے تیار کیے جاتے تھے اور پہلے ان کے جُھنڈ کے جُھنڈ (دوار (douars =) دَور، دوائر) یک جا ہو جاتے تھے، اب کم ہوتے جاتے ہیں۔ اب انھیں صرف عارضی طور پر نیم خانہ بدوش لوگ استعمال کرتے ہیں، جو سردی کا زمانہ جھونپڑوں یا مکانوں میں بسر کرتے ہیں۔ اقتصادی اور معاشرتی وحدت، جو خانہ بدوشوں میں قبیلے یا اس کی شاخ (شعب) پر موقوف تھی، ان نیم خانہ بدوش لوگوں میں خورد تر شاخ پر مبنی ہے بلکہ حقیقۃً آبائی خاندان پر موقوف رہ گئی ہے۔

پہاڑوں کے بڑے بڑے تودوں پر جو لوگ آباد ہیں وہ ابھی تک بربری بولیوں اور رسم و رواج کے پابند ہیں، لیکن اُن کا طریقِ زندگی مقامی حالات پر مبنی ہے۔ کوہستان اور اس شاویّہ کا گڑھ ہے، جو کاشت کاری بھی کرتے ہیں اور بھیڑ بکریاں بھی چراتے ہیں۔ اُن کے طبق برطبق کھیتوں میں، جن میں بالعموم آب یاری کی جاتی ہے، غلّہ ہو جاتا ہے اور بلندی کی مناسبت سے کھجوریں، انجیر، خُوبانی اور اخروٹ پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ لوگ زیادہ تر دیہات میں رہتے ہیں مگر سردی میں نقلِ مقام کر جاتے ہیں یا ایک حد تک نیم خانہ بدوشی کی زندگی اختیار کر کے شمالی اور جنوبی میدانوں میں پھرتے رہتے ہیں۔ وہ موسم گرما اُونچی چراگاہوں میں گلّہ بان گروہوں کے ساتھ بسر کرتے ہیں۔ اُن کے بلند مواضعات، جن کے اُوپر غلّے کے کھتّوں کے حصار بنے ہوتے ہیں (قب اغادیر Agadir)، ابھی تک ''جماعۃ'' یعنی پنچایت کے پورے اختیار میں ہیں۔ قبائلیوں میں محض وہ جو صرف مغرب کے ہیں (جُرجُرہ، سُمّان (Soumman)، بابُور، اغرغر Guergour) اپنی روایتی بولی اور رسوم پر قائم ہیں۔ اُن کے طبق وار کھیتوں میں زیادہ تر زیتون اور انجیر کے درخت ہوتے ہیں۔ ان لوگوں کے پاس غلّے اور مویشی کی کمی ہے۔ چونکہ ان کے پاس رہنے کی جگہ کم ہے اس لیے وہ کثیر تعداد میں نقلِ مکان کر رہے ہیں، بالخصوص ... شہروں کی طرف۔ گاؤں (''taddart'')، خواہ اس کے محلّے (خرّوبہ) یک جا ہوں یا منقسم و منتشر، اقتصادی، تمدنی اور سیاسی وحدت بناتا ہے۔ جماعۃ نے اپنا روایتی اقتدار جُرجُرہ کے بلاد القبائل میں قائم رکھا ہے۔ مشرق کے قبائل پر عربیت غالب ہے۔ اپنے علاقۂ بونہ کے غیر قبائلی ہمسایوں کی طرح وہ بڑے بڑے صاف کردہ علاقوں میں رہتے ہیں، جہاں جَو، جُوار، سُرغُم اور کچھ تھوڑے بہت پھل دار درخت کاشت کرتے ہیں، مویشی، بھیڑیں وغیرہ پالتے ہیں اور جنگلوں میں زیادہ تر کارک (cork) اتارنے کا کام کرتے ہیں۔ اُن کے ہمسایوں کے جھونپڑے شاخوں سے بنے ہوتے ہیں۔ خود وہ گھروں میں رہتے ہیں، جو چھوٹے دیہات کی صورت میں یک جا ہوتے ہیں۔ اب یہ بڑی تعداد میں نقلِ مکان کر رہے ہیں۔

مغربی الجزائر میں بنی مناصر (بربری بولنے والے) اور تِرارہ (جو عرب بن گئے ہیں) کی طرز معاشرت مغربی بلاد القبائل کی سی ہے۔ وَنْشَریس کی اُونچی وادیوں اور وہران کی سطوح مرتفع کے باشندے ایک وقت میں قریب قریب سب کے سب نیم خانہ بدوش تھے، اب اُن کے پاس معدودے چند خیمے رہ گئے ہیں۔

تلّ کے زرخیز میدانوں اور پہاڑوں کی صورت بہت کچھ بدل گئی ہے۔ پہلے خانہ بدوش اور پہاڑ کے رہنے والے دونوں انھیں للچائی ہوئی نظروں سے دیکھتے تھے اور ان کے لیے باعثِ خطر تھے؛ دوسری طرف خیموں اور چھپروں کے رہنے والے ان زمینوں سے پورا فائدہ نہیں اٹھاتے تھے بلکہ صِرف غلّے کی کاشت اور بڑے پیمانے پر مویشی کی پرورش سے روزی پیدا کر لیتے تھے۔ نو آبادیوں کے گنجان رقبوں میں کچھ لوگ، جو پہلے فلّاح تھے، اب زراعتی مزدور بن گئے ہیں اور بعض نے پیشِ نظر مثالوں سے سبق حاصل کیا ہے، چنانچہ مقامی باشندوں نے، جن کی تعداد بہت زیادہ بڑھ گئی ہے، اب غلّے کی کاشت کے لیے خاصا زراعتی رقبہ وقف کر دیا ہے اور اس غرض سے مویشی کی پرورش میں کمی کر دی ہے۔ پُرانے نیم خانہ بدوش قبائل، جو قسنطینہ کے بلند میدانوں میں رہتے ہیں، اب زمینوں سے وابستہ ہو گئے ہیں۔ قبائلی تعلقات بُھلا دیے گئے ہیں۔ سابقہ معاشرت میں شکست و ریخت ہو رہی ہے، لیکن جائداد کی ذاتی ملکیت اب بھی اکثر خاندان ہی میں مرکوز سمجھی جاتی ہے۔ فرانسیسی تعلیم، فوجی خدمت اور [الجزائر کے] شہروں اور فرانس کی طرف عارضی نقلِ مکان سے انفرادیت اور کنبے کی خود اختیاری کو تقویت ملتی رہی ہے۔

شہروں میں انفرادیت زور پکڑ رہی ہے۔ اگرچہ اس سے اُن افراد کے اتحاد میں جو ایک نسل سے ہیں کوئی فرق نہیں پڑا۔ الجزائر کے پُرانے شہروں (تلمسان، شہر الجزائر) کے متوسط طبقے میں، جو جزوی طور پر تُرک ہے، دیہات سے آنے والوں کی بدولت بڑی حد تک جان پڑ گئی؛ صنعت پیشہ لوگ رفتہ رفتہ غائب ہو گئے ہیں۔ پُرانے اور نئے دونوں طرح کے شہروں میں اب ترقی پذیر اور متموّل زمینداروں کا ایک متوسط الحال طبقہ موجود ہے، کچھ کاروباری لوگ ہیں اور کچھ درمیانی درجے کے سرکاری ملازمین۔ ان کے علاوہ علمی اور ادبی پیشوں کے لوگ اور مختلف قسم کے ملازمین، نیز ادنیٰ طبقے کے لوگوں کی ایک بڑی جماعت ہے، جس پر دیہات سے ایسے آنے والوں کی کثیر تعداد کا بوجھ پڑ گیا ہے۔ ان کے پاس ہاتھ سے کام کرنے کا کوئی ہنر نہیں اور آگے چل کر وہ بہت معمولی مزدور بن سکیں گے۔

اقتصادیات: الجزائر کی اقتصادیات پر اب بھی دیسی آبادی ہی غالب عامل ہے، تین چوتھائی زمین اُن کے زیر کاشت ہے، جس میں وہ تقریباً تمام تر جَو اور گیہوں بوتے ہیں۔ زیتون کے بار آور درختوں نیز دالوں اور تمباکو پیدا کرنے والی زمین کا دو تہائی حصّہ بھی انھیں کے پاس ہے۔ چھیانوے فی صد کھجوروں کے درخت اور قریب قریب تمام انجیر کے درخت اُن کی ملکیت ہیں۔ پچانوے فی صد بھیڑیں اور بکریاں بھی اُن کی ہیں۔ دوسری طرف [یورپی] آبادکار تقریباً محض انگور کی کاشت کرتے ہیں اور آغاز موسم میں ترکاریاں اور لیموں کی قسم کے پھل بھی اُگاتے

ہیں۔ ایک بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ مقامی مزارعین کی پیداوار کی مقدار کیسے بڑھائی جائے، جو ابھی مجموعی طور پر بہت کم ہے، اور مویشیوں کی نسل کو کس طرح بہتر بنایا جائے۔ ہسپانوی اور اطالوی نسل کے فرانسیسیوں نے الجزائر کے کچھ لوگوں کو ماہی گیری کی تعلیم دی ہے۔ دیسی باشندے کانوں میں (لوہے اور فاسفورس کے مرکبات بالخصوص سیسے اور جست کے) صرف مزدوروں کا کام کرتے ہیں یا چند ادنیٰ جگہوں پر مامور ہیں، لیکن حمل و نقل کے کاموں میں وہ بڑی تعداد میں ملازم ہیں۔ حالیہ کوششوں کے باوجود صنعت و حرفت ابھی تک پس ماندہ ہے۔ کارخانوں کے لیے ان لوگوں میں سے مزدور تو بہت سے مل جاتے ہیں، لیکن ماہر کاری گر یا کاملِ فن بہ مشکل ہی ملتا ہے۔ فرانس کے صنعتی شہروں اور بندرگاہوں میں تھوڑے عرصے کے لیے منتقل ہو جانا بھی ملک میں دولت کی درآمد کا ایک ذریعہ رہا ہے۔

**مآخذ:** (۱) الجزائر سے متعلّق عام اعداد و شمار: *Résultats staistiques du dénombrement de la population effectué le 31 October,1948* اور (۲) *Annuaire statistique de l' Algérie*؛ (۳) M. Eisenbeth: *Les Juifs de l' Afrique du Nord*، ۱۹۳۶ء؛ (۴) A. Basset: *La langue berbère*، در *Handbook of African languages*، ج ۱، ۱۹۵۲ء؛ (۵) W. Marçais: *Comment l' Afrique du Nord a été*، در *Ann. de l' Institut d' Études orientale* الجزائر ۱۹۳۸ء؛ (۶) J. Cantineau: *Parlers arabes du départment d' Alger ... de Constantine ... d' Oran*، در *RAfr.*، ۱۹۳۷ء، ۱۹۳۸ء و ۱۹۴۰ء؛ (۷) G. H. Bousquet: *L' Islam maghrébin*، ۱۹۴۶ء؛ (۸) E. Doutté: *Les marabouts*، در *RHR*، ۱۸۹۹-۱۹۰۰ء؛ (۹) وہی مصنّف: *Magie et religion dans l' Afrique du Nord*، ۱۹۰۹ء؛ (۱۰) Dupont و Coppolani: *Les confréries religieuses musulmanes*، ۱۸۹۷ء؛ (۱۱) A. Bel: *Le religion musalmane en Berberie*، ج ۱، ۱۹۳۸ء؛ معاشرت سے متعلّق، علاوہ عمومی تصانیف کے: (۱۲) A. Bernard اور N. Lacroix: *L' évolution du nomadisme en Algérie*، ۱۹۰۶ء؛ (۱۳) L. Lehuraux: *Le nomadisme et la colonisation*، ۱۹۳۱ء؛ (۱۴) وہی مصنّف: *Où va le nomadisme?*، ۱۹۴۸ء؛ (۱۵) *Travaux de l' Institut de Recherches sahariennes*، الجزائر، از ۱۹۴۲ء؛ (۱۶) J. Despois: *Le Hodna*، ۱۹۵۳ء؛ (۱۷) E. Masqueray: *'Formation des cités chez les Mono-*؛ (۱۸) De Lartigue: *sédentaires de l' Algérie*، ۱۸۸۶ء؛ (۱۹) Fr. Stuhlmann: *Ein Kult-graphie de l' Aurès*، ۱۹۳۴ء؛ (۲۰) M. *urgeschichtlicher Ausflug in den Aurés*، ۱۹۱۲ء؛ (۲۱) A. Gaudry: *La femme chaouia de l' Aurés*، ۱۹۲۸ء؛ (۲۲) R. Tinthoin: *Kabyles Colonisation et évolution des genres de vie dans la région O. d' Oran*، ۱۹۴۷ء؛ (۲۳) مقالات در *RAfr.* و *Bull. de la Société de géog. d' Alger* (۲۴) *Bull. de la Société de géogr. et d' archéol . d' Oran*؛ (۲۵) R. Lespès: *Alger*، ۱۹۳۰ء و (۲۶) *Oran*، ۱۹۳۸ء؛ (۲۷) L. Muracciole: *'L' émigration algérienne Indu-*...؛ (۲۸) G. Leduc: *strialisation de l' Afrique du Nord*، ۱۹۵۰ء؛ ۱۹۵۲ء۔

(د) ادارے

الجزائر ۷ ۱۲ اکتوبر ۱۹۴۶ء کے دستور کی تصریح کے مطابق مملکت متحدۂ فرانس (French Union) کا ایک جزو بنا۔ آئین مذکور میں الجزائر کا ایک خاص مقام رکھا گیا، جس کی وضاحت ۲۰ ستمبر ۱۹۴۷ء کے قانون میں کی گئی، اسے آئینِ الجزائر (Statute) کہتے تھے۔ گورنر الجزائر کا حاکم اعلیٰ قرار پایا، جس کے وسیع اختیارات تھے، باشندوں کی نمائندگی کے لیے ایک منتخب ایوان (اسمبلی) مقرر ہوا، جسے نہ صرف مالی اختیارات حاصل تھے، جیسے پہلے ان مندوبین مالی کو حاصل تھے جن کی جگہ اس ایوان نے لے لی، بلکہ قوانین کو احوال ملک کے مطابق بنانا بھی تھا۔

شخصی حیثیت کی تعیین اس سے قبل ۷ مئی ۱۹۴۶ء کے قانون سے کی جا چکی تھی، جو بالکل نیا قانون تھا اور اپنے وضع کنندہ Lamine-Gueye کے نام سے موسوم ہوا۔ اس کے مطابق تمام باشندگانِ الجزائر کے حقوق مساوی تسلیم کیے گئے اور اعلان کیا گیا: ''الجزائر کے انتظامی حلقے کی تمام رعایا، جو فرانسیسی قومیت رکھتی ہے، پیدائش، نسل، زبان اور مذہب کے امتیازات سے قطع نظر ان تمام حقوق سے بہرہ مند ہوگی جو فرانسیسی شہریوں کو حاصل ہیں اور اس پر ویسے ہی واجبات عائد ہوتے ہیں''، لیکن یورپی باشندوں کے دوش بدوش، جو بیشتر فرانسیسی ہیں، بڑی اکثریت مسلمانوں کی آباد ہے، جو نجی معاشرت میں شریعت اسلامی کے پابند ہیں، اس لیے یہ بھی واضح کر دیا گیا کہ ''جو لوگ فرانسیسی شہریت نہیں رکھتے اپنی شخصی حیثیت اس وقت تک قائم رکھنے کے مجاز ہوں گے جب تک وہ خود اسے ترک نہ کر دیں''۔ فرانسیسی شہریت رکھنے والے وہ لوگ تھے جو فرانس میں پیدا ہوئے یا وہ یہودی تھے جو الجزائر میں پیدا ہوئے اور جن کی یہ حیثیت [فرانس کے یہودی قانون دان] Cremieux کے ۲۴ اکتوبر ۱۸۷۰ء کے فیصلے سے قائم ہوئی تھی یا ایسے چند مسلمان جنھوں نے ان سہولتوں کی بنا پر جو ۱۲ جولائی ۱۸۶۵ء کی مجلس شوریٰ (Senatus Consultum) کے اور ۴ فروری ۱۹۱۹ء کے قانون کی رُو سے مہیا کی گئیں درخواست دے کر فرانسیسی شہریت حاصل کر لی، اور آخر میں فرانس کے اندر متوطّن (Naturalized) غیر ملکی (خاص طور پر حسب منشاء قانون مجریہ ۲۶ جون ۱۸۸۹ء) مقامی حیثیتِ عرفی رکھنے والے باقی ماندہ شہری سب مسلمان تھے۔ ان کے لیے حسب ذیل معاملات بدستور شریعت اسلامی کے تابع رکھے گئے (اور کچھ بربری بولنے والے علاقوں میں رواج کے): ''شادی، اختیار (= ولایت) نکاح، شادی شدہ عورتوں کے حقوق، طلاق، براءت، الحاق، اختیاراتِ پدری، صغر سنی، بلوغ، جائداد پر تصرّف سے محروم کرنا، اعتاق اور تولیت'' (J. Lambert)۔ غیر ملکیوں کے لیے عموماً الجزائر میں ویسے ہی قواعد مقرر تھے جو فرانس میں نافذ تھے۔

غیر ملکی مسلمان، جو بیشتر تونس اور مراکش کے باشندے ہیں، بعض معاملات، مثلاً عدالت، میں وہی حیثیت عرفی رکھتے تھے جو الجزائر کے مسلمانوں کی تھی۔

[حصول آزادی کے بعد ۸ ستمبر ۱۹۶۳ء کو جمہوریۂ الجزائر کا نیا آئین منظور ہوا، جس کی رُو سے اسلام ملک کا سرکاری مذہب اور عربی سرکاری زبان قرار پائی]۔

نظام سیاسی: [آزادی سے قبل] گورنر جنرل پورے الجزائر میں حکومت جمہوریۂ فرانس کی نیابت کرتا اور الجزائر میں رہتا تھا۔ الجزائر کی مجلس قانون ساز ایک سو بیس ارکان پر مشتمل تھی، جن میں دونوں حلقوں (Colleges) کے ساٹھ ساٹھ نمائندے ہوتے تھے، جو چھے سال کے لیے عام حق رائے دہندگی کے ذریعے منتخب ہوتے تھے۔ رائے دہندوں کے پہلے حلقے (College) میں وہ شہری تھے جنھیں فرانسیسی شہریت کے حقوق حاصل تھے۔ باقی تمام انتخابات کے قواعد ویسے ہی تھے جیسے فرانس میں تھے، لیکن مسلمان عورتیں رائے نہیں دیتی تھیں۔ تمام شہری بلا امتیاز ایک یا دوسرے حلقے کے لیے منتخب ہو سکتے تھے۔

باشندگانِ الجزائر کی نمائندگی دارالسلطنت کی پارلیمنٹ میں: تیس مندوب قومی اسمبلی کے لیے (پندرہ پندرہ ممبر ہر دو حلقۂ انتخاب سے)، چودہ کونسلر جمہوریہ کے لیے (ہر حلقے سے سات)، بارہ فرانسیسی یونین کی مجلس کے لیے، جن میں سے چھے کو الجزائر کی مجلس چنتی تھی اور چھے کا انتخاب عام کونسلیں کرتی تھیں۔

[۳ جولائی ۱۹۶۳ء کو صدر ڈی گال نے الجزائر کی آزادی کا اعلان کرتے ہوئے تمام اختیارات الجزائر کی قومی اسمبلی کو منتقل کر دیے]۔

حکومتی نظام: تینوں قسمتیں (departments) (الجزائر، قسنطینہ اور وہران)، جن کے ناظمان خصوصی (prefects) کے حلقہ ہائے اقتدار بہت وسیع تھے، اضلاع (arrondissements) میں منقسم ہیں (۷، ۷ اور ۶)۔ ان کی عام کونسلوں میں $\frac{۳}{۵}$ فرانسیسی حیثیت کے شہری اور $\frac{۲}{۵}$ منتخب شدہ مسلمان ہوتے تھے۔ بلدی پنچائتیں (communes) بڑی بڑی اور مختلف نوعیت کی ہوتی تھیں۔ جب ان میں غیر مسلم فرانسیسی کافی تعداد میں موجود ہوتے تو وہ *communes de flein excersise* (بہ اختیار کامل) ہوتی تھیں، جن میں دونوں حلقوں کے نمائندے ہوتے ($\frac{۳}{۵}$ اور $\frac{۲}{۵}$)۔ صدر بلدیہ کے ماتحت، جہاں اس کی ضروت ہوتی، پنچایتوں (communes) کے ذیلی حصّوں، یعنی ''دواروں'' کے قائد ہوتے۔ یہ ایسی جماعتیں تھیں جن کے اپنے منتخب شدہ نمائندے ہوتے اور جو 'جماعۃ' (djemaa) کہلاتے۔ ''مخلوط پنچایتیں''، جنھیں آگے چل کر ختم کر دینے کا فیصلہ ہو چکا تھا، الجزائر کے غیر فوجی حکّام کے ماتحت کام کرتیں۔ یہی حکّام بلدیہ (میونسپل کمیٹی) کی صدارت کرتے، جو منتخب شدہ رکنوں، قائدوں اور مختلف 'دُواروں' کی جماعتوں کے سربراہوں پر مشتمل ہوتیں۔ ان علاقوں میں جہاں کے مقامی باشندے ترقی کے خاصے اونچے درجے پر پہنچ چکے تھے میونسپل مرکز قائم کیے گئے، جو ایک غیر فوجی عہدے دار کے ماتحت قومی زندگی میں حصّہ لینے کی تربیّت حاصل کرتے۔

قسمتوں کے رقبے میں اضافے کی وجہ سے زمانۂ سابق کے فوجی اضلاع رفتہ رفتہ صحرا کی طرف پیچھے ہٹ گئے ہیں اور جنوبی علاقے کہلانے لگے ہیں۔ یہ ایک بہت بڑے رقبے پر پھیلے ہوئے تھے اور ان میں سے دو صحرائی اطلس اور مغرب کے بلند گیاہی میدانوں تک جا پہنچے۔ ان چار علاقوں کے مرکز کولم بشار (Colomb Béchar)، الاغواط (Laghaout)، تقرت (Touggourt) اور وارقلہ (Owargla) ہیں۔ یہ براہِ راست گورنر جنرل کے تابع تھے، جو اُن کے ناظم (prefect) کی حیثیت سے کام کرتا؛ وہ فوجی سردار جو اس کے ماتحت ہوتے نائب ناظم کے انتظامی اختیارات رکھتے۔ یہ رقبہ جات پہلے توابع (ملحقات) میں بٹے ہوئے تھے اور موجودہ انتظامی پنچایتوں کی بنیاد انھیں پر قائم ہوئی، اس طرح کہ دس مخلوط پنچایتیں غیر فوجی عہدے داروں کے تحت تھیں اور نو دیسی پنچایتیں صحرائی امور کے ناظموں یا عہدے داروں کے تحت۔ 'دُواروں' کے قائدان کے ماتحت ہوتے اور 'جماعۃ' کے ارکان منتخب یا نامزد ہوتے۔ الجزائر کے آئین میں یہ گنجائش رکھی گئی تھی کہ رفتہ رفتہ جنوبی علاقے بھی غیر فوجی یا شہری اضلاع میں تبدیل کر دیے جائیں گے۔

نظامِ عدالت: نظامِ عدالت بہت حد تک فرانسیسی نظام ہی کے مطابق بنایا گیا تھا؛ الجزائر میں ایک عدالت مرافعہ (Court of Appeal) تھی، سترہ جوری کی عدالتیں (Assige Courts) (فرانسیسی اور مسلم ارکان پر مشتمل) اور سترہ ابتدائی عدالتیں۔ جو معاملات فرانسیسی مسلمانوں کی حیثیت عرفی اور وراثت سے متعلق ہوتے ان کا فیصلہ چوراسی خاص محکموں کے قاضی اور تیئیس توابع کے باش عادل (Bachadel) کرتے، لیکن اُن کے عدالتی اختیارات [سے فائدہ اٹھانا یا نہ اٹھانا] لوگوں کی مرضی پر منحصر تھا، مغرب کے قبائل میں، جن کی اکثریت ابھی تک اپنے رواجوں کی پابند ہے، قاضی نہیں ہوتے (قب نیز عادۃ) [آج کل عدالت ہائے مرافعہ الجزائر، وہران اور قسنطینہ میں ہیں۔ اضلاع میں ابتدائی عدالتوں کی تعداد سترہ ہے۔ علاوہ ازیں کچھ تجارتی عدالتیں بھی ہیں۔ مفصلات میں مجسٹریٹوں کو وسیع اختیارات ملے ہوئے ہیں۔ فوجداری مقدمات میں فرانسیسی دستور کی پیروی کی جاتی ہے۔ سپریم کوٹ کو بیک وقت کونسل آف سٹیٹ اور مرافعہ کی عدالت عالیہ کی حیثیت حاصل ہے]۔

مآخذ: (۱) ملیو (L. Milliot)، موران (M. Morand)، Fr.، *L' oeuvre législative de la France en* :M. Gaffiot و Godin، *Algérie* ۱۹۳۰ء؛ (۲) لامبر (J. Lambert): *Manuel de législation algérienne*، ۱۹۵۲ء؛ (۳) ویار (P. E. Viard): *Les caractères politiques et le régime législatifde l' Algérie*، ۱۹۴۹ء؛ (۴) اِتّوری (Ettori): *Le régime législatif de l' Algérie*؛ (۵) رولان (Rolland) اور لامپ (Lampuè): *Précis de droit des pays d' Outre Mer*، ۱۹۵۲ء؛ (۶) Fr. Luchaire: *Manuel de droit d' Outer mer*، ۱۹۴۹ء؛ (۷) *Revue politique et juridique de l' ucnion française*.

(J. DESPOIS)

## (۵) زبانیں

(۱) الجزائر کی عربی بولیاں: جس علاقے پر موجود الجزائر مشتمل ہے اس نے سارے شمالی افریقہ کے ساتھ ساتھ دو نمایاں دَوروں میں عربی رنگ اختیار کیا۔ پہلے دَور کی ابتدا پہلی صدی ہجری/ساتوں صدی عیسوی کے اواخر کے اسلامی حملوں سے ہوئی ہے۔ اگرچہ یہ حملے نسلی اثرات کے لحاظ سے زیادہ اہم نہیں تھے تاہم ان سے معتدبہ فوجی، سیاسی، مذہبی اور اسی بنا پر لسانی اثرات پیدا ہوے۔ ان کا اثر پہلے شہری مرکزوں پر ہوا۔ یہاں عرب فاتحین نے قلعہ نشین فوجیں متعیّن کیں، اور مشرقی جُند کے مختلف دستوں کو مختلف حصّوں میں تقسیم کر دیا۔ جس طرح ادریسیوں کے شہر فاس اور اغلبیوں کے قَیروان نے اپنے اطراف کے شہری اور پہاڑی علاقوں کو عرب بنا لیا تھا اسی طرح الجزائر میں تلمسان اور قسنطینہ کے زیر اثر ان علاقوں نے جو ان کے اور ساحل کے مابین تھے، یعنی تراره اور مشرقی بلاد القبائل نے، اپنی مقامی بولی ترک کر کے عربی زبان اختیار کر لی۔ بعد ازاں غالباً شیعی [فاطمی] دعوت نے بھی بربر قبائل کو شیعی تحریک سے براہ راست وابستہ کر کے قسنطینہ کے شمال میں رہنے والے بعض لوگوں میں عربی زبان پھیلانے میں حصّہ لیا۔ دَورِ اوّل کی اسی 'تعریب' کی وجہ سے پُرانے مرکزوں اور ان کے اطراف کے پہاڑی رقبوں میں عربی بولی جاتی ہے۔ اس طرح اس زبان کی مختلف شکلوں کو ''دورِ ہلالی سے پہلے کی بولیاں'' کہہ سکتے ہیں۔

بنو ہلال، سُلَیم اور مَعْقِل کے حملے سے تعریب کا دوسرا دَور شروع ہوا۔ اس کا آغاز پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے وسط سے ہوا، اور ''غدّار المغرب'' کے خلاف شورش پسند بدوی قبیلوں کو بے لگام چھوڑ دیا گیا۔ نسلی اثرات اس مرتبہ اہم رہے۔ ان نو واردوں کے حملے کے باعث آبادیوں نے جو نقلِ مکان کیا اس سے بربرستان میں ایک ہیجان پیدا ہو گیا اور نتیجہ یہ ہوا کہ جو زبان یہ حملہ آور اپنے ساتھ لائے تھے وہ وہاں پھیل گئی۔ اس مرتبہ نہ صرف چھوٹے اضلاع بلکہ بڑے بڑے رقبے بھی بربری چھوڑ کر عربی بولنے لگے۔ شروع میں قدرتی طور پر یہ خانہ بدوش [بدوی] گیاہی اور بلند میدانوں میں، جہاں چرواہوں کی سی زندگی رائج تھی، زیادہ آسائش محسوس کرتے تھے اور بعد ازاں ان وفاقوں کے نتیجے میں جو انھیں پیش کیے گئے یا جنھیں انھوں نے دوسروں پر عائد کیا تلّ کے وسیع مسکون خطّوں بلکہ ساحل کے علاقوں میں بھی۔ آبادیوں کے اہم تبادلے آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے آخر تک عمل میں آتے رہے؛ مثلاً ہلالی دَواوِدہ کا صوبۂ قسنطینہ کے شمال میں آباد ہونا اور مَعْقِل کے عبید اللہ اور بنو ہلال کے رُغَبہ بن عامر کا تلمسان اور سمندر کے مابین کے رقبے میں بدوی عربوں سے تعلق یا ان کے زیرِ حمایت آنے کے باعث پورے پورے بربر قبیلوں نے، جن کی طرزِ معاشرت بدویوں سے مشترک تھی، عربی زبان اختیار کر لی؛ مثلاً صوبۂ قسنطینہ کے مغربی حصّے کے سَدْ وِکیش اور شمالی وہران کے زناتہ کے ایک حصّے نے۔ اس طرح تعریب کا یہ عمل ہمارے زمانے تک جاری رہا اور بلند پہاڑی سلسلوں اور قدیم صحرائی مرکزوں تک میں، جو بربریت کے مستحکم قلعے تھے، نفوذ کر گیا۔ شِلِف (Chelif) کے مشہور ولی اللہ سیدی احمد بن یوسف کی غیر مطبوعہ سوانح عمری، مؤلّفہ الصّباغ، سے اندازہ ہوتا ہے کہ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں اس علاقے کی لسانیاتی کیفیت کیا تھی۔ اس میں زناتی زبان کے بعض جملے بھی نقل کیے گئے ہیں۔ اس زمانے تک علاقۂ شِلِف میں بربری بولی جاتی تھی، لیکن آج وہاں صرف عربی رائج ہے، بنی مِنَاصر اور وَنْشَرِیس کے پہاڑی سلسلوں کے سوا، جو اس علاقے کے کنارے واقع ہیں۔ گمان یہ گزرتا ہے کہ عربی زبان پھیلانے میں بالخصوص ترکوں نے نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی اور تیرھویں صدی ہجری/انیسویں صدی عیسوی کے مابین حوصلہ افزائی کی۔ شمالی رقبوں میں انھوں نے دیہاتی اور بدوی گروہوں کے تبادلے اتنے بڑے پیمانے پر کیے کہ المغرب الوسطی میں ان سے پہلے کے حکم ران خانوادوں کے زمانے میں بھی نہ ہوے تھے۔

صدیوں کے دوران میں آبادیاں کچھ اتنی تہ و بالا ہو چکی ہیں کہ محض لسانیات نسلوں کا پتا چلانے میں کوئی قابل اعتماد معیار نہیں بن سکتیں۔ یہ گمان کرنا یقیناً درست ہوگا کہ جن گروہوں میں بربر بولی برقرار ہے ان میں بربر اصل کے عناصر بڑی تعداد میں شامل ہیں، لیکن یہ پتا چلانے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ عربی بولنے والی آبادیوں میں عربی الاصل عناصر کا کیا تناسب ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ مؤخر الذکر بیشتر متعرّب بربروں ہی پر مشتمل ہوں۔ کسی امتیازی محاورے یا لسانی کسوٹی سے یہ ممکن نہیں کہ مختلف گروہوں کی نسلیاتی اصل کی تعیین کی جا سکے۔ جہاں تک ہمیں علم ہے، کسی مقامی بولی کی مدد سے اُلحاصہ، ہُوّارہ، سِنْجَہ، عَجِیْسَہ، لُوّاتہ، یا کُتامہ وغیرہ کے سے گروہوں کے بارے میں، جنھوں نے عربی زبان اختیار کر لی تھی، یہ پتا چلانا ممکن نہیں کہ ان میں سے کون سے بربر اصل سے ہیں۔

جہاں تک ان عربی بولیوں کا تعلق ہے جو پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے حملوں کے باعث الجزائر میں داخل ہوئیں ان کی نسبت عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ قبیلۂ سُلَیم کا مسکن قطعاً مشرق میں تھا اور مَعْقِل کا زیادہ مغرب کی جانب۔ بنو ہلال کے علاقے کی صحیح تعیین نہیں کی جا سکتی۔ یہ یقیناً درمیان میں واقع تھا، لیکن غالباً مشرقی اور مغربی رقبوں کے اندر بھی کسی قدر چلا گیا تھا۔ ان کی زبان یا اُس زبان کی جسے انھوں نے پھیلایا مختلف مقامی بولیوں کو 'بدوی بولیاں'' کہتے ہیں۔

اوّلاً ماقبل ہلال بولیاں: اس زمرے میں دیہاتی (یا پہاڑی) اور شہری (یہودی اور مسلم) بولیاں داخل ہیں۔

(الف) دیہاتی بولیاں: ان کی نمائندگی دو گروہ کرتے ہیں، جنھیں وضاحت کے ساتھ متمیّز کر لیا گیا ہے، لیکن دونوں کا مطالعہ مساوی حد تک نہیں کیا گیا، یعنی وہران کی بولیاں اور قسنطینہ کی بولیاں۔ اوّل الذکر تراره کے بلند پہاڑی سلسلے میں رائج ہیں، جو وادی مُغْنِیہ (Marnia) سے سمندر تک چلا گیا ہے، اور جس کی مشرقی سرحد تقریباً دریاے تَفْنہ کی گزرگاہ ہے۔ نَدْرُوْمہ (Nédroma) اس کا

حضری مرکز ہے۔ یہ علاقہ اُلحاصہ اور کُومِیّہ قبیلوں کے قبضے میں ہے اور اس میں سے وہ راستے گزرتے ہیں جو تلمسان سے حُنَین اور اَرشْقُون (Rachgoun) کی بندرگاہوں کو جاتے ہیں۔ اس علاقے کا عربی بنایا جانا غالباً ادریسی دَور کی بات ہے۔ دوسرا گروہ مشرقی قبیلیہ سے مطابقت رکھتا ہے۔ یہ بالکل پہاڑی علاقہ ہے اور کم و بیش ایک مُثلّث کی شکل میں ہے، جس کے تینوں کونوں پر جِنجِلّی (Djidjelli)، المِیلہ (Mila) اور القُل (Collo) واقع ہیں۔ تاریخی نقطۂ نظر سے یہ علاقہ قسنطینہ اور المِیلہ کے سمندر کے رُخ پھیلاؤ کی نمائندگی کرتا ہے، جو اغلبی دور میں عربی چھاؤنیاں تھیں۔ سابق میں یہ قبیلۂ کتامہ کا علاقہ تھا اور فاطمی تحریک کا مرکز۔

ان بولیوں کی صوتیاتی خصوصیتیں یہ ہیں: لہوی (uvular) ق [پنجابیوں اور ترکوں کی طرح] غشائی (حلقی velar) ک میں بدل جاتا ہے، مثلاً قَلْب (دل) کا تلفّظ کَلْب ہوتا ہے؛ ک کا تلفظ حنکی (palatal) ہوتا ہے، اور اکثر اس میں نمایاں تحنیک (palatalization) ہوتی ہے، یعنی ک ی، رگڑ اور کرخنگی (affricate) کے طور پر (کش، تش)، یا فرکی (fricative) ش، یعنی وہ ش جو منہ کے کم کھلے ہوے ہونے کی حالت میں سانس کی رگڑ سے پیدا ہو جس میں ایک بے آواز سی ی بھی شامل ہو (تراره قبیلے کے ہاں)، مثلاً کِلْب (= کَلْب، کتا) کو تِشْلِب یا شِلْب کہنا؛ مابین سِنیّہ حروف ث، ذ، ظ غائب ہو کر ت، د، ض میں ضم ہو گئے ہیں؛ ت کا تلفظ رگڑ اور کرخنگی (affricate) کے ساتھ تس کیا جاتا ہے؛ ص اکثر ط ہو جاتا ہے؛ سسکارے والی آواز (sibilant) کا تلفّظ مفرد ہو تو ز اور مشدّد ہو تو ج ہوتا ہے؛ مرکّب اعراب (dipthong) کا عنصر خفیف ہو تو وہ تحلیل ہو جاتا ہے اور اَی کا تلفظ اِی، اَو کا تلفظ اُو کیا جاتا ہے۔ حرکات کا گرجانا بڑی نمایاں خصوصیت ہے، خصوصاً مشرقی قبیلیہ میں، جہاں [اَ اور اِ کے] بین بین اِ [یعنی کسرۂ مجہول] کارفرما ہے، ایسے کلمات کے اجزا (syllables) کی ترکیب میں جن میں حرکات پائی جاتی ہیں تبدیلیاں بنیادی حروف صحیحہ کے صوتی اثرات کے تحت وقوع میں آتی ہیں نہ کہ علمِ اشتقاق کی بنا پر؛ شفہی م اور ب اور لہوی ق لام تعریف میں مدغم ہو سکتے ہیں (مثلاً اِبّاب = الباب = دروازہ؛ اِقّمّح = القَمح = گیہوں کی بالی)۔

کلمات کی ساخت (morphology) کے اعتبار سے ان بولیوں کی خصوصیتیں یہ ہیں: افعالِ ناقصہ کی مسلسل تشکیل جدید، مثلاً نْسَا، نْسَات، نْسَاو، یِنْسا، یِنْساو (بھولنا)؛ بْکا، بْکات، بْکاو، یِبْکی، یِبْکاو (رونا)؛ یہی حالت افعال مہموز الاوّل میں مثلاً کْلا۔ کْلِیت، کلا، یاکِل، کُول (کھانا) کی ہے، تثنیہ کے لیے [بجاے یَن] آیِن کا استعمال مدّت و مقدار بتانے والے اسما میں مثلاً یُوم، یُومایِن (دو دِن)، شِهْر شِهْرایِن (دو بالشت)۔ تمام چار حرفی کلمات کے لیے صیغۂ جمع (صنادِق = بہت سے صندوق) اور تصغیر (مُفَیْتِح = چھوٹی چابی) کے استعمال میں (کلمے کے آخری جُز (syllable) میں حرکت خفیفہ کے ساتھ)؛ اسماے تصغیر میں شکل طُفَیِّل (قِبّ طُفَیل کی جگہ شکل طُفَیِّل ماخوذ از طُفَل (چھوٹا بچّہ) کا استعمال، مثلاً ژْنَیِّن (یعنی جُنَیّن، چھوٹا باغ) ماخوذ از ژْنان (جُنان)، صیغۂ حاضر اور ضمیر منفصل دونوں کی گردانوں میں مذکر و مونث کی یکسانی: ضَرَبْتَ (تو نے مارا) "تَضْرَب (تو مارتا ہے یا مارتی ہے)، اِنْتَ (تو، مرد و عورت)؛ اکثر اَنَ ([اَنا] = میں) کی جگہ یَن کا استعمال؛ کسی حرف صحیح کے بعد واحد مذکر غائب کی ضمیر متّصل کو ضمّہ (u) سے ادا کرنا، ضَرْبُ (اس نے اسے مارا)، ضَرْبَ وِلْدُ (اس نے اپنے بچے کو مارا)، (بجاے ضَرَبَ وَلَدَهُ کے)؛ اعضاے بدن کے اسما میں صیغۂ تثنیہ کے آخر میں اَیّہ ۔/ اِیّہ ۔، آک ۔/ اِیک ۔، آہ ۔/ اِیہ ۔، وغیرہ کا بطور ضمائر متّصلہ مستقل استعمال۔ کلموں کی ساخت کے ان سارے نکات میں تراره اور مشرقی قبیلیہ کی بولیاں یکساں ہیں، لیکن بعض دوسرے معاملات میں ان میں باہم اختلاف بھی ہے، چنانچہ ثلاثی مجرّد فعل صحیح کے مضارع کے صیغہ ہاے جمع میں تراره بولیوں میں تشدید کا استعمال ہوتا ہے (یِضَّرْبُ)، لیکن جِنجِلّی کے دیہاتی رقبے میں ایسا نہیں ہوتا (اِضْرَبُ) (از ضَرَب = مارنا)۔ اسی طرح جن اسما میں مختصر حرفِ عِلّت یعنی محض حرکت ہو اور لفظ کے آخر میں (ۃ) ہو تو تراره والے [مثلاً] رِقْبِتْک (بتشدید قاف) کہتے ہیں اور جِنجِلّی والے رِقْبِتْک (بتخفیف قاف) (= تیری گردن)۔ افعالِ اَجْوَف کے صیغہ ہاے ماضی میں تراره والے مادّۂ اصلی کے حرفِ عِلّت کے سلسلے میں یہ دیکھتے ہیں کہ تلفّظ میں ثقالت پیدا ہوتی ہے یا نہیں، اور اسی اساس پر علی سبیل البدل متغیر وزن کی صورت میں اس حرفِ عِلّت کو محض اعراب حرکتی میں بدل دیتے ہیں، اور غیر متغیر کامل وزن کی صورت میں حرف علّت کو برقرار رکھتے ہیں؛ چنانچہ باغْ، اِبِیغْ، بِعْتْ (= بیچنا)؛ اس کے برخلاف جِنجِلّی کے دیہاتی ایک ہی طریقہ برقرار رکھتے ہیں اور علی سبیل البدل نیم طویل یا طویل حرفِ علّت کی ترتیب ملحوظ رکھتے ہیں، مثلاً باغْ، اِبْیِع، بْیِعْتْ۔ حال استمراری یا عادتی کے اظہار کے لیے تراره والے سادہ فعل مضارع استعمال کرتے ہیں اور اس پر کوئی فعلی سابقہ (prefix) نہیں لگاتے۔ اس کے برخلاف جِنجِلّی والے دیہاتی کَ، کْ کے سابقے کا آزادانہ استعمال کرتے ہیں (جو غالباً فعل کانَ، اُکُون سے ماخوذ ہے): کَیِکْتِب، کُنِکْتِب (وہ لکھ رہا ہے، میں لکھ رہا ہوں)۔

جہاں تک ان بولیوں کی نحو (syntax) اور لغات کا تعلق ہے ان کی خصوصیتیں یہ ہیں: تنکیر کے لیے "واحد" یا "حا" کا وسیع استعمال؛ مؤخّر الذکر مشرقی قبیلیہ میں خصوصاً بہت رائج ہے؛ براہِ راست اضافت کا غائب ہو جانا (بجز ان مرکّبوں کے جن میں اضافت کا مفہوم سامع پر قوت کے ساتھ اثر انداز ہوتا ہو)، اور اضافت کے اس مفہوم کو دِی، اِدّی، دُیال اور بالخصوص علاقہ القُل (Collo) میں آلّ کے ذریعے ادا کیا جانا۔ علاقہ جِنجِلّی میں یہ ناممکن ہے کہ کسی اسم نسبتی کا ذکر کیا جا سکے، اس کے سوا کہ ایک ضمیرِ لاحقہ استعمال کی جائے، جو اس شخص کو ظاہر کرے جس سے نسبت یا رشتہ قائم کیا گیا ہے، مثلاً عَمّْ دّی کِدّور (= اس کا چچا (اس کے لیے) کِدّور کا)۔ ان دونوں گروہوں میں بعض مخصوص بر برصفات برقرار رہ گئی ہیں اور ان کے نظامِ صرف و نحو میں شامل ہو گئی ہیں، مثلاً تراره کے باشندوں میں اضافت کے لیے ن کا استعمال، مثلاً بّو ای اِن فاطْمَة (= فاطمہ کا باپ)، یا یہ

کہ ضمیر موصول (demonstrative) د کا استعمال ہو، جو جیجلّی کے علاقے میں ایک منطقی حرف ربط وصِلہ کا کام دیتا ہے، مثلاً خُوْہْ د۔ اِقّائد [ أخوه الذی القائد ] (=اس کا بھائی جو قائد ہے)۔ اسی طرح بربر جنس وعدد کو ان عربی لفظوں میں منتقل کر دینا جنھوں نے بربر الفاظ کی جگہ لے لی ہے، مثلاً مشرقی علاقۂ قبیلیہ میں رجِل (= پاؤں، تلفّظ: رْژِل)، جو عربی میں مؤنث تھا، اب مذکّر ہو گیا ہے (کیونکہ مترادف بربر لفظ اُضَر مذکّر ہے)؛ صُوف (= اُون)، جو مذکر تھا، اب مؤنّث ہو گیا ہے (کیونکہ مترادف بربر لفظ تَضُف مؤنث تھا)؛ ماء (= پانی)، جو واحد تھا، جمع بن گیا ہے (کیونکہ بربر مترادف اَمَن جمع ہے)؛ اور آخر میں لغات کے بعض عناصر باقی رہ گئے ہیں، مثلاً بربر اشکال کے وہ الفاظ جن کے شروع میں الف ہو (اُن میں عربی لام تعریف نہیں آتا)، یا ''ت... ت'' کی شکل کے الفاظ، جن میں سے اکثر دیہاتی زندگی سے متعلق ہیں (گھر، گھریلو زندگی، گھریلو برتن، دیہاتی زندگی، زرعی آلات، جانور پودے وغیرہ).

دیہی بولیوں کی ان قسموں میں بے شُبہہ قابلِ لحاظ نقطہ ہاے اختلاف پائے جاتے ہیں، لیکن وہ مغرب کی طرف واقع مراکشی جبالہ سے بعض خصوصیتوں میں اشتراک رکھتے ہیں۔ وَہْران کا گروہ قسنطینی گروہ کے مقابلے میں مراکشی گروہ سے زیادہ قریب ہے۔ شہر والوں کے کانوں کو اور ان سے بھی زیادہ بدویوں کے کانوں کو، جبالہ، ترارہ، اور جیجلّی کے دیہاتیوں کی گفتگو ایک اجنبی زبان معلوم ہوتی ہے، جس کی آوازیں، نحو اور لغات، عربی سے غیر متجانس نظر آتے ہیں، لیکن وہ عربی ہی ہے اور عربی بھی پرانے زمانے کی، جس کی شہادت اس سے ملتی ہے کہ اس میں بعض قدیم اور متروک چیزیں موجود ہیں، مثلاً قدیم یک حرفی فَ [= فاہ] (= منہ) ضلع نَدْرُمَہ میں باقی ہے اور لاحقہ اِیِش دیہاتی جیجلیوں میں؛ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ ایک ایسی عربی ہے جس میں اظہارِ مطلب کا بربر طریقہ نمایاں ہے اور جس میں سے بربری کا پوشیدہ چشمہ اکثر پھوٹ نکلتا ہے، یعنی ایک ایسی عربی جس میں ابھی تک اُس دوزبانی کے آثار باقی ہیں جو عربی کے بربری پر غالب آجانے سے پہلے موجود تھے اور جسے اب تک ایسے لوگ استعمال کر رہے ہیں جن کے آبا واجداد نے اسے ایک مبتدی کی سی بدسلیقگی کے ساتھ اختیار کیا تھا.

(ب) شہری بولیاں: یہ کوئی ایسا گروہ نہیں جو ہر جگہ یکساں ہو۔ ان بولیوں کی فہرست اور بیان کی تکمیل ابھی بہت دور کی بات ہے۔ یہ دو بڑی قسموں میں منقسم ہیں: یہودی اور مسلم.

یہودی بولیاں: شمالی افریقہ کے یہودی تقریباً سب کے سب الجزائر کے شہروں میں آباد ہیں، چنانچہ علاقۂ سوق اَہْراس کے نیم خانہ بدوش بَحُوصِیَّہ گروہ کے ماسوا، جو اب تِتّر بِتّر ہو گیا ہے، سب ہی شہروں میں رہتے ہیں۔ کسی مخصوص شکل کی عربی صرف ان مقامی یہودی جماعتوں میں ملتی ہے جو اپنی کثرت تعداد اور مضبوط معاشرتی ارتباط کے باعث ایسے معاشرے کی تشکیل کرتی ہیں جو اپنے ماحول کی مسلم اکثریت سے ممتاز اور اس کے لیے عملاً اجنبی ہیں؛ مثلاً وَہران، تلمسان، ملیانہ، المِدیہ، الجزائر اور قسنطینہ میں اگرچہ یہودیوں کی بولیاں شہر بہ شہر مختلف ہیں، لیکن ان میں چند مشترک خصوصیتیں پائی جاتی ہیں.

ان بولیوں میں صوتی نظام عام طور پر بدل سا گیا ہے، خصوصاً عورتوں کی بول چال میں: مابین ثنایائی ث، ذ، ظ ان کے ہاں ت، د، ض ہو جاتے ہیں؛ بے آواز سِنّی ت وہران اور تلمسان میں کرختگی اور رگڑ کے ساتھ 'تس' ہو جاتی ہے، جس کے باعث فرکی (fricative) ش اور س میں اور مصوّت ز (ژ، جو ج کا تلفّظ ہے) اور ز میں التباس پیدا ہو جاتا ہے؛ ر کو ضرورت سے زیادہ حلق کی گہرائی سے ادا کیا جاتا ہے (اس طرح کہ اس میں اور غ میں امتیاز نہیں رہتا)، جو شہر الجزائر میں بالخصوص نمایاں ہے: حلق کے پچھلے حصّے سے ادا ہونے والے حروف صحیحہ کا ٹھیک تلفّظ کرنے کی عام ناقابلیت، مثلاً بجاے ق کے [مصر کی طرح] الجزائر میں ہمزہ (وقفۂ حلقی glottal check)، اور تلمسان اور وہران میں (نیز فاس کے یہودیوں کے ہاں) ق کی جگہ ک، اور ک کی جگہ تش؛ تنفّسی ھ کا اختفا، خاص کر شہر الجزائر میں؛ اعرابی حرکتیں غائب ہو کر ان کی جگہ بَین بَین حرکت یعنی کسرۂ مجہول (e [= ـِ]) مستعمل ہو گیا ہے؛ اجزاے کلمہ کی حد سے زیادہ تخفیف، جس کے باعث یہ تأثّر پیدا ہونے لگتا ہے کہ زبان میں صرف حروف صحیحہ پائے جاتے ہیں اور حروف عِلّت صرف وہاں آتے ہیں جہاں حروف صحیحہ کے تلفّظ کے لیے ان کا استعمال بالکل ناگزیر ہو، اور لفظ کی ساخت کے صوریاتی (morphological) گروہ کے تعیّن کی ضرورت ہو، مثلاً یِکْتُبُ (وہ لکھتے ہیں)، ضَرَبْتُ = ضَرَبَتْہُ = اس عورت نے اس مرد کو مارا)، رْقِبْتِ (= میری گردن) وغیرہ۔ اوزانِ الفاظ کے نقطۂ نظر سے (Schematically) الفاظ کی ساخت میں وہ شکلیں ملتی ہیں جو دیہاتی بولیوں کے سلسلے میں بتائی ہوئی شکلوں کے اگر بالکل مطابق نہیں تو ان سے مشابہ ضرور ہیں، خصوصاً صیغہ ہاے صرفی کا باقاعدہ ہونا اور صرفی نحوی شکلوں کا استحکام؛ یہ چیز عربی سے مخصوص ہے.

یہودیوں کی بولیوں کا شہری مسلمانوں کی بولیوں سے اختلاف زیادہ تر لغات میں ہے۔ ان لغات میں عربی ہونے کے باوجود معتد بہ بیرونی عنصر شامل ہو گیا ہے: بہت سے ہسپانوی سے مستعار الفاظ ہیں جن میں کچھ تو دَورِ اوّل میں لیے گئے (جنھیں ہسپانیہ سے نکالے ہوے اور ہسپانوی بولنے والے یہودی چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی میں اپنے ساتھ لائے) اور کچھ دَورِ ثانی میں (الجزائر، بالخصوص شہر الجزائر اور قسنطینہ کے یہودیوں کا اٹلی کے شہر لگورن (Leghorn) کے یہودیوں سے مسلسل میل جول رہا) اور یہ مؤخّر الذکر اسی وقت لیے گئے جب دَورِ ثانی میں ہسپانوی سے الفاظ مستعار لیے گئے؛ ترکی سے ماخوذ الفاظ، جو یہودیوں اور مسلمانوں دونوں کی بولیوں میں مشترک ہیں؛ گنتی کے چند بربر دخیل الفاظ؛ اور بالآخر قابل لحاظ عبرانی دخیل الفاظ، خاص کر ذہنی یا مذہبی زندگی سے تعلق رکھنے والے امور کے لیے۔ یہ بات جتانا ضروری ہے کہ الجزائر کے یہودی اپنی ''یہودی عربی'' کو ایک خاص قسم کے شکستہ (cursive) عبرانی رسم خط میں لکھتے ہیں نہ کہ

عربی خط میں، لیکن یہودیوں کے زیادہ تیزی سے یورپی طور طریقے اختیار کر لینے، ان کی جماعتوں کے بیش از پیش منتشر ہونے اور معیّن محلّوں میں رہنے کے نظام کے ختم ہو جانے سے نئی نسلوں میں روایتی بولی (عربی) کی جگہ فرانسیسی آ رہی ہے اور شکستہ عبرانی خط کی جگہ لاطینی خط لے رہا ہے۔

مسلم بولیاں: مسلم حضری آبادیوں میں انسانی [نسلی] اور اسی بنا پر لسانی تنوّع بھی بکثرت ہے ان میں سے بعض نے ابتدائی پرت (Stratum) کی عربی کا استعمال باقی رکھا ہے، جیسا کہ تلمسان مَدْرُومہ، شرشال، دِلّس، جیجلّی اور القُل میں پایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف تنَّس، ملیانہ، المِدیہ، بلیدہ، الجزائر، بجایہ، مِیلہ، سَکِیکدہ [Philippeville] اور قسنطینہ میں یہ چیز صرف قدیم ترنسل میں ملتی ہے اور اگر ابھی باقی بھی ہو تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جلد ناپید ہو جائے گی۔ پرانے شہروں پر ہر جگہ ان خارجی اثرات کا، جن کا وہ درمیانی صدیوں میں نشانہ بنتے رہے اور تا حال نشانہ بنے ہوے ہیں، تأثّر نمایاں ہے، یعنی دیہاتیوں کے اور بدویوں کے اثرات کا۔ بعض شہروں کی آبادی میں اپنے آس پاس کے دیہی رقبوں کے لوگوں سے اضافہ ہوتا رہا، مثلاً ندرومہ، جیجلّی اور القُل، جہاں کی بولی ان کے اطراف کے دیہاتیوں کی بولی سے مماثل ہے؛ دوسری صورت میں شہر والوں نے ہمسایہ بدوی اجتماعی گروہوں یا حضری بدویوں کی بولی مستعار لے لی ہے، جیسا کہ تلمسان، تنَّس، بلیدہ، ملیانہ، المِدیہ، میلہ، سَکِیکدہ (فلپوِیل)، اور قسنطینہ میں دیکھا جاتا ہے۔ اگرچہ بہ حیثیت مجموعی ان پرانے مرکزوں کی زبان عربی ہی رہی ہے، تاہم بعض دوسرے مراکز ایسے ہیں جہاں بدوی بولی قریب قریب مکمل طور پر غالب ہے، مثلاً وَہران، مستغانم، مَعَسْکر، مزونہ اور عُنّابہ (بونہ Bone) میں (اور اسی طرح المغرب کے انتہائی مشرق میں طرابلس الغرب اور بن غازی میں)۔ شہر الجزائر اور اس کے مضافات، نیز بجایہ کا معاملہ پیچیدہ تر ہے۔ شہر الجزائر اور قُسْطَنْطِینہ ایک کٹھالی کی طرح ہیں، جس میں شہری عناصر، پرانے دیہاتی (جو شہری زندگی اختیار کر چکے ہیں)، دیہات سے تازہ وارد عناصر اور بدوی، جو شَلَف اور متیجہ میں تھوڑے عرصے سے شہریت سے مانوس ہو گئے ہیں اور شہری زندگی میں ادنیٰ طبقے میں جگہ ملنے کے باوجود کشاں کشاں شہروں میں چلے آتے ہیں، سب ہی گھل مل گئے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ قبائلی عنصر شہر بجایہ پر کچھ اس طرح حاوی ہو گیا ہے کہ یہ پرانا پائے تخت اور قرون وسطیٰ کا مرکزِ تمدّنِ عرب ایک بربری زبان بولنے والا شہر بن گیا ہے۔

صوتی نقطۂ نظر سے شہری مُسْلِم بولیوں میں بہ حیثیت مجموعی وہی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں جو دیہاتی بولیوں اور یہودی بولیوں میں موجود ہیں۔ صرف تنَّس کے قدیم شہر شِرشال (Cherchell)، تدلیس (Delliys) اور قسنطینہ کے لوگوں میں مابین ثنایائی حروف باقی رہ گئے ہیں۔ المدیہ، بلیدہ اور شہر الجزائر میں مصفّر (fricative) اور بندمُنہ سے ادا ہونے والی (ocolusive) آوازیں دونوں ساتھ ساتھ سننے میں آتی ہیں۔ بجز ملیانہ اور بلیدہ کے ت ہر جگہ رگڑ والے تس سے بدل گئی ہے۔ مصوّت صفیری (voiced sibilant) حرفوں کا تلفّظ مختلف جگہ مختلف ہوتا ہے: ج کا تلفّظ تلمسان، تنَّس، شرشال، مِلیانہ، المِدیہ، بلیدہ، شہر الجزائر، تدلیس، میلہ اور قسنطینہ میں دانتوں کی نوک سے ادا ہوتا ہے، دوسرے مقاموں میں زبولتے ہیں۔ حرف ر کو حد سے زیادہ حلق کی گہرائی سے ادا کرنے کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ خصوصًا شہروں کی ''تلفظی بیماری'' ہے۔ یہودی بولیوں میں اس کا وجود پہلے ہی بیان ہو چکا ہے؛ یہ قسنطینہ، جیجلی، شرشال، تلمسان اور ندرُومہ میں عام ہے (اور اسی طرح تونس اور فاس میں)۔ ق کا تلفظ [مِصر کی طرح] ہمزہ سے، یعنی محض ایک تنفّسی وقفے سے کرنا تلمسان میں پایا جاتا ہے؛ جیجلّی میں اس کی جگہ [ترکی اور پنجاب کی طرح] مؤخّرِ زبان سے ادا ہونے والا ک آ گیا ہے، لیکن باقی تمام شہروں میں وہ ق ہی رہا ہے۔ ابن خلدون نے بیان کیا ہے کہ حضری آبادیوں کی زبان اور بدوی زبان کا اساسی فرق المغرب میں اس امر پر مبنی ہے کہ وہ مصوّت ق تلفّظ کرتے ہیں یا مصوّت گ، جو مؤخّر حَنَک سے ادا ہوتا ہے (back velar)۔ یہ امتیاز اب بھی پایا جاتا ہے، لیکن بدوی عناصر کا شہروں میں جو سیلاب آ رہا ہے اس کے باعث وہاں گ پیدا ہو گیا ہے؛ یہ بات تنَّس، مِلیانہ، المِدیہ اور خود شہر الجزائر میں نیز مِیلہ اور قسنطینہ میں رونما ہوئی ہے (جہاں بعض وقت ایک ہی شخص کی زبان سے ایک ہی لفظ میں یہ دونوں آوازیں سنی جاتی ہیں)؛ دیگر مقامات پر کسی لفظ میں گ کا پایا جانا اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ اسے بدوی بولیوں سے مستعار لیا گیا ہے۔ ہر جگہ تنفّسی ھ ایک خفیف حرفِ صحیح ہو گیا ہے، جو ساکت ہو سکتا ہے؛ چنانچہ تلمسان میں راہُم (=اراہم=وہ دیکھو!) کی جگہ محض رام سُنا جاتا ہے، اور ندرومہ میں مَ-عَنْدَ اش (بجاے م عندھَاش [=ماعِنْد هَاشَيْءٌ] کے۔

الفاظ کی ساخت جن شکلوں میں ہوتی ہے اُن میں مماثل اور غیر مماثل دونوں عنصر پائے جاتے ہیں۔ اوّل الذّکر کے سلسلے میں قابلِ ذکر چیزیں یہ ہیں: افعال ناقصہ کی ساخت جدید، مثلًا خدا بجاے اَخَذَ کے اور کُلَا بجاے اَکَلَ کے؛ چار حرفی الفاظ کی جمع کا عام استعمال، جیسے صُنادِق، اور اسی طرح تصغیر کا، جیسے مُفَيْتِح (چھوٹی چابی)؛ تین حرفی الفاظ کی تصغیر طُفَيِّل (چھوٹا بچہ)؛ قسنطینہ، میلہ اور سَکِیکدہ (فلپوِیل) کو چھوڑ کر ہر جگہ ایک عجیب سے صیغۂ تصغیرِ صفتی کا بکثرت استعمال، جیسے کُبَيِّر کسی قدر بڑا، بڑا سا، کُبَيِّر سے)، کُحَيِّل (= کالا سا، کُحَل سے)، جو اندلس میں اس سے پہلے موجود تھا۔ صیغۂ واحد مذکر غائب کے لاحقۂ ضمیری کو ضمۂ معروف یا ضمۂ مجہول پڑھنا [ہاے ضمیر کو حذف کر کے]۔ مؤنث آہ شرشال کی خصوصیت ہے؛ دیگر مقاموں پر ضمیرِ متصل غائب میں وہ ہمیشہ ہا ہی رہتا ہے: آہ بے شُبہہ اندلس سے آیا ہے۔ شرشال کی زبان میں اس طرح آنے والی اَور چیزیں مل سکتی ہیں۔ ضمیرِ منفصل کی جمع مخاطب اور جمع غائب شرشال کی بولی میں ممتاز قسم کی ہیں، جیسے اِنْتُومان اور هُومان، بحالیکہ اَور تمام مقاموں میں اِنْتُم، هُم یا اِنْتُوما، هُوما کہا جاتا ہے۔ اگرچہ ندرُومہ، مستغانم، تنَّس، بجایہ اور جیجلی میں فعل اور ضمیر منفصل دونوں میں واحد مخاطب کے صیغوں میں مذکر اور مؤنث میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا، اِنتَ (= تو: مرد

وعورت) ضَرَبْتَ (تجھ مرد یا عورت نے مارا)۔لیکن ملیانہ، شرشال، المدیہ، بلیدہ، شہر الجزائر اور تدلیس میں ان میں فرق کیا جاتا ہے: اِنتَ (مذکر)، اِنتِ (مؤنث)، ضَرَبْتَ (= تجھ مرد نے مارا)، ضَرَبْتِ (= تجھ عورت نے مارا)۔تذکیر وتانیث کا فرق مشرقی بولیوں میں پھر غائب ہو جاتا ہے، یعنی القُل، سکیکدہ اور قسنطینہ میں، لیکن مؤنث صیغے اِنتِ اور ضَرَبتِ کو وسعت دے کر مذکر اور مؤنث دونوں ہی کے لیے استعمال کرتے ہیں؛ تونس میں یہ استعمال (فعل میں نہیں) صرف ضمیرِ منفصل میں عمل میں آتا ہے۔افعال صحیحہ ثلاثی مجرّد کی قسم اوّل میں اشخاص جمع کے لیے جزءِ لفظ سے مدد لیے جانے (syllabic treatment) کے باعث ایک قابلِ ذکر تنوّع پیدا ہو جاتا ہے، چنانچہ ''وہ مارتے ہیں'' کے لیے تلمسان، مذرُومہ، مستغانم، تنَس، مِلیانہ، شرشال، المدیہ، بلیدہ، شہر الجزائر، تدلیس اور القُل میں جو لفظ استعمال ہوتا ہے وہ یِضرْب ہے، لیکن بجایہ، جیجلی، سکیکدہ اور کبھی کبھی خود شہر الجزائر کے مضافات میں اس کی جگہ اِضَرْبُ کہتے ہیں، اور میلہ اور قسنطینہ میں یِضَرْبُ (جس میں لفظ کے جز اوّل پر تلفّظ میں زور دیا جاتا ہے)۔فَعْلَۃ کے وزن پر مؤنث اسما کے ساتھ ضمائر کا اضافہ بھی، جن کا پہلا حرف متحرک ہو، اجزاے کلمہ کے اختصار کا ایسا ہی مسئلہ پیش کرتا ہے اور اس مسئلے کا حل بھی، بولیوں کی رو سے، ویسا ہی ہے؛ چنانچہ ''میری گردن'' (= رَقْبَتِ، رقبْتِ اور رَقبْتِ کہا جاتا ہے۔ضَربتِ (=اس عورت نے اس مرد کو مارا) کا تلفّظ الجزائر کے سارے مغربی اور وسطی حضری رقبوں میں ضَرْ باتْ ہوتا ہے؛ شہر الجزائر کے حِصّہ فُحص میں اس کا تلفّظ بعض وقت ضُرْبُتْ ہوتا ہے اور سارے مشرق میں ضَرْبِتْ (جیسا کہ تونس کے شہروں میں)۔اسماے رنگ کے صیغۂ جمع میں شہروں میں پیش کی جگہ آواز کو کھینچ کر واو کر دیتے ہیں، جو دیہاتی بولیوں میں بھی معروف ہے، مثلاً حُوْمُور (= لال رنگ والے)، جسے مذرُومہ اور جیجلّی میں تو حُومِرِین کر دیا گیا ہے۔یہ بات سارے شہروں میں ہے، بجز تدلیس کے، جہاں حُمُور کہتے ہیں، البتہ القُل، میلہ، قسنطینہ اور سکیکدہ میں صرف حمْر کا وزن رائج ہے، جو ملک تونس کی حضری اور دیہاتی بولیوں میں بھی مستعمل ہے۔مرکّبِ اضافی بنانے کے لیے حضری بولیوں میں ایک حد تک براہِ راست تعلّق، یعنی اضافت کا استعمال ہوتا ہے؛ ورنہ زیادہ تر تحلیلی، یعنی لفظی اضافت سے کام لیا جاتا ہے، یعنی مضاف کو مضاف الیہ سے مقامی بولیوں کے حروف جرّ کے ذریعے ملا دیتے ہیں، مثلاً دِ (اِدِّ) قسنطینہ میں عام طور پر رائج ہے، تلمسان سے جیجلّی تک کے علاقے میں دْیال۔ یا ایک اَور رقیب لفظ مُتاع (لیکن تلمسان سے تدلیس تک نتاع [اور مصر میں بتاع مستعمل ہے])۔القُل میں اکثر اِلّ کی ضمیر موصول اضافت کے طور پر استعمال ہوتی ہے: اِنَاس اِلّ۔دُ۔دُدّار (دُدار [یعنی قبیلے کے مسکن] کے لوگ)۔

ہر حضری بولی میں اس کی اپنی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں، لیکن باہمی اختلافات بہ تدریج کم ہوتے جا رہے ہیں، اور جو چیزیں سب میں مشترک ہیں انھیں باقی رکھا جا رہا ہے؛ چنانچہ یہ سب بولیاں رفتہ رفتہ مل کر ایک طرح کی شہری مشترک بولی (Koine) بنتی جا رہی ہیں۔حضری مرکزوں میں باہمی روابط کے مسلسل اضافے سے شعوری یا غیر شعوری طور پر یہ خواہش پیدا ہو رہی ہے کہ مختلف بولیوں کی خصوصیات کو دور کر کے ایک ایسی زبان تخلیق کی جائے جو ہر جگہ سمجھی جا سکے، جس میں التباس کی گنجائش نہ ہو اور جس سے سننے والے کو نہ اچنبھا ہو اور نہ ہنسی آئے۔ یکسانی پیدا کرنے کا یہ میلان شاید اس بات سے بھی تقویت پا رہا ہے کہ ریڈیو نشریات کو سنتے رہنے کے باعث، جو بہت سے گھروں اور اس سے زیادہ دکانوں نیز ہر قہوہ خانے اور اجتماع گاہ میں سننے میں آتے ہیں، خالص زبان بولنے کا فکر بھی کسی قدر بیدار ہو رہا ہے۔عورتوں کا معاشرہ بھی، جس کا لسانی قدامت پسندی میں ہمیشہ سے ایک حِصّہ رہا ہے، ریڈیو سے بہت متأثّر ہوا ہے، جو گھروں میں ایک ''عالم گیر عربی'' پہنچا رہا ہے اور اس کے عام طور پر اختیار کرنے کا باعث بن رہا ہے، اور اسی طرح شہری زندگی سے بھی، جس کی بدولت عورتوں کو روز افزوں آزادی ملتی رہی ہے، انھیں بیرونی دنیا سے تعلّق کے بیش از پیش مواقع مل رہے ہیں۔ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دِن دُور نہیں جب الجزائر کی مسلم حضری بولیاں اپنی اپنی خصوصیات کو خیر باد کہہ کر یکسانیت حاصل کر لیں گی اور ان کی یہ خصوصیتیں شاید محض [عوامی اور لوک] گیتوں، امثال اور بعض مستحضر کہاوتوں میں بے جان ہو کر رہ جائیں گی۔

ثانیاً بدوی بولیاں: ملک الجزائر کی بدوی بولیوں کے متعلق جس حد تک بھی ہمیں علم ہے، جو محض تخمینی اور ہنوز نامکمل ہے، اس کی بنا پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بظاہر ایک مخلوط اور مختلف الانواع انبار کی طرح ہیں۔ وہ مشترک خصوصیات جن کا بعض لوگوں نے سراغ لگانے کی کوشش کی ہے خود ایک پیچیدہ تصویر پیش کرتی ہیں؛ اس مرقع کی تفسیر میں اگر اسے مجموعی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے، مختلف النّوع مواد کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور بہت سی متضاد باتوں سے چشم پوشی برتی جاتی ہے۔

کسی بدوی بولی کی وہ علامتیں جن سے اسے شناخت کیا جا سکتا ہے حسب ذیل ہیں: (الف) صوتی اعتبار سے: مابین ثنایائی ث، ض، ظ کو عام طور پر باقی رکھنا؛ غیر مصوّت دندانی ت کا تلفّظ بندمنہ سے کرنا، بجز چند نخلستانی بولیوں کے، جن میں وہ رگڑ سے ادا کی جاتی ہے (مثلاً جنوبی وہران کے بنی عبّاس میں، یا جنوبی قسنطینہ کے تقرت میں)؛ مؤخّر حَنَک (back velar) سے ادا ہونے والے گ کا تلفّظ بطور ق، صرف دخیل لفظوں میں اور بالخصوص قانونی اور مذہبی اصطلاحات میں؛ کبھی کبھی مختصر حروفِ علت، یعنی حرکات کا باقی رکھا جانا، جن میں ایک کیفیتی تبدیلی کی وجہ سے پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے، جس کا باعث ان سے متّصل حروفِ صحیحہ کا، یا بعض صورتوں میں تلفّظ میں زور دینے کا اثر سمجھا جا سکتا ہے۔ (ب) ساخت کے لحاظ سے: ایک حد تک قدامت پسندی، جس کے باعث بعض فعل اور اسم کے صیغوں میں پرانی زبان کے اثرات باقی رہ گئے ہیں؛ فعل کے صیغۂ واحد حاضر اور ضمیر منفصل میں مذکر و مؤنث کا امتیاز: ضَرَبْتَ = تو (مرد) نے مارا، ضربْتِ = تو (عورت) نے مارا، اِنْتَ (تو مرد)، اِنْتِ (تو عورت)؛ تثنیہ کا خاصا وسیع استعمال، جو پیمانوں اور اُن اعضا کی حد تک محدود نہیں ہے جو دو دو ہیں۔

(ج) نحواور لغات کی رو سے: نکرہ کے لیے ''واحد ال...'' کا محدود استعمال، ورنہ اسم کا بلا علامتِ تعریف استعمال اکثر اس بات کے لیے کافی سمجھا جاتا ہے کہ وہ غیر معرّف (نکرہ) حالت میں ہے؛ تعلّق مالکانہ کا قدیم طریقۂ اضافت سے اکثر اظہار؛ ایسے ذخیرۂ الفاظ کا استعمال جو نوآبادشہریوں کے مقابلے میں زیادہ خالص عربی ہے.

خصوصی ممیّزات کی شکلوں کا یہ مجموعہ بدوی بولیوں کی مشترک اساس تشکیل کرتا ہے۔ ان میں دیگر خصوصیتیں بھی ہیں، لیکن وہ یا تو سب میں مشترک نہیں ہیں اور یا محض انھیں کی خصوصیتیں نہیں ہیں، مثلاً مرکب اعراب اِی، اُو (ey, ow) یا ان کا اختصار اِی، اُو (ē, ō) کا باقی رکھنا، جن کی جگہ حضری بولیوں میں پورے طور پر (ی) اور (و) ہو جاتا ہے؛ ہاتھ کو یِد کی جگہ اِید کہنا، اور حرف جر مُتاع (مُتاع) کا استعمال ''کا'' کے معنوں میں، بجائے اِدِّ، دِ، دُیال کے؛ چار حرفی صیغۂ جمع میں صُنادِیگ (= صندوق) کہنا، صُنادِگ نہیں، اور چار حرفی لفظوں کی تصغیر میں مُفَیتِیح (نہ کہ مُفَیتِح) چھوٹی چابی کے معنوں میں، اور سہ حرفی لفظوں کی تصغیر میں محض مختصر اعراب [حرکت] کا استعمال: طُفَیل، طُفَیل، طُفَیل، (نہ کہ طُفَیِّل) ''چھوٹا بچّہ'' کے معنوں میں: جمع کا ایک صیغہ، جس میں کسی سہ حرفی لفظ کے دوسرے حرف پر تشدید ہوتی ہے: شارف کی جمع شِرّف (بوڑھے، سخت جان)، نیز وزن مفعول کی ایک جمع مُفَعَّلة کے وزن پر جیسے مُغُبُون کی جمع مُغَبَّنة (دھوکا کھائے ہوے، مصیبت زدہ)؛ گیارہ سے انیس تک کے اعداد میں لفظ عشر کا عین باقی رہنا: خُمُسطاعاش (پندرہ)، خصوصًا جنوبی وہران میں، جب کہ حضری بولیوں میں اسے عادۃً خُمَسطش، وغیرہ کہتے ہیں.

بدوی بولیوں کی مجوّزہ صِنف بندی کی کوشش میں اُن بولیوں کی صرف ان چند خصوصیتوں کا انتخاب کیا جائے گا جو صحیح طور پر امتیازی کہی جا سکتی ہیں، اور جن میں کچھ تو صوتی خصوصیتیں ہیں اور کچھ ساختِ جملہ کی (لیکن ذخیرۂ الفاظ کے امتیازات کا ذکر نہیں ہوگا، ورنہ ان کا شمار ہمیں اپنے مبحث سے بہت دُور لے جائے گا).

(۱) مصوّت تصفیر والی آواز کا تلفّظ: مشرقی الجزائر کے بدوی ج کی جگہ ژ کہتے ہیں۔ جس علاقے سے ج ختم ہو کر ژ شروع ہو جاتی ہے اُس کی سرحد سکیکدہ، قسنطینہ، اور اولاد رحمُون کے مشرق میں ہے، پھر بریکہ کے جنوب میں ایک موڑ آتا ہے، پھر آگے بڑھتے ہوے ہُدنہ کے جنوب میں، پھر شمال کی طرف مڑتے ہوے قبیلۂ بیبان کے علاقۂ منصورہ کے قریب تک پہنچتی ہے۔ یہی حد بلند میدانوں اور وسطی مغربی الجزائر کے صحرائی رقبوں کی بھی نشان دہی کرتی ہے۔ ج/ژ کی یہ سرحد عین بسّام سے گزر کر شاں پلاے (Champlain) کی طرف جاتی ہے اور جنوب میں المدیہ، جَندل اور وَنشریس کے نیچے سے گزرتی ہے، پھر ثنیۃ الحد کی بلندیوں پر السّرسو سے گزرتی ہوئی سُقَر (Trezel) کے جنوب اور فرندہ اور سعیدہ کے شمال کی طرف جاتی ہے اور شمال کی طرف خم کھاتی ہوئی الزفیزف (Mercier-Lacombe) اور السبیق (St. Denis de Sig) کی طرف تلمسان کے قرب و جوار تک پہنچتی ہے۔ غرض قسنطینہ، العلَمَہ (St. Arnaud)، سَطیف، بُرج بوعریرج، بریکہ، مَسیلہ اور ہُدنہ کے رقبوں میں ج تلفظ ہوتا ہے؛ نیز الجزائر کے ساحل، متیجہ، وادی شَلف، ظَہرہ، مستغانم کی سطح مرتفع، مَعَسکرہ کے پہاڑ اور مقطع کے میدان، جو سب ایک زیادہ شمالی بدوی گروہ کی تشکیل کرتے ہیں.

(۲) مصفّر حنکی (velar fricative) غ کا بند مُنہ سے ادا ہونے والے مؤخّر حنکی (occlusive back velar) ق میں متبدّل ہو جانا صحرائی بدوی بولیوں کی خصوصیت ہے (بجز چند نخلستانی بولیوں کے)، لیکن یہ خصوصیت مزید قابلِ لحاظ رقبے تک بھی پھیلی ہوئی ہے اور شمال میں الجزائر کے بلند میدانوں کے قریب تک پہنچ گئی ہے: غ/ق کا سرحدی خط عین الصفراء کے جنوب سے شروع ہوتا ہے، پھر مَشریہ کے مشرق کی طرف جاتا ہے، پھر پلٹ کر بُریدر کی طرف آ کر شطِ مشرقی کے متوازی چلتا ہے، پھر العلَمہ کو مغرب میں چھوڑ کر السّرسو سے گزرتا ہوا ثنیۃ الحد، بِرواقیہ اور عین بسّام کے جنوب کی طرف جاتا ہے، پھر مَسیلہ کی بلندی پر ہُدنہ پر سے گزرتا ہے اور بریکہ، القنطرہ اور بِسکرہ کے مضافات سے گزر کر جنوب کی طرف چلا جاتا ہے، اور معیّر (Ma'aïer) جامعہ اور تقرت (Touggourt) کو مشرق میں چھوڑ دیتا ہے.

(۳) ضمیر متصل واحد مذکر غائب کا اعراب کسی حرف صحیح کے بعد (اَہ) ہونا۔ یہ خصوصیت (اولاً) وَہران کی بدوی بولیوں میں پائی جاتی ہے۔ اَہ/ـُـ کا خط سرحدی مستغانم سے شروع ہو کر نیچے فُرطاسہ (Uzés-Le-Duc) کی طرف جاتا ہے، پھر شطِ شرقی کی مشرقی شاخ کے ساتھ ساتھ چلتا ہوا تقریبًا البَیّض (Géryville) اور افلُو کے تقریبًا بیچ سے گزرتا ہے۔ قبیلۂ اولاد سِدی الشیخ اَہ تلفّظ کرتے ہیں، لیکن ذوی مَنیع (Douï Menia) اور علاقۂ سَحُورۃ (Saoura) کے حضری باشندے سادہ پیش (ـُـ) استعمال کرتے ہیں؛ تلمسان کے ''بدوی مضافات'' نیز وہ رقبہ جو عین تَموشَنت اور وہران کے رُخ ہے اَہ تلفّظ کرتے ہیں۔ (ثانیًا) مشرقی قسنطینہ، جس میں شمال کی طرف وہ لوگ شامل ہیں جو القالہ (Collo) کے پہاڑوں پر رہتے ہیں اور جو ملک تونس کے کرومر (Kroumirs) اور مقد (Mogods) ہی کا ایک تسلسل ہیں؛ اور جنوب کی طرف وادی سوف کا علاقہ، نیز جنوبی تونس کے صحرائی منطقے کے بدوی شامل ہیں (اَہ کی تخفیف ہو کر اکثر سادہ زبر (ـَـ) رہ جاتا ہے)۔ یہ شکل تونس کے بدویوں کی معتد بہ تعداد میں نیز لیبیا میں ہر جگہ پائی جاتی ہے۔ باقی الجزائر میں، چاہے شمالی ہو یا جنوبی، ضمۂ معروف [ـُـ] اور ضمۂ مجہول [ـُـْ] استعمال ہوتا ہے.

(۴) افعال صحیحہ کے ماضی میں صیغۂ مؤنث غائب کے بعد جب ضمیر متصل حرکت کے ساتھ شروع ہو، مثلاً ضَرَبَتِ + ک (اس عورت نے تجھے مارا)، تو اس کا تلفظ حسب ذیل طور پر ہوگا (۱) ضَرَبا تِک، شمال مشرقی قسنطینہ میں اس علاقے تک جس کا سرحدی خط سکیکدہ (فلپویل) کے مشرق سے شروع ہو کر عَنّابہ

(jammapes) اور خروب تک پہنچتا ، پھر مغرب کی طرف مڑ کر شاطودان (Chateaudum-du-Rumel) کو چھوتا ہوا العین البیرہ (Périgotville) کی طرف چلا جاتا ہے، نیز اس علاقے میں جو مذکورہ سرحد کے جنوب میں ہے، یعنی سطیف کے بلند میدان تا بُرج بوعریریج، مشرقی صحرا میں تا مضافات بسکرہ ، اور تقرت میں؛ اسی طرح الجزائری تَل میں، جہاں مصوّت تصفیری حرف کا تلفّظ ج ہوتا ہے، اور بالآخر شمالی اور مغربی وہران میں، جس کی حدود کا خط عمّی موسٰی کے جنوب سے گزرتا اور تاہرت اور فرندہ کے مابین جنوب کی طرف چھوتا ہوا، شطِ شرقی کے ساتھ ساتھ چلتا ہے، پھر جنوب کی طرف مڑ جاتا ہے اور مشریہ اور عین صفراء کو اپنے مشرق میں چھوڑ دیتا ہے؛ (۲) ضَرْبَتِک، علاقۂ قسنطینہ، فرج عوانہ اور فجِ مزالہ کے قرب وجوار میں قَرقور تک؛ (۳) ضَرْبَتِک (لفظ کے پہلے جز پر تلفظی زور کے ساتھ)، اس علاقے میں جو برج بوعریریج اور عین والمان (Colbert) کو ملانے والے خط کے جنوب میں پھیلا ہوا ہے، سارے علاقۂ بُدنہ میں، جنوب مغربی قسنطینہ اور وسطی صحرا میں؛ یہ (بشمول ثنیۃ الحد) ان تمام الجزائری بدویوں کا تلفظ ہے جو مصوّت صفیری حرف کو ژ کہتے ہیں؛ نیز یہی تلفّظ مشرقی اور جنوبی وہران میں غالب ہے۔

(۵) افعال صحیحہ، ثلاثی مجرد کی گردان اوّل میں مضارع کی جمع کا صیغہ بنانے میں ساخت اجزائے کلمہ: یِضرَبُ + ـُـ (وہ مارتے ہیں)؛ نیز سہ حرفی اسم بروزن فَعْلَۃ کی ساخت جو کسی لاحقہ اعراب کے ساتھ شروع ہو: (رَقْبَۃ + ـِـ (میری گردن)، تو اس کا تلفّظ حسب ذیل طَور پر ہوتا ہے: (۱) یِضَرْبُ، رقَبْتِ (تلفظی زور پہلے جز لفظ پر)، سارے علاقۂ قسنطینہ میں بجز القنطرہ، الجزائری بلند میدانوں، اور سارے مشرقی، مرکزی اور مغربی صحرا کے۔ شمال مشرقی بولیوں میں اس کا خاصا بیّن میلان ہے کہ اس حرکت کا تلفّظ لمبا کریں جس پر تلفّظی زور دینا ہو؛ (یِضَّرْبُ/رَقّْبِتِ (درمیانی حرفِ مادہ پر تشدید، اور دوسرے جز لفظ پر تلفظی زور کے ساتھ) القنطرہ اور علاقۂ سکیکدہ میں جاری و ساری ہے۔ یہی صورت حال شمالی الجزائر کے ان علاقوں میں بھی ہے (بشمول ثنیۃ الحد) جہاں مصوّت تصفیری حرف کا تلفّظ ج ہوتا ہے، اسی کا رواج سارے شمالی اور مغربی وہران میں ہے؛ یِضَّرْبُ/یِضَرْبُ کا خط فاصل تیارت اور الوَسّخ کے بیچ میں سے گزرتا ہوا شطِّ شرقی کے شمالی ساحل کے ساتھ ساتھ چلتا ہے پھر مشریہ کو مغرب میں اور عین صفراء کو مشرق میں چھوڑتے ہوئے جنوب کی طرف مڑ جاتا ہے۔

(۶) افعال ناقصہ کی مکسور اللاّم و مفتوح اللاّم گردانیں: (الف) مشٰی - یِمشی (چلنا)، نسٰی - یِنْسی (بھولنا) کا تلفّظ حسبِ ذیل طریق پر ہوتا ہے:- (۱) شمالی قسنطینہ میں تونسی سرحد سے لے کر اس خط تک جو سرسری انداز میں عُنّابہ سے عین البیضاء کی طرف اُترتا ہے، نیز مشرقی صحرا میں سدی عُقبہ اور الوادتک مُشا (مُشی)، مُشِت، مُشُو، یِمشی یِمشو؛ نُسا (نسی) نُسِت، نُسُو، یِنسا، تِنسی، یِنسو؛ (ب) مشرقی قسنطینہ میں مذکورۂ بالا شمالی سرحد سے لے کر بسکرہ اور مدوخل کے مضافات تک، ایک ایسے خط کے متوازی جو بُدنہ کی ڈھلان کے ساتھ ساتھ چلتا ہے پھر مکرر بیبان قبیلے کے منصورہ کی طرف ابھر کر علاقۂ بلاد القبائل تک چلا جاتا ہے، تلفّظ کی ایسی شکلیں رائج ہیں جو بالکل بدل گئی ہیں۔ مُشَ، مُشات، مُشا، یِمشی، یِمشیو، نُسَ، نُسات، یِنْسا، تِنْسا، یِنسا و، جو حضری بولیوں سے ہم آہنگ ہے؛ (ج) صوبۂ الجزائر کے سارے بدوی رقبے میں صحرا سے لے کر سمندر تک نیز وہران کے بڑے حصّے میں (جس کی سرحد کا مشرقی خط خود شہر وہران کے مضافات سے شروع ہو کر السِیق (St. Denis de Sig) کے جنوب اور کشرو (Cacherou) کے شمال کی طرف چلتا ہے اور فرندہ کو اپنے مشرق میں چھوڑ کر جنوب کی طرف بڑھتا ہے اور اَفْلُو اور البَیّض (Gèryuille) کے بیچ میں سے گزرتا ہے۔ مضارع کا عین کلمہ مکسور یا مفتوح ہو تو تلفّظ ایک خاص خصوصیت کا حامل ہوتا ہے: ایک طرف تو یِمشی، یِمشو اور دوسری طرف یِنس، تِنسای، یِنسا و؛ یہی رواج مغربی وہران میں بھی ملتا ہے، جس کا سرحدی خط تلمسان کے مشرق سے گزرتا ہوا حمیّان کے مشرق میں چلتا ہے اور مغرب میں عین صفراء کے شمال کی طرف مڑ جاتا ہے؛ (۴) وسطی وہران میں، جس میں عین تموشنت، سدی بالعبّاس، معسکرہ، سعیدہ، مشریہ، البَیّض، عین صفراء، اور اولاد سدی الشیخ شامل ہیں، یِمشُ، تِنسِ، یِنسو کی شکلیں رائج ہیں۔

ان تمام مختلف خصوصیتوں کی ایک جدول تیار کی جائے تو متعدد تداخلوں اور تناقضوں کے باوجود، جن سے سرحدیں خلط ملط ہو جاتی اور جغرافیائی وحدتیں ٹوٹ پھوٹ جاتی ہیں، چار یا شاید پانچ جداگانہ بنیادی گروہ نظر آتے ہیں۔

(۱) مشرقی قسنطینہ اور علاقۂ القالہ اور سوف کی بدوی بولیاں (جنھیں پروفیسر کاں تینو (Cantineau) نے قسم ''ھ'' قرار دیا ہے): ان میں ژ، غ، اَہ، ضَربا تِک، یِضَرْبُ، رَقْبِتِ، مُشِت، مُشُو، یِمشو، نُسِت، نُسُو، تِنسی، یِنسُو تلفّظ ہوتے ہیں اور مضارع کے لام کلمے میں یٔ ہو تو امالہ ہو کر محض زیر رہ جانے کی طرف میلان ہے اور مرکّب اعراب (diphthongs) عام طور پر محض یائے مجہول اور واو مجہول ہوتے ہیں۔

(۲) وسطی اور مغربی وہران کی بدوی بولیاں (کاں تینو کے ہاں قسم ''و''): ان کے تلفظ ز، غ، اَہ، ضَربِتِک، یِضَرْبُ، رَقْبِتِ، یِمشُو، تِنسی، یِنسو؛ مرکّب اعراب یا تو صحیح طور پر اِی (ey)، اُو (ow) کی صورت میں باقی ہیں یا محض یائے مجہول اور واو مجہول بنا دیے گئے ہیں۔

(۳) وسطی اور صحرائی الجزائر کی بدوی بولیاں (کاں تینو کے ہاں قسم ''الف''): تلفّظ ژ، غ بجائے ق، ضمّہ (ـُـ) ضَربِتِک، یِضرْبُ، رَقْبِتِ؛ مرکب اعراب یا تو صحیح طور پر باقی ہیں یا محض یائے مجہول اور واو مجہول بنا دیے گئے ہیں۔

(۴) تَل اور شہر الجزائر و وہران کے ساحل کی بدوی بولیاں (کاں تینو کے ہاں قسم ''ب''): تلفّظ ج، غ، ضمۂ معروف (ضمۂ مجہول) ضَربا تِک، یِضَّرْبُ، رَقّْبِتِ؛ مرکب اعراب (diphthongs) کبھی تو برقرار رہے ہیں اور کبھی یائے معروف اور واو معروف بن گئے ہیں۔ لفظ کے آخر کا ضمہ ضمۂ مجہول [ـُـ] ہوتا ہے۔

آخر الذکر (یعنی تل، شہر الجزائر اور وہران میں بسنے والے) گروہوں کے

ہاں فعل ناقص کی گردان یکساں ہے: مُشا، مُشاتْ، مُشاو، یِمْشُو، نُسا، نُساتْ، نُساو، تِنسای، یِنساو.

(۵) قسنطینہ کے بلند میدانوں (جن میں ہُدنہ کا شمال اور وہ کم چوڑا منطقہ شامل ہے جو سرسری اندازے میں برج بوعریرج سے وادی سیبوس تک پھیلا ہوا ہے) کی بولیاں قسم اوّل وسوم و چہارم کے اور حضری بولیوں کے اندر (جو کاں تینوں کے ہاں قسم ''ج'' ہے) ایک بین بین حیثیت کی حامل ہیں: تلفّظ ج، غ، ضمۂ معروف [ـُـ]، ضَرْبِتِک، یِضَرْبُ، رَقِبتِ؛ مرکّب اعراب محض یاے معروف اور واو مجہول بن گئے ہیں، اور فعل ناقص کی گردان کی پوری طرح تعمیر جدید ہوئی ہے جیسا کہ شہری اور دیہی بولیوں میں؛ ان بولیوں کو اگر ایک مستقل قسم نہ بھی خیال کریں تو انھیں ایک تکمیلی قسم ضرور قرار دیا جاسکتا ہے: یہ زیری خانوادے کی پرانی مملکت کے پاے تخت القَلْعہ کی (جو ایسے حضری لوگوں کا مرکز ہے جو بدویوں کی کثرت میں دب کر رہ گئے ہیں) بولیاں ہیں.

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس صنف بندی کو ایک قیاسی اور مشکوک سعی کے سوا کچھ اَور خیال کیا جائے۔ بہر حال اس کام کی نزاکت کے باوجود محض اندازے سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ گروہ اوّل کا تعلّق بیّن طور پر تونسی گروہ سے ہے، جسے ولیام مارسے (W. Marçais) نے سُلَیمی بولی خیال کیا ہے؛ ہم اسے قسم ''س'' کہیں گے۔ گروہ دوم غالباً مشرقی مراکشی گروہ ہی کا امتداد ہے۔ جسے کولین (G. S.Colin) معقلی بولی خیال کرتا ہے، ہم اسے گروہ ''م'' کہہ سکتے ہیں۔ گروہ سوم انتہائی ٹھیٹھ صحرائی بدوی عناصر پر مشتمل ہے، جو نہایت اثر انداز بھی ہیں اور نہایت متحد بھی۔ اور جس میں شَعَنْبَہ (Chaanba)، الأربعاء، أولاد نائل، اور عربی شراقہ داخل ہیں؛ ان خانہ بدوشوں کی بولی کا رقبہ شمال کے ایک وسیع علاقے میں پھیلا ہوا ہے (مغرب کے مقابلے میں مشرقی رُخ پر کہنا صحیح تر ہوگا) اور خانہ بدوشوں کی چراگاہوں اور بلند میدانوں کی چرائی کی زمینوں پر حاوی ہے۔ ان کے زیرِ نگیں علاقے کا شمالی حصّہ ایک ایسا منطقہ ہے جو گروہ چہارم کے ہاں پہنچنے کے لیے عبور گاہ کا کام دیتا ہے۔ یہ بولیاں وادی شَلف میں مجتمع ہیں اور مغرب میں غلیزان (Relizane) اور مُسْتَغَانم کے مضافات اور متیجہ تک اور مشرق میں قبائلیہ تک پھیلی ہوئی ہیں، ہم گروہ سوم کو ''ھ ۱'' اور گروہ چہارم کو ''ھ ۲'' کہہ سکتے ہیں، کیونکہ غالباً ہلالی عربی کی وہاں وسیع طور پر تُخم ریزی ہوئی تھی اور (شاید أشْجَع اور زُغْبَہ کے) عرب عنصر کا کسی (بربروں کے) زناتہ عنصر سے اختلاط ہوا تھا۔ بلاشُبہہ مستعرب بربروں کا عنصر بلند میدانوں کے شمال اور اطلسی تل کے متوازی رقبے میں زیادہ قابلِ لحاظ ہے۔ گروہ پنجم ایک انتہائی پیچیدہ گروہ ہے اور تا حال بربر زبان بولنے والے اہل القبائل اور علاقۂ مشاویہ کے درمیان ایک فانے کے طور پر داخل کر دیا گیا ہے۔ یہ گروہ شاید بنی ہلال (؟ ریاح) کی عربی کے توطن پذیر ہونے کی نشان دہی کرتا ہے، ان علاقوں میں جہاں پہلے عَجِیْسہ اور کَتَامَہ رہتے تھے؛ اسے ہم ''ھ ۳'' کہہ سکتے ہیں.

ہم یہ دعوٰی نہیں کرتے کہ مختلف گروہوں کے رقبوں کی سرحدیں ٹھیک ٹھیک طور پر متعیّن کی جاسکتی ہیں، نہ یہی کہ ان میں کس قسم کی بولی زیادہ رائج ہے اور کون سی کم۔ لسانیاتی خصوصیت کا باہم تداخل ہر جگہ بہت زیادہ ہے، لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ گروہ ''ھ ۱'' کے لوگ چونکہ سیاسی برتری سے متمتّع رہ چکے ہیں اس لیے یہ گروہ درمیانی صدیوں میں گروہ ''ھ ۲'' اور ''ھ ۳'' کو نقصان پہنچاتے ہوے مزید آگے بڑھ جانے میں کامیاب ہوگیا۔ قِصّہ شاید یہ ہوا کہ 'چرواہے جنگجو خانہ بدوشوں، کو، جن میں فتح ونصرت کی روح موجزن تھی، ایسے لوگوں سے سابقہ پڑا جو چھوٹے پیمانے پر زراعت کرتے اور نیم خانہ بدوش نیم حضری تھے۔ اس گروہ ''ھ ۳'' نے مغربی قسنطینہ کے حضری رقبوں پر زبردستی قبضہ جما لیا ہوگا۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ اُوپر سے منڈھی ہوئی بدوی بولی کے اندر سے حضری بولیوں کے اطوار و انداز جھانکتے ہیں اور اس بات کی جیتی جاگتی شہادت ہیں کہ وہاں سابق میں بولیوں کا ایک ایسا گروہ تھا جو اب متروک ہو چکا ہے۔ اس کے برخلاف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ زیادہ نئے زمانے میں چرواہی زندگی کے انحطاط کے باعث بدوی زبانوں کی توسیع میں رکاوٹ پیش آکر نہ صرف اس کی جغرافیائی حدود گھٹ گئی ہیں اور وہ متعدد نقاط پر مٹ چکی ہے بلکہ حضری بولیوں کے عناصر بالخصوص شمالی رقبوں میں توسیع حاصل کرتے جارہے ہیں.

ہمارا میلان یہ باور کرنے کی طرف ہے کہ معاشرتی تبدیلیاں، جن کے اثرات الجزائر کے عربی بولنے والے لوگ روزانہ ہی محسوس کر رہے ہیں، ملک کی روزمرّہ زبان کا رُخ بدل کر اُسے نئی گزرگاہوں میں لے جاسکتی ہیں۔ جس ملک میں وہ رہتے ہیں وہاں کے شہر، جو تعداد میں بہت کم ہیں اور فصیلوں سے محصور اور جن کے دروازے سرِ شام ہی بند کر دیے جاتے تھے، دیہاتیوں اور چرواہوں (خانہ بدوشوں) کی مرکّب، لیکن غیر منظّم دنیا میں ہزاروں برس سے دراندازاجنبیوں ہی کی حیثیت کے حامل رہے ہیں۔ جدید الجزائر کے شہر، خواہ وہ پرانی میراث ہوں یا نو تعمیر، اور جن میں سے چند بہت آباد ہیں اور سب کے سب معاشی سرگرمی کے مرکز، سابقہ نیابتِ سلطنت (Regency) کے متعدد اضلاع کے لیے، جن میں بعض بعید ترین اضلاع بھی شامل ہیں، مقناطیسی کشش رکھتے ہیں، کیونکہ ان کی نظر میں یہ مزدوری کرنے کی منڈیاں اور روزی کمانے کے اڈے ہیں؛ اور شاید یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایک ایسی کٹھالی ہیں جس میں الجزائری عربی کی ایک مشترک بولی (Koine) پیدا ہو رہی ہے، جو اس قابل ہے کہ پرانی علاقائی بولیوں کو ختم کر دے.

**مآخذ:** [(۱) اصل عربی جغرافیائی ناموں کے لیے دیکھیے احمد توفیق المدنی: جغرافیة القطر الجزائری، الجزائر ۱۹۵۲ء]؛ (۲) W. Marçais: *Le dialecte arabe parlé á Tlemcen*، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۳) وہی مصنّف: *Le dialecte arabe des Ulād Brāhim de Saïda*، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۴) Ph. Marçais: *Contribution à l' étude du parler arabe de Bou Sa'āda*، قاہرہ ۱۹۴۵ء؛ (۵) وہی مصنّف: *Le parler arabe de Djidjelli*، پیرس ۱۹۵۴ء؛ (۶) M. Cohen: *Le parler arabe des Juifs d' Algers*،

پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۷) G. Delphin: *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*، پیرس-الجزائر ۱۸۹۱ء؛ (۸) A. Dhina: *Textes arabes du Sud algérois*، الجزائر ۱۹۴۰ء؛ (۹) J. Desparmet: *Enseignement de l'arabe dialectal*، الجزائر ۱۹۱۳ء؛ (۱۰) J. Cantineau: *Les parlers arabes du département d'Alger, de Constantine, d'Oran, des Territoires du Sud Alger*، در *RAfr.*، ۱۹۳۸، ۱۹۳۹، ۱۹۴۰ و ۱۹۴۱ء؛ [(۱۱) G. Kampffmeyer: *Sudal-gerische Studien*، برلن ۱۹۰۵ء؛ (۱۲) J. Kraft: *The Struggle for Algeria Garden city*، نیویارک ۱۹۶۱ء].

(PH. MARÇAIS)

۲- الجزائر کی بربر بولیاں: رک بہ بَرْبَر.

---

* **اُلْجَیْتُو خدابندہ:** رک بہ الجایتو خدابندہ.

---

* **الجیرز:** (Algiers) رک بہ الجزائر.

---

* **اَلِش:** (Elche) [اُلُش، در یاقوت] آج کل اِلوش (Eloche)، شرقی اندلس کا ایک چھوٹا سا قصبہ، اَلِقَنْت (Alicante) سے بارہ میل جنوب مغرب میں [دریاے ترافا (The Trafa) کے کنارے] واقع ہے۔ یہ اپنے نخلستانوں کی وجہ سے مشہور ہے، جو اب بھی موجود ہیں اور جن کا حال مسلمان مصنفوں (مثلاً ابن سعید اور القزوینی) نے بیان کیا ہے۔

**مآخذ:** (۱) [یاقوت، ۱: ۳۲۴؛ (۲)] ابن عبدالمُنْعِم الحِمْیَری: *Péninsule ibérique*، عدد ۲۶، متن: ص ۳۱، ترجمہ: ص ۳۹؛ (۳) H. Péràs: *Le palmier en Espagne musulmane*، در *Mélanges Gaudefroy - Demombynes*، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ص ۲۲۵-۲۳۹؛ (۴) لیوی پروونسال (Lévi-Provençal): *Hist. Esp. mus.*، ۳: ۲۸۳-۲۸۴.

(E. LĒVI- PROVENÇAL)

---

* **اَلْعَارَۃ:** (العَرَۃ) یمن کے جنوبی ساحل پر ایک مقام، عدن سے مغربی جانب بلادِ صُبَیحی میں عُمَیْرَہ (Khor Omeira) اور سُقْیا (Sukayya) کے درمیان واقع ہے۔ ابن المُجاوِر (تقریباً ۶۰۰ھ/ ۱۲۰۰ء [کذا، ۱۲۰۳ء]) نے لکھا ہے کہ اس مقام سے کئی راستے شروع ہوتے تھے۔ الشَّرْجی (م ۸۹۳ھ/ ۱۴۸۸ء) اپنے زمانے میں بھی بنومُشَمِّر کے اس صدر مقام کو "ایک بڑا گاؤں" کہتا ہے (قب ابومَخْرَمہ: تأریخ ثغر عدن، ۲: ۹۱ ببعد، تحت سیرت سعید بن محمد مُشَمِّر)۔ اس وقت کے بعد سے کاروانی تجارت کم ہوتی چلی گئی لہٰذا اس قصبے کو بھی برابر زوال آتا گیا۔ یہ مقام فان مالْتْزَن (von Maltzan) کے نقشے میں بھی موجود ہے (ساحل سے تقریباً دو میل کے فاصلے پر)، لیکن موجودہ زمانے میں بظاہر یہ نام فقط بئرِ عارہ اور رأسِ عارہ کی شکل میں باقی رہ گیا ہے، جو سرزمین عرب کا سب سے آخری جنوبی سرا ہے، یعنی قدیم زمانے کا Promontoriun Ammonii.

**مآخذ:** (۱) الھَمْدانی، ص ۵۲، ۷۴، ۷۹؛ (۲) عُمارہ: [کتاب اخبار الیمن]، (طبع Kay) ۸/ ۱۱؛ (۳) المَقْدِسی: [مسالک الأبصار]، ص ۵۸؛ (۴) الشَّرْجی: طبقات الخواص، ص ۱۹۴؛ (۵) ابن المُجاوِر: تأریخ المُسْتَبْصِر، ص ۱۰۱ ببعد؛ (۶) شپرنگر (Sprenger): *Alte Geogr. Arabiens*، ص ۷۲؛ (۷) *'Red Sea and Gulf of Aden Pilot*، ۱۹۳۲ء، ص ۱۳۰.

(O. LÖFGREN)

---

* **اُلُغ بیگ:** محمد تورغای، شاہ رُخ اور گوہر شاد کا بیٹا۔ ۷۹۶ھ/ ۱۳۹۳ء میں بمقام سلطانیہ پیدا ہوا۔ ۸۱۰ھ/ ۱۴۰۷ء میں اسے خراسان کے کچھ حصّے اور مازندران کا گورنر مقرّر کیا گیا۔ آئندہ سال شاہ رُخ نے وعدہ خلافی کرتے ہوے سمرقند کے حاکم خلیل سلطان [بن میران شاہ] سے ترکستان اور ماوراء النّہر لے کر اُلُغ بیگ کو دے دیا اور اس نے ایک ادیب، فن کار اور عالم کی حیثیت سے سمرقند کو "درحقیقت وہی بنا دیا جس کا خواب تیمور دیکھتا رہا تھا، یعنی اسلامی تہذیب و تمدّن کا مرکز" (R. Grousset: *Hist. de l'Asie*، ۳: ۱۲۷)۔ اُلُغ بیگ عالم دینیات تھا اور اس نے قرآن مجید کا مطالعہ خصوصیّت کے ساتھ کیا تھا، جسے وہ حافظے سے تمام قراءتوں کے مطابق سنا سکتا تھا۔ شعر و سخن کا دل دادہ تھا، چنانچہ خواجہ عصمت بخاری اس کا درباری شاعر تھا اور کئی دوسرے شعرا مثلاً [برہان الدین] بَرَنْدَق، رستم خُوریانی اور طاہر اَبِیْوَردی اس کی سرپرستی سے بہرہ اندوز تھے۔ وہ ایک مؤرّخ تھا اور اس نے نہ صرف تحقیقاتِ علمی کی حوصلہ افزائی کی بلکہ خود بھی ایک تاریخ بعنوان اولوس اربعۂ چنگیزی ("چنگیزی خاندان کے چار بیٹوں کی تاریخ") لکھی، جو بظاہر ضائع ہو چکی ہے۔ یہ کتاب فارس کے اُلوسِ تولی اور اُلوسِ چغتائی کی تاریخ کے لیے بہت قابل قدر ہو سکتی تھی، اگرچہ ۷۰۳ھ/ ۱۳۰۳ء سے پہلے کے تمام عہد کے لیے یہ رشید الدین کی کتاب [جامع التواریخ] سے کم مکمّل ہوگی (بلوشے (Blochet): *Introd. à l'Hist. des Mongols*، ص ۸۶-۹۲)۔ ایک ماہرِ فن کی حیثیت سے اس نے سمرقند کو کئی دل کش عمارتوں سے مزیّن کیا، مثلاً ایک خانقاہ، جس کا گنبد دنیا میں بلند ترین ہے: مسجدِ مُقَطّع (یا مسجد اُلُغ بیگ)، جسے یہ نام اس لیے دیا گیا کہ اس کی اندرونی زیبائش چینی طرز کی منقّش اور رنگ دار لکڑی سے ہوئی ہے اور جو ۸۲۳ھ/ ۱۴۲۰ء میں مکمّل ہوئی؛ شاہ زِندہ کی مسجد، جو ۸۳۸ھ/ ۱۴۳۴ء میں بنی؛ ایک مدرسہ، جو ۸۲۸ھ/ ۱۴۲۴ء میں تعمیر ہوا اور جس کا غسل خانہ حیرت انگیز پچی کاری سے مزیّن کیا گیا تھا؛ چالیس ستونوں کا محل، جس کے اطراف میں چار بلند برج ہیں اور جس کی آرائش سنگ مرمر کی سلوں سے بنے ہوے مسقّف محراب دار راستوں (colonnades) سے کی گئی ہے؛ ایوانِ تخت (کورنش خانہ)، جس کی کرسی، جو آٹھ ہاتھ چوڑی، پندرہ ہاتھ لمبی اور ایک ہاتھ اونچی ہے، وہ "نیلا پتھر" نہیں ہے جس کا ذکر Vámbéry

نے کیا ہے؛ چینی خانہ، ایک کوشک، جس کی دیواروں پر ان چینی فن کاروں میں سے ایک نے تصویریں بنائی تھیں جن کے کام کو یہ شاہِ سمرقند بہت پسند کرتا تھا؛ اور آخر میں وہ مشہور رصد گاہ، جس کا ذکر آگے آئے گا؛ اس کا معمار علی قُوشجی تھا اور گوہر شاد نے اسے دیکھنے کے لیے سمرقند تک سفر کیا تھا۔ الغ بیگ کتابوں کا بڑا شائق تھا۔ وہ ریاضیات کا عالم تھا اور علم ہندسہ (geometry) کے مشکل ترین مسائل حل کر سکتا تھا، لیکن ان سب سے بڑھ کر وہ ایک ہیئت دان تھا۔ ۸۳۲ھ/ ۱۴۲۸ء میں اس نے سمرقند میں کُہک کی دوسری جانب ایک رصد گاہ کی تعمیر شروع کی، جو اب ویران ہو چکی ہے، لیکن جو اپنے زمانے میں دنیا کے عجائبات میں شمار ہوتی تھی۔ اس رصد گاہ کا روح رواں ایک ہیئت دان صلاح الدین تھا۔ اس کے تین اَور ہیئت دان ساتھی، جو کاشان کے باشندے تھے، یعنی حسن چلپی (جسے قاضی زادۂ رومی کہا جاتا ہے اور جس کے بیٹے مریم چلپی نے الغ بیگ کی تصنیف پر شرح لکھی)، غیاث الدین جمشید اور معین الدین کاشانی۔ ان کی معاونت سے الغ بیگ نے اپنی مشترکہ تحقیقات کے لیے نئے اور طاقت ور آلات ایجاد کیے۔ یہ دیکھ کر کہ بطلمیوس (Ptolemy) کے حسابات اس کے اپنے مشاہدات کے مطابق نہیں اس نے انھیں درست کرنا چاہا اور اس طرح زیجِ جدیدِ سلطانی مرتّب کی گئی۔ اس مجموعے میں مندرجۂ ذیل چیزیں تھیں: (۱) مختلف حسابات اور سنین؛ (۲) وقت کے متعلّق معلومات؛ (۳) ستاروں کا راستہ؛ (۴) ثوابت کا مقام۔ ان سے پہلے بہت گنجلک اور دشوار فہم مقدّمات درج ہیں، جن میں ان وجوہ پر بحث کی گئی ہے جنھوں نے الغ بیگ کو اس مجموعے کی تالیف پر آمادہ کیا اور رفقائے کار کی کیفیت بھی بیان کی گئی ہے۔ ان جداول نے یورپ میں شہرت حاصل کر لی اور اوکسفرڈ یونیورسٹی کے پروفیسر گریوز (John Greaves) (لاطینی میں Graevius) (۱۶۴۲-۱۶۴۸ء) نے اس کی طرف توجہ دلائی؛ ۱۶۶۵ء میں ہائڈ (Hyde) نے ان کا ترجمہ لاطینی میں کیا، جس پر بعد میں شارپ (Sharpe) (۱۷۶۷ء)) نے نظر ثانی کی۔ A. Sedillot نے ان مقدمات کا ترجمہ کیا اور انھیں مرتّب کیا (پیرس ۱۸۴۷-۱۸۵۳ء، ۲ جلدیں)۔ اس سے پیشتر اس نے جداول کو شائع کرنے کا ذمّہ لیا تھا (کراسہ ۱، پیرس ۱۸۳۹ء)۔ انھیں E. B. Knobel نے اُن تمام مخطوطات سے مقابلہ کر کے جو برطانیۂ عظمیٰ میں ہیں اور ایک فارسی اور عربی کی فرہنگ کا اضافہ کر کے Catalogue of Stars کے نام سے شائع کیا ہے (واشنگٹن ۱۹۱۷ء)۔ اس پر بحث ہوئی ہے کہ آیا اس کتاب کا اصل متن عربی میں تھا، یا فارسی میں، یا ترکی میں؛ غالباً ہمارے پاس اس کا فارسی ہی متن ہے۔ یوں بظاہر یہ زیج ۸۴۱ھ/ ۱۴۳۷ء میں مکمّل ہوئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الغ بیگ نے ان تمام ستاروں کا مشاہدہ نہیں کیا جن کا اس نے ذکر کیا ہے۔ اس نے اپنے طول بلد و عرض بلد بطلمیوس سے لیے ہیں۔ علم ہیئت کو اس نے غیر متناسب جگہ دی ہے، لیکن Seddillot (کتاب مذکور، ۱: cxxxii) یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ ''مشرق میں علمِ ہیئت کی تصانیف کا دَور اُس پر ختم ہو گیا''۔

سیاست اور جنگ آزمائی میں الغ بیگ اتنا خوش قسمت نہ تھا۔ اس نے حملہ آور ازبکوں کو آق صُو کی جانب واپس دھکیل دیا، لیکن بُراق اوغلان اور محمد جُوکی کی سوار فوج نے جلد ہی اس کا بدلہ لیا اور خجند تک پیش قدمی کر کے ملک کو ویران کر ڈالا (۸۲۸ھ/ ۱۴۲۱ء)۔ شاہ رُخ کی اولاد میں سے صرف الغ بیگ ہی بچا تھا؛ اس لیے باپ کی وفات (۲۵ ذوالحجّہ ۸۵۰ھ/ ۱۲ مارچ ۱۴۴۷ء) پر وہی تخت کا وارث بنا، لیکن مشکلات کے ہجوم نے اسے کئی ماہ تک کچھ نہ کرنے دیا اور اس طرح دوسرے تیموری شہزادوں کو اس کے خلاف کارروائیاں کرنے کا موقع مل گیا۔ گوہر شاد اُلُغ بیگ کے بیٹے عبداللطیف کے لیے تخت حاصل کرنا چاہتی تھی، لیکن عبداللطیف نے غلط افواہوں سے گم راہ ہو کر یہ فرض کر لیا کہ تخت ایک اَور مدعی علاء الدولہ کے پاس چلا گیا ہے؛ چنانچہ شاہ رُخ کی وفات سے چند روز بعد وہ گوہر شاد نیز اس کے تمام نوکروں چاکروں کو قید کر کے سمنان لے گیا۔ وہاں سے وہ ہرات روانہ ہوا اَور اس پر قبضہ کر کے اپنی حکمرانی کا اعلان کر دیا۔ اِدھر ابراہیم سلطان کے بیٹے سلطان عبداللہ نے شیراز کے ضلع پر قبضہ کر لیا۔ سیُورغُتمش کے بیٹوں نے کابل اور غزنہ میں ایک نئی ریاست قائم کر لی۔ دو اَور شہزادے مرزا اور بابا میرزا بھی تخت کے خواہاں تھے۔ بابا میرزا اجُر جان اور مازندران کا حاکم بن بیٹھا۔ عبداللطیف جب اپنے قیدیوں کے ساتھ نیشاپور پہنچا تو امیر میرزا صالح اور میر اُوَیس نے اس پر اچانک حملہ کر دیا۔ قیدیوں کو رہائی ملی اور عبداللطیف کو، جو بھاگ نکلا تھا، گرفتار کر لیا گیا۔ اسے علاء الدولہ کے سامنے پیش کیا گیا اور وہ اس سے مہربانی کے ساتھ پیش آیا۔

بالآخر الغ بیگ نے بے عملی ترک کر کے اپنے وزرا کی نصیحت پر کان دھرے اور خراسان کی طرف روانہ ہوا۔ اپنے ایک حریف ابوبکر سے مصالحت کے پیشِ نظر اپنی بیٹی کی شادی اس سے کر دی، لیکن جب اس کی غداری کا یقین ہو گیا تو اسے قید میں ڈال دیا۔ الغ بیگ نے دریائے جیحون کو عبور کیا اور بلخ میں عبداللطیف کی کارستانیوں کا ذکر سنا، لیکن اسے معاف کر دیا اور ہر قسم کی مراعات دینے کے لیے تیار ہو گیا؛ چنانچہ اس نے اپنے وزیر اوّل نظام الدین مِیرک کو اسی مقصد سے ہرات بھیجا، لیکن بابر میرزا نے خراسان پر حملہ کر دیا اور علاء الدولہ کے ہراول کو جام کے مقام پر شکست فاش دی۔ جب علاء الدولہ نے دیکھا کہ وہ بابر میرزا اور الغ بیگ کے درمیان گھر گیا ہے تو اس نے ہتھیار ڈال دیے۔ قیدیوں کا مبادلہ کیا گیا، اور عبداللطیف بلخ کا گورنر مقرّر ہوا۔ علاء الدولہ کے سپہ سالاروں نے الغ بیگ کے ڈر سے اپنے آقا کو بابر میرزا سے صلح پر مجبور کیا؛ [چنانچہ صلح ہو گئی اور] خُتُوشان سرحد مقرّر ہوئی۔

عبداللطیف نے غداری کی، یرغمالوں کی واپسی سے انکار کر دیا اور جو فوجی دستہ یرغمالوں کو لانے کے لیے بھیجا گیا تھا اس پر حملے میں ناکامی کے بعد تمام یرغمالوں کو قتل کرا دیا تو رزم و پیکار کی آگ از سرِ نو بھڑک اٹھی۔ علاء الدولہ نے لوٹ مار کی غرض سے کئی حملے کیے، لیکن اس نے جس مہم کا منصوبہ بنا رکھا تھا اسے الغ بیگ کے دھمکی دینے پر ترک کر دیا۔ الغ بیگ نے اب یہ فیصلہ کر لیا تھا کہ وہ شاہ رُخ کے

واحد وارث کے طور پر اپنی حیثیت منوائے۔ بلخ کے قتل عام (۸۵۲ھ/ ۱۴۴۸-۱۴۴۹ء) کا انتقام لینے کی غرض سے اس نے اپنے بیٹے کے متعدد عہدے داروں کو قتل کرا دیا۔ جب الغ بیگ نے دریائے جیحوں عبور کر لیا تو عبداللطیف بڑی تعداد میں امدادی فوج لے کر اس کے پاس آیا۔ ایک خون ریز جنگ کے بعد علاء الدولہ کوتَرْباب کی غداری کی وجہ سے شکست ہوئی اور اس نے مشہد میں جا کر پناہ لی، جہاں اس کے بھائی بابر میرزا نے اسے اپنا ملک واپس لینے میں مدد دینے کا وعدہ کیا۔ اس نے اطاعت قبول کرنے کا بہانہ کیا، لیکن الغ بیگ اس کے دھوکے میں نہ آیا اور اس نے ہرات اور اس کے قلعوں پر قبضہ کر لیا۔ پھر وہ اِسْفَرائن کی طرف بڑھا۔ یہاں اس نے اپنی فوج کو دو حصّوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک کو، جو میرزا عبداللہ شیرازی کے ساتھ تھی، بِسطام کا محاصرہ کرنے کا حکم دیا گیا اور دوسرا حصّہ، جو عبداللطیف کے ساتھ تھا، اَستر آباد کی طرف بڑھا۔ عین اس موقع پر اوزبکوں نے ماوراء النّہر پر حملہ کر دیا اور سمرقند کو تاراج کر ڈالا گیا۔ اُلغ بیگ شاہ رُخ کا تابوت اور ہرات کا خزانہ لے کر بعجلتِ تمام واپس ہوا۔ بابر میرزا نے اس کی فوج کے ساقے پر حملہ کر دیا اور اوزبکوں نے جیحوں کے معبر پر اس کے سامان پر قبضہ کر لیا۔ بالآخر وہ بخارا پہنچا، جہاں اس کے والد کی رسم تجہیز و تکفین ادا کی گئی۔ خراسان، جس کے بارے میں تیموریوں اور ترکمانوں کے درمیان جھگڑا تھا، مکمّل بدنظمی کی حالت میں تھا۔ قرہ قویونلو کا شہزادہ یارعلی ہِرَتُو کے قلعے سے بچ نکلا اور اس نے ہرات کا محاصرہ کر لیا۔ الغ بیگ نے اسے اس محاصرے سے رہائی دلوائی، لیکن بابر میرزا نے بغاوت کر کے پھر اس پر حملہ کر دیا۔ عبداللطیف جان بچا کر باپ کے پاس پہنچا۔ یارعلی نے اچانک شہر میں داخل ہو کر اپنی تاج پوشی کی رسم ادا کی اور عوام میں مقبول ہو گیا، لیکن بابر میرزا کے ایک فرستادے نے اسے کوئی خواب آور چیز کھلا دی اور وہ ہلاک ہو گیا۔

ذوالحجّہ ۸۵۲ھ/فروری ۱۴۴۹ء میں سارے کا سارا خراسان بابر میرزا کی ملکیت میں آ گیا اور اُس نے علاء الدولہ کو [اس کی خدمات] کا ایک مضحکہ خیز معاوضہ دیا، یعنی چھوٹے سے شہر تُون کی گورنری دے دی؛ پھر اس کی جگہ اس کے بیٹے کو گورنر بنا دیا۔ بعد ازاں باپ بیٹے دونوں کو سازش کرنے کے الزام میں ہرات بھیج دیا گیا، جہاں انھیں سخت قید جھیلنا پڑی۔ بے اطمینانی عام طور پر پھیلی ہوئی تھی۔ لوگ میرزا پر عیاشی، شراب نوشی اور نااہلیت اور اس کے گماشتوں پر جبری تحصیلات کا الزام لگاتے تھے۔ طاقتور امیر ہِنْدُو کِ نے باذغیس کے خلاف مہم لے جانے سے انکار کر کے الغ بیگ کی مدد سے ملک کی حالت کو سدھارنا چاہا اور اس مقصد سے اس نے اپنا ایک سفیر اِیْدِ کُو الغ بیگ کے پاس روانہ کیا۔ عبداللطیف نے اِیْدِ کُو کو گرفتار کر کے بابر میرزا کے پاس بھیج دیا، جس کے سامنے اس نے ہر بات کا اقرار کر لیا۔ باوجود اس کے کہ ہنْدُو کہ نے اپنی ہمت و شجاعت کے حیرت انگیز کمال دکھائے پھر بھی اس نے شکست کھائی اور وہ قتل ہوا۔

علاء الدولہ جان بچا کر بھاگ نکلا۔ پہلے وہ سیستان گیا اور پھر 'العراق' [یعنی اصفہان اور رے کا درمیانی علاقہ قبر: یاقوت: معجم البلدان، ۳: ۴۴، مصر ۱۹۰۶ء] جہاں اس کا بھائی محمد میرزا (جس کی حکومت فارس پر بھی تھی) حکمران تھا۔ دونوں نے مل کر خراسان پر حملہ کیا اور بمقام جام بابر میرزا کو سخت شکست دی، جس نے اپنے آٹھ گُھڑسواروں کے ساتھ بھاگ کر قلعۂ عماد میں پناہ لی۔ ہرات پہنچ کر محمد میرزا نے دریا دلی اور فیاضی سے کام لیا۔ اس نے اپنے بھتیجے ابراہیم کو آزاد کر دیا اور بابر کے بیٹے شاہ محمد کو اس کی والدہ کے پاس بھیج دیا۔

عبداللطیف کو اپنے باپ سے نفرت تھی، جس کی کئی ایک وجوہ بیان کی جاتی ہیں: [مثلاً] کہا جاتا ہے کہ الغ بیگ نے تَرْباب کی جنگ کے موقع پر اپنے ایک مراسلے میں عبداللطیف کے نام کی جگہ اپنے دوسرے بیٹے عبدالعزیز کا نام درج کر دیا تھا؛ [نیز کہتے ہیں کہ] الغ بیگ نے عبداللطیف کو وہ روپیہ اور ہتھیار جو اس نے ہرات میں ذخیرہ کر رکھے تھے واپس دینے سے انکار کر دیا، کیونکہ اسے اپنے اس بیٹے پر اعتماد نہ تھا۔ عبداللطیف نے بغاوت کر کے بلخ لے لیا، اپنے باپ اور بھائی عبدالعزیز کو شاہ رُخیہ کے مقام پر شکست دی اور الغ بیگ کو ایک ایرانی ملازم عباس کے حوالے کر دیا، جس نے مقدمہ چلانے کا ڈھونگ رچا کر اسے ۱۰ رمضان ۸۵۳ھ/ ۱۲ اکتوبر ۱۴۴۹ء کو دو سال آٹھ ماہ کی حکومت کے بعد قتل کرا دیا۔ اس قتل کے بعد بڑی تیزی سے تیموری سلطنت کے حصّے بخرے ہونے لگے۔ تمام اطراف میں مدّعی اُٹھ کھڑے ہوئے، جن میں سے اکثر نے اپنا مقصد حاصل بھی کر لیا۔ چھے ماہ بعد خود عبداللطیف بھی قتل کر دیا گیا۔

**مآخذ:** (۱) میر خواند: روضة الصفا، بمبئی ۱۲۷۱ھ، ۶: ۱۹۵، ۲۰۲-۲۰۵، ۲۰۸؛ (۲) خواند امیر: حبیب السّیر، تہران ۱۲۷۱ھ، ۳: ۱۷۴، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۱۸؛ (۳) معین الدین اِسْفِزاری: اقتباسات از روضة، جو Barbier de Meynard نے *JA*، ۱۸۶۲ء، ۲۰: ۲۷۷-۲۸۴ میں شائع کیے؛ (۴) عبدالرزاق سمرقندی کی مجمع البحرین کا بھی مطالعہ کرنا چاہیے؛ (۵) دولت شاہ: تذکرہ، طبع براؤن (Browne)، ص ۳۶۱-۳۶۲؛ (۶) A. Sédillot: *Introduction aux Prolégomènes*، متن کی جلد کی ابتدا میں؛ (۷) بارٹولڈ (W. Barthold): *Ulug-Beg i evo vrem'a*، ۱۹۱۸ء؛ (۸) بلوشے (E. Blochet): *Introduction à l'histoire des Mongols de Reshīd ed-Din*، لائڈن ۱۹۲۰ء؛ (۹) براؤن (E. G. Browne): *Persian Literature under Tartar Dominion*، کیمبرج ۱۹۲۰ء، ص ۱۹۲، ۳۸۶-۳۹۰، ۵۰۱-۵۰۳؛ (۱۰) بُوا (Lucien Bouvat): *L' Empire Mongols (2ème phase)*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۱۲۳-۱۲۹؛ (۱۱) وہی مصنّف: *Essai sur la civilisation timouride*، در *JA*، ۱۹۲۶ء، ص ccviii، ۲۴۸-۲۵۰، الغ بیگ کی علم ہیئت کے متعلّق تصنیف کے سلسلے میں جو کتابیں شائع ہوئی ہیں ان کا ذکر کیا جا چکا ہے، اور J. M. Faddegon نے، جو مستشرق ہونے کے علاوہ ہیئت دان بھی ہے، ان کا خاص طور پر مطالعہ کیا ہے اور ان کے متعلّق قیمتی معلومات بہم پہنچائی ہیں۔

(L. Bouvat بُوا)

---

⊗ **اَلِف**: (ع) الف کی دو قسمیں ہیں: ساکن اور متحرّک۔ الف ساکن کو حرف لِین کہتے ہیں، جیسے قام میں۔ الف متحرّک کا نام ہمزہ ہے [المنجد]۔ عربی زبان میں الف حروف ہجاء (رک بہ ہجاء) میں سے ایک حرف بھی ہے اور یہ مستقل معنی بھی دیتا ہے۔ بامعنی الف کی تین قسمیں ہیں: ایک وہ جو ابتدائے کلام میں آتا ہے، دوسرا وہ جو وسط کلام میں واقع ہو اور تیسرا وہ جو آخر کلام میں آئے۔

لفظ کے شروع میں استعمال ہونے والا الف مختلف معانی کے لیے آتا ہے، مثلاً (۱) استفہام کے لیے: یہ الف سوالیہ مفہوم رکھتا ہے، جیسے قرآن مجید میں ہے: اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا (۲[البقرة]:۳۰)؛ (۲) تسویہ کے لیے: یہ اس لفظ کو جس کے شروع میں اسے استعمال کیا جائے [ام کے ساتھ مل کر] مصدر میں تبدیل کر دیتا ہے، جیسے قرآن مجید میں ہے: اَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ (۲[البقرة]:۶)، یعنی تمہارا انھیں متنبہ کرنا اور نہ کرنا برابر ہے؛ (۳) انکارِ ابطالی کے لیے لیس کے ساتھ مل کر، جیسے قرآن مجید میں ہے: اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ (۷[الاعراف]:۱۷۲)= کیا میں تمھارا رب نہیں، مطلب یہ ہے کہ میں یقیناً تمھارا رب ہوں؛ (۴) تبکیت اور زجر و توبیخ کے لیے، جیسے قرآن مجید میں ہے: ءٰالذَّكَرَیْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَیَیْنِ (۶[الانعام]: ۱۴۴)؛ (۵) تحکّم و استہزا کے لیے، جیسے قرآن مجید میں ہے: اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا یَعْبُدُ اٰبَآؤُنَا (۱۱[ہود]:۸۷)= کیا تیری نماز نے تجھے یہ سکھایا ہے کہ ہم انھیں چھوڑ دیں جنھیں ہمارے باپ دادا پوجتے تھے؛ (۶) امر کے لیے، جیسے اَتَعَلَّمْتُمْ، یعنی علم حاصل کرو۔ استفہام، انکار ابطالی، انکار توبیخی، اور تحکم وغیرہ کے معنوں میں جو الف استعمال ہوتا ہے اسے الف استخبار بھی کہتے ہیں؛ (۷) ندائے قریب کے لیے، جیسے اَزَیْدٌ اَقْبِلْ، یعنی اے زید آ [اقرب الموارد]۔ الف کا ان معنوں میں استعمال قرآن مجید میں نہیں ہے؛ (۸) ندائے بعید کے لیے یا جو بعید کے زمرے میں شمار ہوتا ہو، اگر اس پر مد لگا دی جائے اور اسے 'آ' پڑھا جائے؛ (۹) لفظ کے شروع میں الف کا استعمال فعلِ مضارع کے صیغۂ واحدِ متکلم بنانے کے کام بھی آتا ہے اور 'میں' (متکلم) کے معنی دیتا ہے، جیسے سَمِعَ سے اَسْمَعُ یعنی میں سنتا ہوں؛ (۱۰) لام کے ساتھ مل کر معرفہ بنانے کے لیے [اسے ال تعریفی کہتے ہیں] اور اس طرح استغراق وغیرہ کے معنی دیتا ہے؛ (۱۱) وسط کلمہ میں آنے والا الف تثنیہ یا بعض اوزان جمع بنانے کے کام آتا ہے، جیسے رَجُلٌ سے رَجُلانِ = دو مرد، مِسکین سے مَساکِین؛ (۱۲) کلمے کے آخر میں آنے والا الف یا تو تانیث کے لیے آتا ہے، جیسے الحمراء (اسے ہمزۃ التانیث بھی کہتے ہیں)؛ (۱۳) یا پھر وہ تثنیہ میں ضمیر کا الف ہوتا ہے، جیسے اِذْهَبا میں آخری الف؛ (۱۴) کبھی یہ ابیات کے آخر میں اشباع کے لیے بڑھا دیا جاتا ہے، جیسے سبیل سے سبیلا؛ (۱۵) اسی طرح قرآن مجید کی بعض آیات کے آخر میں بڑھا دیا گیا ہے، جیسے تَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ الظُّنُوْنَا (۳۳[الاحزاب]:۱۰) اور صوتی ہم آہنگی کا کام دیتا ہے، کوئی معنوی اضافہ نہیں ہوتا۔

حساب جُمَّل میں اس کی قیمت ایک فرض کی گئی ہے۔ الف قرآن مجید کے حروف مقطّعات میں بھی ہے اور بعض کے نزدیک اس کے مستقل معنی ہیں۔ زجاج نے کہا ہے کہ حروف مقطّعات ''الٓمٓ'' میں مجھے ابن عباس کی بیان کردہ تفسیر پسند ہے۔ ابن عباس نے اس کے معنی کیے ہیں: اَنَا اللّٰهُ اَعْلَمُ، یعنی میں اللہ خوب جاننے والا ہوں۔ اس طرح یہاں الف ''انا'' کے معنی دیتا ہے (لسان)۔

علم قراءت میں الف حروف مجہورہ میں سے ہے۔ عربی حروف کی دو قسمیں ہیں: حروف صحیح اور حروف علّت۔ اس تقسیم میں الف حرف علّت ہے۔

خلیل بن احمد نے جب لغت پر کتاب العین تیار کی تو بعد کی عام لغات کی طرح اس کا آغاز حرف الف سے نہیں بلکہ حرف عین سے کیا تھا (اس وجہ سے پوری کتاب کا نام ہی کتاب العین ہے) اور اپنی ترتیب میں اس نے الف کو سب سے آخر میں رکھا تھا۔ ابن سیدہ نے اپنی کتاب المحکم میں خلیل ہی کی قائم کردہ ترتیب پیش نظر رکھی تھی، لیکن اس تبدیلی کے ساتھ خلیل کی ترتیب میں الف سب سے آخر میں ہے اور اس سے پہلے واو اور یا ہیں، لیکن ابن سیدہ نے سب سے آخر میں واو کو رکھا، اس سے پہلے یا اور اس سے پہلے الف۔ بعض علما نے لکھا ہے کہ الف اور دوسرے حروف کچھ باطنی تاثیرات بھی رکھتے ہیں۔ ابوالحسن علی الحرّانی اور مُحیِ الدین ابن العربی نے اپنی کتابوں میں ان تاثیرات کا ذکر کیا ہے اور البعلبکی نے اس پر مستقل کتاب لکھی ہے (لسان)۔

عربی تصریف میں الف کبھی واو سے اور کبھی یا سے بدل جاتا ہے۔

**مآخذ**: (۱) ابن ہشام: مُغْنِی اللَّبیب؛ (۲) لسان العرب، در دیباچہ و تحت حرف الھمزہ؛ (۳) راغب: مفردات، تحت الف؛ (۴) تاج العروس؛ (۵) شرح ملا جامی۔

(عبدالمنّان عمر)

---

**الف باء**: رک بہ ہجاء (حُروف)۔ ✱

---

**اَلْف لَیْلَة و لَیْلَة**: یعنی ''ایک ہزار راتیں اور ایک رات''، عربی زبان ✱ میں پریوں کی کہانیوں، خیالی قصّوں اور دوسری حکایات کے مشہور ترین مجموعے کا نام۔ آج کل ہم اکثر یہ جملہ پڑھتے یا سنتے ہیں کہ ''یہ تو الف لیلة کی پریوں کی کوئی کہانی معلوم ہوتی ہے'' اور یہ واقعہ ہے کہ پریوں کی کہانیاں الف لیلة کا سب سے بڑھ کر دل فریب حصّہ ہیں۔ تمام مشرقی اقوام کی طرح اہلِ عرب بھی قدیم ترین زمانے سے خیالی کہانیاں سننے کے شائق تھے، لیکن چونکہ خالص عربوں کا ذہنی افق زمانۂ قدیم میں، یعنی ظہورِ اسلام سے پہلے، بہت محدود تھا اس لیے اس تفریح کا مواد زیادہ تر باہر سے، [بالخصوص] ایران اور ہندوستان سے، مستعار ہوتا تھا، جیسا کہ ہم سودا گر النضر [بن الحارث] کے بیانات سے اندازہ کر سکتے ہیں۔ بعد کے زمانے میں جب عرب کی مدنیت زیادہ پُر مایہ اور جامع ہوگئی تو دوسرے ممالک کے ادبی اثرات بلاشُبہہ اَور زیادہ قوی ہو گئے۔ الف لیلة کو توجہ سے پڑھنے والا اس کے قصّوں کے گوناگوں تنوّع سے بہت جلد متحیر ہو جاتا ہے۔ یہ افسانے اپنی طرز پر

ایک ایسے مشرقی مَرغزار سے مشابہ ہیں جس میں طرح طرح کے خوب صُورت پھول کھلے ہوے ہیں، اگرچہ کہیں کہیں جھاڑ جھنکاڑ بھی ہے۔ دوسری طرف پڑھنے والے کو یہ محسوس ہوگا کہ ان افسانوں کا میدان بہت وسیع ہے۔ اس میں ایک طرف حضرت سلیمانؑ، قدیم ایرانی شہنشاہوں، سکندر اعظم، خلفا اور سلاطین کے قصّے ہیں تو دوسری طرف ایسی کہانیاں بھی ہیں جن میں قہوے، تمباکو اور بندوقوں کا ذکر آتا ہے۔

یورپ میں الف لیلة کا شیوع: یہ پوری تصنیف ایک منظّم داستان کے چوکھٹے میں جمائی گئی ہے اور اطالیہ میں یہ بات قرون وسطیٰ میں معلوم ہو چکی تھی۔ اس کے اثرات Giovanni Sercambi (۱۳۴۷ - ۱۴۴۴ء) کے ایک ناول میں نیز Astolfo اور Giocondo کی کہانی میں ملتے ہیں، جو (سولھویں صدی کے اوائل کے [شاعر] اَرِسٹو (Aristo) کی نظم *Orlando Furioso* کے اٹھائیسویں باب (canto) میں بیان کی گئی ہے۔ غالباً یہ معلومات اٹلی میں ان تاجروں کی وساطت سے پہنچی ہوں گی جو بلادِ مشرق میں رہ چکے تھے؛ لیکن مکمل الف لیلة ولیلة یورپ میں سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں پہنچی۔ اسے اوّل مرتبہ فرانسیسی عالم اور سیّاح گالاں (Jean Antoine Galland) (۱۶۴۶-۱۷۱۵ء) نے شائع کیا۔ عالمِ شرق سے اس کی واقفیت کا سبب یہ تھا کہ اس نے پہلے تو فرانسیسی سفیر کے ایک معتمد نائب کی اور آگے چل کر [بعض] غیر پیشہ ور اصحاب (amateurs) کی طرف سے عجائب خانوں کے لیے نوادر جمع کرنے والے کی حیثیت سے مشرقِ قریب کے ممالک کا سفر کیا تھا اور یوں اس کی توجہ ان بے شمار داستانوں اور قصوں کی طرف مبذول ہوئی جو ان ممالک میں سنائے جاتے تھے۔ فرانس واپس پہنچ کر اس نے ۱۷۰۴ء میں *Les mille et une Nuits contes arabes traduites en Français* کی اشاعت کا آغاز کیا۔ ۱۷۰۶ء تک سات جلدیں شائع ہوگئیں۔ آٹھویں جلد ۱۷۰۹ء میں، نویں اور دسویں جلدیں ۱۷۱۲ء میں اور گیارھویں اور بارھویں جلدیں ۱۷۱۷ء میں گالاں (Galland) کی وفات کے بعد شائع ہوئیں۔ آخری جلدوں کی اشاعت میں یہ تاخیر ایک طرف تو ان مشکلات کی آئینہ دار ہے جو گالاں (Galland) کو ان کے مواد کی فراہمی میں پیش آئیں اور دوسری طرف اس کی کم توجہی کی، جو اسے ایک عالم کی حیثیت سے اپنے علمی مشاغل کے اس پہلو سے تھی۔ وہ ایک پیدائشی داستان گو تھا۔ اسے ایک اچھی کہانی [کے انتخاب] کا ذوق جبلی طور پر ودیعت ہوا تھا اور پھر اسے اپنے طور پر سنانے کا سلیقہ بھی خوب تھا۔ اسی بنا پر اس نے اپنے ترجمے کو یورپ کے قارئین کے مذاق کے مطابق ڈھالا اور بعض اوقات عربی متن کی عبارت بدل ڈالی اور ان باتوں کی تشریح کر دی جو اہلِ یورپ کے لیے نامانوس تھیں۔ اس کی نئی ''لیالی'' (*Nights*) کی عام مقبولیت اور کامیابی کا یہی سبب تھا۔ علاوہ ازیں وہ اس اعتبار سے بھی خوش نصیب تھا کہ اس کی رسائی اس مواد تک ہوگئی۔ اس نے ''سند باد جہازی'' کے ترجمے سے [اپنے کام کا] آغاز کیا۔ ترجمہ ایک ایسے مخطوطے سے کیا گیا تھا جس کا سرورق غائب تھا۔ بعد ازاں اسے معلوم ہوا کہ یہ داستان ایک بہت بڑے مجموعۂ قصص کا ایک حصّہ ہے جو الف لیلة ولیلة کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے بعد خوش قسمتی سے اسے اس کتاب کے ایک قلمی نسخے کی چار جلدیں کسی نے شام سے بھیج دیں۔ جہاں تک ہماری معلومات کا تعلّق ہے اس مختصر جزو کے سوا جو ایبٹ (Nabia Abbott) کو دستیاب ہوا تھا یہی الف لیلة کے باقی ماندہ متن کا بہترین اور قدیم ترین نسخہ ہے۔ اس نسخے کی پہلی تین جلدیں اب تک کتاب خانۂ ملیہ (Bibliotheque Nationale)، [پیرس] میں موجود ہیں، لیکن چوتھی جلد گم ہوگئی ہے۔ اپنے ترجمے کی پہلی سات جلدوں میں گالاں (Galland) نے ان تین عربی جلدوں کا مکمل ترجمہ کر دیا جو اب تک موجود ہیں اور ''سند باد'' اور قمر الزمان'' (Camalzaman) کے قصّوں کا اضافہ ایسے مخطوطات سے کیا جن کے متعلّق معلوم نہیں تھا کہ کس کتاب کا حِصّہ ہیں۔ اس کے بعد مواد فراہم نہ ہونے کی بنا پر اس نے یہ کام تین سال کے لیے روک رکھا، تا آنکہ وہ اپنے ناشر کے اصرار پر آٹھویں جلد شائع کرنے کے لیے مجبور ہو گیا جو غیر مصدّقہ اور غیر مستند تھی۔ اس آٹھویں جلد میں ''غانم'' کا قصّہ ہے۔ جس کا ترجمہ گالاں (Galland) نے غیر شناختہ مخطوطے سے کیا تھا۔ علاوہ ازیں اس میں دو اور داستانیں — ''زَین الاَصنام'' اور ''خداداد'' (Codadad) — شامل ہیں، جن کا ترجمہ Pétis de la Croix نے خود اپنی *Mille et un Jours.* کے لیے کیا تھا۔ اس کے بعد گالاں (Galland) کے پاس پھر کچھ مواد نہ رہا اور اس نے یہ کام پھر روک دیا علاوہ بریں وہ تھک بھی گیا تھا اور اس تمام معاملے سے بیزار سا ہو چکا تھا، لیکن ۱۷۰۹ء میں اس کی ملاقات حَنّا سے ہوئی، جو حلب کا ایک ماروني عیسائی تھا اور جسے Paul Lucas سیاح پیرس لے آیا تھا۔ گالاں (Galland) نے اس سے ملتے ہی سمجھ لیا کہ وہ ایک ایسا ماخذ ہے جس کی زبان سے قصّوں کا مواد حاصل کیا جا سکتا ہے۔ حَنّا یہ قصّے اس کے سامنے عربی میں بیان کرتا تھا اور گالاں (Galland) ان میں سے بعض کے خلاصے اپنے ''رسالے'' (*Journal*) میں درج کر لیتا تھا، لیکن حَنّا نے اسے بعض قصّوں کے تحریری نسخے بھی دیے۔ اس طرح گالاں (Galland) کے ترجمے کی آخری چار جلدیں مکمّل ہوئیں۔ اس کے رسالے (*Journal*) میں تمام تفصیلات درج ہیں۔ حَنّا کی قلمی نقول ضائع ہو چکی ہیں، لیکن دو عربی مخطوطات ''الٰہ دین [= علاء الدین]'' اور ''علی بابا'' اس کے بعد سے اب تک منظرِ عام پر آ گئے ہیں۔ غرض یہ اس کتاب کا آغاز ہے جس کی بدولت الف لیلة ولیلة اہلِ یورپ میں متعارف ہوئی اور اس فرانسیسی متن اور پھر اس کے متعدّد تراجم کے ذریعے لاتعداد پڑھنے والوں میں *Arabian Nights* کے نام سے مشہور ہوئی۔ تفصیل کے لیے دیکھیے. H Zotenberg: *Histoire d' Alā' aldīn .... avec Notice sur quelques manuscrits des Mille et une nuits et la traduction de Galland*، پیرس ۱۸۸۸ء۔ اس میں ''الٰہ دین'' کا عربی متن اور الف لیلة ولیلة کے بعض قلمی نسخوں کی تحقیقات نیز گالاں (Galland)

کے رسالے (*Journal*) کے اندراجات شامل ہیں۔ علاوہ ازیں دیکھیے V. Chauvin: *Bibliographie arabe*، ج ۴، Liége، ۱۹۰۰ء و میکڈونلڈ (D. B. Macdonald): *A bibliographical and literary study of the first appearance of the Arabian Nights in Europe*، در *The Library Quarterly*، جلد ۲، شمارہ ۴، اکتوبر ۱۹۳۲ء: ص ۳۸۷-۴۲۰.

سو سال سے زیادہ عرصے تک گالاں کا فرانسیسی ترجمہ ہی یورپ میں الف لیلۃ مانا جاتا تھا اور اس کی جن دو داستانوں کا اصل عربی متن نامعلوم تھا ان کا السنۂ مشرقیہ تک میں ترجمہ ہو گیا۔ لیکن اس اثنا میں کچھ اَور قلمی نسخے بھی مل گئے، جو کم و بیش الف لیلۃ و لیلۃ سے متعلّق تھے اور ان سے مختلف ترجمے گالاں کے ضمیمے کے طور پر شائع ہوے۔ جس طرح الف لیلۃ و لیلۃ کے قلمی نسخے آپس میں ایک دوسرے سے ان داستانوں کی بنا پر مختلف ہیں جو ان میں درج ہیں، اسی طرح یہ مترجمین بھی اس بات پر آمادہ رہتے تھے کہ عربی زبان میں جو قصّہ بھی مل جائے اسے الف لیلۃ و لیلۃ کے ساتھ ٹانک دیا جائے۔ ذیل کے ضمیمے، جن میں سے کچھ گالاں کی مختلف طباعتوں کے ساتھ چھپے اور کچھ علٰیحدہ، بجاے خود اہمیت رکھتے ہیں اور اس اَمر کی علامت ہیں کہ ان کے زمانے میں اس کتاب سے لوگوں کو کس قدر دلچسپی تھی۔ ان سب کے متعلّق مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے Chauvin: *Bibliographie*، ۴: ۸۲-۱۲۰.

۱۷۸۸ء میں *Cabinet des Fées*، ج ۳۸-۴۱، کے ضمیمے کے طور پر ایک سلسلۂ قَصَص شائع ہوا، جسے Denis Chavis نے عربی زبان سے ترجمہ کیا تھا۔ الف لیلۃ و لیلۃ کے قَصَص سے اس دور میں جو عام دلچسپی پائی جاتی تھی وہ اس اَمر سے بخوبی واضح ہو گی کہ ۱۷۹۲ء سے ۱۷۹۴ء تک اس ضمیمے کے تین جداگانہ انگریزی ترجمے شائع ہوے۔ ۱۷۹۵ء میں William Beloe نے اپنی *Miscellanies* کی تیسری جلد میں کچھ عربی افسانے شائع کیے، جن کا مصنّف Patrick Russell، *The Natural History of Aleppo* (۱۷۹۴ء)، نے اس کے لیے زبانی ترجمہ کیا تھا۔ ۱۸۰۰ء میں سکاٹ (Jonathan Scott) نے اپنی تصنیف *Tales, Anecdotes and Letters*، میں کچھ قصّوں کا ترجمہ کیا، جو الف لیلۃ کے اس مخطوطے سے لیے گئے تھے جسے James Anderson ہندوستان سے لایا تھا۔ ۱۸۱۱ء میں سکاٹ نے اپنے انگریزی ترجمہ گالاں کی طبع جدید میں ایک جلد کا اضافہ کیا، جس میں نئی کہانیاں ایک اَور مخطوطے، یعنی مخطوطۂ ورٹلے مانٹیگو (Wortley Montague) سے لی گئی تھیں، جو اب اوکسفرڈ کے کتب خانے میں ہے۔ اس اثنا میں پرسیول (Caussin de Perceval) نے پہلے ہی ۱۸۰۶ء میں گالاں کی الف لیلۃ کی طباعت میں ضمیمے کی دو جلدوں کا اضافہ کر دیا تھا؛ لیکن گالاں ہی کے ترجمے کے نام سے گاتیئر (Edouard Gauttier) نے جو نسخہ طبع کیا (۱۸۲۲-۱۸۲۵ء) اس میں وہ پرسیول (Perceval) سے سبقت لے گیا اور وہ یوں کہ ایسے نئے قصوں کی دو جلدوں کے علاوہ جو مختلف ذرائع سے حاصل کیے گئے تھے اس نے گالاں کی الف لیلۃ میں اور قصّوں کا بھی بڑی آزادی سے اضافہ کر دیا۔ فان ہامر (Von Hammer): *Die noch nicht übersetzten Erzählungen der Tausend und einen Nacht*، شٹٹ گارٹ (Stuttgart) ۱۸۲۳ء کی اساس کہیں زیادہ مستحکم ہے اور ہامر نے الف لیلۃ کا ایک واقعی مستند و منقّح نسخہ استعمال کیا تھا۔ اسے مصر میں اس تصحیح شدہ نسخے کی ایک قلمی نقل مل گئی تھی، جو اب ''زوٹن برگ کے مصری منقّح مخطوطے'' (Zontenberg's Egyptian Recension) کے نام سے مشہور ہے اور اپنی بے شمار اشاعتوں کی بنا پر الف لیلۃ کا 'نسخۂ عامّہ' (=Vulgate) قرار پا چکا ہے؛ طباعتوں کی تفصیل سطورِ ذیل میں دیکھیے۔ فان ہامر کا چند ایسی کہانیوں کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ جو گالاں کی کتاب میں موجود نہ تھیں گم ہو گیا، لیکن اس کا زُنسیرلِنگ (Zenserling) (۱۸۲۳ء) نے جرمن زبان میں ترجمہ کیا تھا اور اسے لیمب (Lamb) نے انگریزی میں (۱۸۲۶ء) اور Trébutien نے فرانسیسی میں (۱۸۲۸ء) منتقل کر دیا۔ M. Habicht نے ۱۸۲۵ء میں پندرہ جلدوں کی اشاعت شروع کی اور دعوٰی کیا کہ یہ ایک جدید ترجمہ ہے، لیکن درحقیقت یہ گالاں ہی کا ترجمہ تھا، جس میں Caussin، گاتیئر (Gauttier) اور سکاٹ (Scott) کے بعض ضمیمے اور نام نہاد مخطوطۂ تونس کی تتمّہ شامل تھی۔ اس نے ایک عربی نسخہ بھی شائع کرنا شروع کیا۔ اس عربی متن سے اَور آگے چل کر گالاں کے ترجمے، نیز مخطوطۂ گوتھا (Gotha) اور ایک مطبوعۂ مصری نسخے سے Weil نے اپنا ترجمہ ۱۸۳۷ء اور ۱۸۶۷ء کے درمیان شائع کیا.

طباعتیں اور تراجم: عربی الف لیلۃ و لیلۃ کی خاص طباعتیں درج ذیل ہیں:

۱- کلکتے کی طبع اوّل: بعنوان *The Arabian Nights Entertainments*; *In the Original Arabic, Published under the Partronage of the College of Fort William*، از شیخ احمد بن محمد شیروانی الیمنی (Shekh Uhmud bin Moohummud Shirwanee ul Yumunee)، کلکتہ، ج ۱، ۱۸۱۴ء؛ ج ۲، ۱۸۱۸ء۔ اس میں صرف دو سو راتیں اور سندباد جہازی کی کہانی ہے.

۲- بولاق کی طبع اوّل: ایک مکمّل عربی نسخہ ہے، جو ۱۲۵۱ھ/ ۱۸۳۵ء میں (مصر میں دست یاب شدہ ایک قلمی نسخے سے) بولاق کے سرکاری مطبع میں چھپا، جو قاہرہ کے نزدیک محمد علی نے قائم کیا تھا.

۳- کلکتے کی طبع دوم: بعنوان *The Alif Laila or the Book of the Thousand Nights and one Night, Commonly Known as "The Arabian Nights Entertainments", now, for the first time, published complete in the original Arabic, from an Egyptian manuscript*

*brought to India by the late Major Turner, editor of the Shah Nameh*، طبع میکناٹن (W. H. Macnaghten)، چار جلدوں میں، کلکتہ ۱۸۳۹-۱۸۴۲ء.

۴- طبع بُرسلاؤ (Berslau): *Tausend und Eine Nacht Arabisch. Nach einer Handschrift aus Tunis Herausgegeben* von Dr. Maximilian Habicht, Professor an der Königlichen Universität zu Breslau (etc.), nach seinem Tode fortgesetzt von M. Heinrich Leberecht Fleischer, ordentlichem Prof. der morgenländischen Sprachen an der Universität Leipzig. برسلاؤ (Bresläu) ۱۸۲۵-۱۸۴۳ء- مکڈونلڈ (D. B. Macdonald) نے Habicht کے درست کردہ نسخے کے بارے میں اپنے مضمون، در *JRAS*، ۱۹۰۹ء، ص ۶۸۵-۷۰۴، نیز اپنے مقالے *A Preliminary Classification of some MSS of the Arabian Nights*، در *E. G. Browne Volume*، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۳۰۴، میں اس طباعت کی قدر و قیمت پر بحث کی ہے۔ اس کی ماہرانہ رائے یہ ہے کہ Habicht نے ارادۃً ایک ادبی افسانہ گھڑا اور الف لیلة و لیلة کی تاریخ کو بہت گنجلک کر دیا؛ کیونکہ تونس کے کسی منقّح مخطوطے کا کبھی کوئی وجود نہ تھا اور اس نے متعدّد مآخذ سے فراہم شدہ بہت سے قصص سے الف لیلة کا ایک نیا متن بہت کچھ اسی طرح مرتّب کر لیا جس طرح اپنا متذکرۂ صدر ترجمہ ترتیب دیا تھا۔ بہر حال مکڈونلڈ (Macdonald) نے تسلیم کیا کہ Habicht نے عبارتوں کو لفظ بہ لفظ نقل کر دیا ہے اور انھیں صحیح کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی؛ لہٰذا یہ متون اپنی اصل ''عامیانہ'' (vulgar) زبان میں موجود ہیں؛ حالانکہ دوسرے سب متون فاضل شیوخ کے ہاتھوں نحوی اور لغوی اعتبار سے ''اصلاح'' پا چکے ہیں.

۵- بولاق اور قاہرہ کی متاخّر طباعات: انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں اور بیسویں صدی کے شروع میں بولاق، طبع اوّل، کا مکمل متن، جو قریب قریب وہی تھا جو کلکتہ، طبع دوم، کا تھا، چند بار بجنسہٖ پھر چھاپا گیا۔ یہ سب مطبوعہ نسخے زوٹن برگ (Zotenberg) کے ''مصری تصحیح شدہ نسخے'' پر مبنی ہیں، جو U. J. Seetzen: *Reisen durch Syrien, Pälastina, Phönicien, die Transjordan -Länder, Arabia Petraea und Unter Aegypten*، برلن ۱۸۵۴-۱۸۵۵ء، ۳:۱۸۸، میں مندرجہ ایک اطلاع کی بنا پر اٹھارھویں صدی میں کسی شیخ نے تالیف کیا تھا؛ شیخ کا نام معلوم نہ ہو سکا، لیکن اس اطلاع سے زوٹن برگ کے قیاس کی تصدیق ہوتی ہے۔ بیروت کے مطبع یسوعی (Jesuit Press) نے اسی منقّح مخطوطے کی کسی دوسری نقل پر مبنی — آزاد لیکن فحشیات کو حذف کر کے — ایک نسخہ طبع کیا (۱۸۸۸-۱۸۹۰ء).

جدید مغربی تراجم سب کے سب مصر کے منقّح نسخے سے کیے گئے ہیں۔ لین (Lane) کا ترجمہ اگرچہ نامکمل ہے، لیکن اس میں بڑی قابلِ قدر اور جامع شرح شامل ہے۔ یہ ۱۸۳۹ء سے شائع ہونا شروع ہوا اور ۱۸۴۱ء میں انجام کو پہنچا۔ یہ ترجمہ بولاق، طبع اوّل، سے کیا گیا تھا۔ پین (Payne) کا ترجمہ، جو طبعِ میکناٹن (Macnaghten) سے کیا گیا، مکمل ہے اور نجی طور پر نو جلدوں میں شائع ہوا، ۱۸۸۲-۱۸۸۴ء۔ تین مزید جلدوں میں وہ قصّے درج ہیں جو طبع برسلاؤ (Breslau) اور طبعِ کلکتہ، بار اوّل (۱۸۸۴ء) میں آئے ہیں اور تیرھویں جلد (۱۸۸۹ء) میں ''الٰہ دین'' اور زین الاصنام'' کی داستانیں درج ہیں۔ پین (Payne) کی وفات (۱۹۱۶ء) کے بعد اس کا نسخہ کئی بار مکمل صورت میں طبع ہوا۔ رچرڈ برٹن (Sir Richard Burton) کا ترجمہ، کہ وہ بھی اسی طبع میکناٹن سے کیا گیا، بہت کچھ پین (Payne) کے ترجمے پر منحصر ہے اور اکثر مقامات پر تو وہ اسے لفظ بہ لفظ نقل کر دیتا ہے (۱۰ جلدیں، ۱۸۸۵ء، ۶ اضافہ کردہ جلدیں، ۱۸۸۶-۱۸۸۸ء)۔ طبعِ سمائدر (Smither) (۱۲ جلدیں، ۱۸۹۴ء) اور طبع لیڈی بُرٹن (Lady Burton) (۶ جلدیں، ۱۸۸۶-۱۸۸۸ء) سے قطع نظر برٹن (Sir Richard Burton) کا ترجمہ چند مرتبہ طبع ہوا ہے۔ پین اور برٹن کے ترجموں میں جو حیرت انگیز تعلّق پایا جاتا ہے اس کے لیے دیکھیے رائٹ (Thomas Wright): *Life of Sir Richard Burton* (۲ جلدیں، لنڈن ۱۹۰۶ء) اور *Life of John Payne* (لنڈن ۱۹۱۹ء)۔ مذکورۂ بالا انگریزی تراجم کے تقابلی مطالعے کے لیے دیکھیے مکڈونلڈ (Macdonald): *On Translating the Arabian Nights*، در *The Nation*، نیو یارک، شمارہ ۳۰ اگست و ۶ ستمبر ۱۹۰۰ء۔ Max Henning نے *Reclam's Universal Bibliothek* (۱۸۹۵-۱۸۹۷ء) میں ایک جرمن ترجمہ چوبیس چھوٹی چھوٹی جلدوں میں شائع کیا۔ اس میں فحشیات کو کسی حد تک حذف کر دیا گیا ہے، عبارت کچھ بے کیف سی ہے اور صرف نصف اشعار درج کیے گئے ہیں۔ پہلی سترہ جلدوں میں جو داستانیں ہیں وہ طبعِ بولاق سے لی گئی ہیں اور جلد ۱۸ تا ۲۴ مختلف ضمیموں اور زیادہ تر برٹن (Burton) کے ترجمے سے لی گئی ہیں۔ ۱۸۹۹ء میں J. C. Mardrus نے (خود اپنے بیان کے مطابق) طبع بولاق، ۱۸۳۵ء، سے الف لیلة کا فرانسیسی ترجمہ شروع کیا۔ یہ ترجمہ کچھ زیادہ معتبر نہیں اور اس میں وہ قصّے بھی داخل کر دیے گئے ہیں جو الف لیلة کے علاوہ دوسرے مجموعوں اور ذرائع سے لیے گئے ہیں۔ علاوہ ازیں الف لیلة کے ترجمے ہسپانی، انگریزی، پولش، جرمن، ڈینش، روسی اور اطالوی زبانوں میں موجود ہیں۔ ہسپانی ترجمہ Vicente Blasco Ibanez کا ہے؛ انگریزی ترجمہ E. Powys Mathers کا ہے۔ پولش زبان کا ترجمہ نامکمل ہے۔ جرمن ترجمہ، از لٹمان (E. Littmann)، چھے جلدوں میں لائپزگ (Leipzig) سے ۱۹۲۰-۱۹۲۸ء میں شائع ہوا۔ اس کی طبعِ مکرر پہلی بار Wiesbaden سے ۱۹۵۳ء میں اور دوسری بار وہیں سے ۱۹۵۴ء میں شائع

ہوئی اس میں طبعِ کلکتہ، باردوم، کے مکمل ترجمے کے علاوہ مندرجۂ ذیل قصّے شامل ہیں: ''علاء الدین اور جادو کا چراغ'' مخطوطۂ پیرس، مرتّبہ زوٹن برگ (Zotenberg) (قب سطورِ بالا) سے؛ ''علی بابا اور چالیس چور'' مخطوطۂ اوکسفرڈ، مرتّبہ مکڈونلڈ (Macdonald) (*JRAS*، ۱۹۱۰ء، ص ۲۲۱ ببعد و ۱۹۱۳ء، ص ۴۱ ببعد) سے؛ ''شہزادہ احمد اور پری بانو'' نسخۂ برٹن (Burton) سے، جو گلّاں (Galland) سے ماخوذ ایک ہندوستانی ترجمے کا انگریزی ترجمہ ہے؛ ''ابوالحسن'' یا ''قصّہ سوتے جاگتے کا''، طبع Breslau سے؛ ''عورتوں کی عیاری'' (= تریا چَرِتر) طبعِ کلکتہ، بار اوّل سے؛ سندباد جہازی کے چھٹے سفر کا خاتمہ اور ساتواں سفر، طبعِ کلکتہ، بار اوّل سے؛ ''قصۂ شہر برنج'' کا تتمہ، ''سندباد اور سات وزیروں کے قصّے'' کا آخری حصّہ، ''الملک الظاہر رکن الدین بیبرس البندقداری اور سولہ محافظوں کا قصّہ'' طبع برسلاؤ (Breslau) سے؛ ''حاسد بہنیں'' نسخۂ برٹن ـ گلّاں سے؛ ''زین الاصنام'' پیرس کے ایک قلمی نسخے (درست کردۂ F. Groff) سے؛ ''خلیفہ کی گشتِ شبانہ''، ''خداداد اور اس کے بھائی''، ''علی خواجہ'' اور ''تاجرِ بغداد'' کے قصّے نسخۂ برٹن ـ گلّاں سے۔ J. Oestrup کا ڈینش (Danish) ترجمہ کوپن ہیگن (Copenhagen) سے ۱۹۲۷ء میں شائع ہوا، کراچکووسکی (J.Kračkovsky) کا روسی ترجمہ ۱۹۳۴ء میں اور F. Gabrieli کا اطالوی ترجمہ ۱۹۴۹ء میں۔

کتاب کے مآخذ و ارتقا کے مسائل: جب الف لیلة یورپ میں اوّل اوّل متعارف ہوئی تو اس کی حیثیت یورپی قارئین کے لیے محض سامانِ تفریح کی تھی، لیکن انیسویں صدی عیسوی کے شروع میں مغربی اہلِ علم کی توجہ اس کی داستانوں کے اصل مآخذ کی طرف مبذول ہونے لگی۔ سِلوستر دساسی (Silvestre de Sacy) نے، جو [یورپ میں] عصرِ حاضر کی لسانیاتِ عرب کا بانی ہے، اس سوال پر اپنے متعدّد مقالات میں بحث کی: *Journal des savants*، ۱۸۱۷ء، ص ۶۷۸؛ *Recherches sur l'origine du recueil des contes intitulés les Mille et une nuits*، پیرس ۱۸۲۹ء و *Mémoires de l'Académie des inscriptions and Belles-Lettres*، ۱۸۳۳ء، ۱۰: ۳۰۔ اس نے بجا طور پر اس خیال کی تردید کی ہے کہ اس کتاب کا مصنّف کوئی فردِ واحِد ہے اور باور کرتا ہے کہ یہ کتاب بہت بعد کے زمانے میں لکھی گئی اور اس میں ایرانی اور ہندوستانی عناصر موجود نہ تھے۔ اور اسی لیے اس نے المسعودی کی مروج الذہب (تحریر کردہ ۳۳۶ھ/ ۹۴۷ء، جو ۳۴۶ھ/ ۹۵۷ء میں دوبارہ مرتّب ہوئی) کی ایک عبارت کو جعلی سمجھا، جس میں مذکورہ عناصر کا حوالہ آیا ہے۔ یہ عبارت، جسے باربیا دینار (Barbier de Meynard) نے عربی، نیز فرانسیسی (*Les Prairies d'or*، ۴: ۸۹) میں شائع کیا ہے، انگریزی میں یوں لکھی جائے گی: ''ان کا معاملہ (یعنی بعض خیالی افسانوں کا) ان کتابوں کا سا ہے جو ہمیں ایران، ہندوستان (ایک قلمی نسخے میں یہاں پہلوی لکھا ہے) اور یونان سے پہنچی ہیں اور جن کا ہمارے لیے ترجمہ کیا گیا ہے اور ان کا آغاز اسی طریق پر ہوا جو ہم نے بیان کیا ہے۔ مثال کے طور پر کتاب ہزار افسانہ کو لیجیے، جسے عربی میں ''الف قصص'' کہا جا سکتا ہیں کیونکہ ''قصّے'' [المسعودی کا اصل لفظ ''خرافہ'' ہے] کو فارسی میں ''افسانہ'' کہتے ہیں۔ لوگ اس کتاب کو الف لیلة کہتے ہیں (دو قلمی نسخوں میں یہاں الف لیلة و لیلة ملتا ہے)۔ یہ ایک بادشاہ، اس کے وزیر، وزیرزادی اور اس کی خادمہ کی کہانی ہے۔ آخرالذکر دونوں شِیرُ [شہر] زاد اور دنیازاد کے ناموں سے موسوم ہیں (دوسرے قلمی نسخوں میں [وزیرزادی] اور اس کی دائی اور کچھ اَور قلمی نسخوں میں [وزیر] اور اس کی دو بیٹیاں لکھا ہے)۔

محمد بن اسحٰق بن ابی یعقوب الندیم: الفہرست (تالیف: ۳۷۷ھ/ ۹۸۷ء)، طبع فلوگل (Flügel)، ۱: ۳۰۴، میں ہزار افسانہ کا ذکر ہے اور اس کی پہلی کہانی کا خلاصہ دیا ہے جس پر پوری داستان کا ڈھانچہ تعمیر کیا گیا ہے۔ الفہرست میں اس بیان کا بھی اضافہ ملتا ہے کہ ابوعبداللہ بن عبدوس الجَہشیاری (م ۳۳۱ھ/ ۹۴۲ء)، صاحبِ کتاب الوزراء، نے ایک کتاب لکھنا شروع کی، جس کے لیے اس نے عربوں، ایرانیوں، یونانیوں، اور دوسری قوموں کی ایک ہزار کہانیوں کو منتخب کیا۔ اس نے چار سو اسّی کہانیاں یکجا کیں، لیکن اپنے مقصد کی تکمیل سے قبل فوت ہو گیا یعنی اس سے قبل کہ ہزار قصّے پورے کر سکے۔

دساسی (de Sacy) کے خلاف فان ہامر (Joseph von Hammer) نے (*Wiener Jahrbücher*، ۱۸۱۹ء، ص ۲۳۶؛ *JA*، سلسلۂ اوّل، ج ۱۰ و سلسلۂ سوم، ج ۸؛ *Die noch nicht übersetzten Erzählungen*، دیباچہ، (دیکھیے سطور بالا) المسعودی والے ٹکڑے کو مع اس کے تمام نتائج کے صحیح قرار دیا ہے۔ لین (William Lane) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ پوری کتاب ایک ہی مصنّف کی تصنیف ہے۔ اور ۱۴۷۵ء سے ۱۵۲۵ء کے دوران میں لکھی گئی (*The Arabian Nights Entertainments*، لنڈن ۱۸۳۹ـ۱۸۴۱ء، دیباچہ)۔

ڈخویہ (de Goeje) نے اس بحث کو ایک بار پھر چھیڑا (*De Arabische Nachtvertellingen*، در *De Gids*، ۱۸۸۶ء، ۳: ۳۸۵؛ اور *The Thousand and one Nights*، در *Encycl. Britann.*، ۲۳: ۳۱۶)۔ اس نے الفہرست کی عبارت کا (دیکھیے متذکرۂ صدر)، جس میں یہ کہا گیا تھا کہ ہزار افسانہ کتاب شاہ بہمن کی دختر ہُمای (متبادل: ہُمانی) کے لیے لکھی گئی تھی، الطَبَری (نویں صدی) کے ایک قول سے (۱: ۶۸۸) مقابلہ کیا، جہاں استر (Esther) کو بہمن کی ماں کہا گیا ہے اور ہُمای کا نام شہزاد قرار دیا گیا ہے۔ اس سے ڈخویہ (de Goeje) نے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ الف لیلة کی تمہیدی کہانی ''کتابِ استر'' سے تعلّق رکھتی ہے۔ آزادی رائے سے کام لینے میں مؤلِر (August Müller) اس موضوع پر *Sendschreiben*، میں، نیز اپنے ایک مقالے میں، جو *Die deutsche Rundschau* (۱۰ جولائی ۱۸۸۷ء) ۱۳: ۷۷ـ۹۶ میں شائع ہوا تھا، بظاہر ڈخویہ (در *Bezzendbergers*

*Beiträge*، ۱۳: ۲۲۲) کا پیش رو نظر آتا ہے۔ اس نے الف لیلة کی تصنیف میں الگ الگ کئی طبقوں یا حصّوں کو متمیز کیا، جن میں سے ایک کی بابت اس کا خیال تھا کہ وہ بغداد میں تیار ہوا، جب کہ ایک دوسرے حصّے کے متعلّق، جو پہلے سے زیادہ ضخیم ہے، اس نے یہ رائے ظاہر کی کہ وہ مصر میں تصنیف ہوا۔ مختلف حصّوں کے اس نظریے کو زیادہ صحت کے ساتھ نولدیکہ (Th. Nöldeke) نے مرتب کیا (*Zu den ägyptischen Märchen*، در *ZDMG*، ۱۸۸۸ء، ص ۶۸) اور متونِ کتاب کی قرائن سے ایسی تعیین کی جس سے کتاب کے یہ طبقے یا مختلف حصّے شناخت کیے جا سکتے ہیں۔

الف لیلة کے مضامین پر نولدیکہ نے کئی بار غور کیا اور انھیں بیان کیا ہے۔ اس سلسلے میں Oestrup کے مضامین (*Studier over 1001 Nat.*، کوپن ہیگن ۱۸۹۱ء) خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ Krymski نے ان کا روسی زبان میں ترجمہ کیا *Izsliedowanie o 1001 nočī*، ماسکو ۱۹۰۵ء میں مع ایک طویل مقدّمے کے) اور Rescher نے جرمن میں، *"Oestrups studien über 1001 Nacht" aus dem Dänischen* (*nebst einigen Zusätzen*، شٹٹ گارٹ (Stuttgart) ۱۹۲۵ء؛ ان کا ایک فرانسیسی خلاصہ مع تشریحات Galtier نے قاہرہ سے ۱۹۱۲ء میں شائع کیا۔ اس موضوع پر ایسی بحثیں جن سے جدت طرازی ٹپکتی ہے Horovitz نے زیادہ تر اپنے مقالے *Die Entstehung von Tausendundeine Nacht*، در *The Review of Nations*، شمارہ ۴، اپریل ۱۹۲۷ء، نیز *IC*، ۱۹۲۷ء، میں پیش کی ہیں۔ علاوہ بریں دیکھیے لٹمان (Littmann): *Tausend undeine Nacht in der arabischen Literatur*، Tübingen ۱۹۲۳ء اور *Die Entstehung und Geschichte von Tausendundeiner Nacht*، در *Anhang* بر ترجمۂ لٹمان (Littmann) (متذکرۂ صدر)۔

الف لیلة کے وجود کے متعلّق جو پہلی شہادت ملتی ہے وہ Nabia Abbott نے معلوم کی تھی (*A Ninth-Century Fragment of the "Thousand Nights." New Lihgt on the Early History of the Arabian Nights*، در *Journal of Near Eastern Studies*، ۱۹۴۹ء)۔ اس کے بعد اس کتاب کا ذکر المسعودی کے ہاں اور الفہرست میں آیا ہے (دیکھیے سطور بالا)۔ بارھویں صدی عیسوی میں مصر میں داستانوں کا ایک مجموعہ موسومہ الف لیلة ولیلة موجود تھا۔ اس کا علم ہمیں ایک شخص القُرطی کے ذریعے ہوتا ہے، جس نے آخری فاطمی خلیفہ کے عہد (۱۱۶۰-۱۱۷۱ء) میں مصر کی ایک تاریخ لکھی ہے اور جیسا کہ Torrey نے شناخت کیا (*JAOS*، ۱۸۹۴ء، ص ۴۲ ببعد) الغُزُولی (م ۸۱۵ھ/ ۱۴۱۲ء) نے اپنے منتخبات میں الف لیلة کا ایک قصّہ درج کیا۔ تیرھویں یا چودھویں صدی عیسوی کے ایک قلمی نسخے میں، جو رِٹّر (H. Ritter) کو استانبول میں دست یاب ہوا، چار داستانیں ایسی ملتی ہیں جو مصر کے منقّح مخطوطے میں موجود ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ داستانیں الف لیلة میں شامل نہیں۔ H.Wehr انھیں اور ان کا ترجمہ A. von Bulmerincq کے ابتدائی مطالعات کی بنیاد پر شائع کرے گا۔ اس کے بعد مخطوطۂ گلّاں (Galland) اور پھر اَور قلمی نسخوں کی باری آتی ہے، جن کا سلسلہ پندرھویں صدی سے شروع ہو کر اٹھارھویں صدی عیسوی تک پہنچتا ہے۔

غرض معلوم ہوا کہ الف لیلة کی متداول صورت میں ایک حصّہ بغداد کا اور ایک مصر کا شامل ہے۔ Oestrup نے ان افسانوں کی گروہ بندی تین جداگانہ طبقوں میں کی ہے۔ ان میں سے پہلا حصّہ فارسی ہزار افسانہ کی دیو پری کی کہانیوں اور کتاب کے تمہیدی قصّے پر مشتمل ہے؛ دوسرا حصّہ ان افسانوں کا ہے جو بغداد سے آئے تھے اور تیسرا ان کہانیوں پر مشتمل ہے جن کا اصل کتاب میں بعد میں اضافہ کیا گیا۔ کچھ قصّے، مثال کے طور پر ''عمر بن النُعمان کی بہادری کی طویل داستان''، اس کتاب میں اس وقت شامل کیے گئے جب الف لیلة ولیلة کے لغوی مفہوم کو پورا کرنا مناسب سمجھا گیا؛ لیکن ''داستانِ سُول وشُمُول''، جو Tübingen کے ایک مخطوطے میں ملتی ہے اور الف لیلة کا حصّہ بیان کی گئی ہے اور جسے Seybold نے یہی قرار دیتے ہوے مدوّن کیا تھا، یقیناً اس کتاب میں داخل نہ تھا، کیونکہ اس میں ایک مسلمان کا عیسائی ہو جانا بتایا گیا ہے؛ اصل الف لیلة میں عیسائیوں، زرتشتیوں اور بت پرستوں کو اکثر اسلام قبول کرتے ہوے دکھایا گیا ہے، لیکن کسی مسلمان کو کبھی کوئی اَور مذہب اختیار کرتے ہوے نہیں دکھایا۔

الف لیلة کی حسبِ ذیل ہیئتیں مکڈونلڈ (Macdonald) نے قائم کی تھیں (*The earlier History of the Arabian Nights*، در *JRAS*، ۱۹۲۴ء، ص ۳۵۳ ببعد)، جن سے یہ مقصود تھا کہ قصّوں کا کوئی بھی مجموعہ اس داستان کے ڈھانچے میں کھپ سکے: یعنی ایسی شکلیں جن میں (۱) ابتدائی فارسی ہزار افسانہ؛ (۲) ہزار افسانہ کا ایک عربی ترجمہ؛ (۳) ہزار افسانہ کی تمہیدی اور اساسی کہانی، جس کے بعد عربی الاصل قصّے آتے ہیں؛ (۴) الف لیلة کا وہ نسخہ جو فاطمی زمانے کے اواخر میں ترتیب دیا گیا تھا اور جس کے مقبول عام ہونے کی تصدیق القُرطی کرتا ہے؛ (۵) مخطوطۂ گلّاں (Galland) کا منقّح نسخہ۔ اس میں دی ہوئی تشریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مخطوطہ ۹۴۳ھ/ ۱۵۳۶ء میں شہر طرابلس الشّام میں اور ۱۰۰۱ء/ ۱۵۹۲ء میں حلب میں موجود تھا۔ عین ممکن ہے کہ یہ نسخہ قدیم تر ہو، لیکن یہ لکھا مصر میں گیا تھا۔ اس نسخے میں اور دوسرے پرانے اور الگ لکھے ہوے نسخوں میں کیا تعلّق ہے؟ یہ عقدہ ابھی تک حل نہیں ہوا۔ مکڈونلڈ (Macdonald) کے قول کے مطابق کم از کم چھے ایسے قلمی نسخے ہیں جو غور طلب ہیں۔

ایبٹ (Nabia Abbott) (دیکھیے عبارت بالا) نے ذیل کی چھے ہیئتیں بیان کی ہیں: (۱) ہزار افسانہ کا وہ ترجمہ جو آٹھویں صدی عیسوی میں ہوا۔ اس

مصنّفہ کے یقین کے مطابق یہ نسخہ غالباً مکمّل اور لفظی ترجمہ تھا اور گمان یہ ہے کہ اس کا نام الف خُرافة تھا؛ (۲) هزار افسانه کا اسلامی رنگ میں ترجمہ، جو آٹھویں صدی عیسوی میں ہوا اور جس کا نام الف لیلة رکھا گیا۔ یہ ترجمہ جزوی بھی ہوسکتا ہے اور مکمل بھی؛ (۳) نویں صدی عیسوی میں مرتّب شدہ الف لیلة، جس میں فارسی اور عربی دونوں قسم کا مواد شامل ہے۔ فارسی مواد پر منحصر بیشتر قصّے تو بلاشُبہہ هزار افسانه سے لیے گئے ہیں، لیکن ان کا قصّہ کہانیوں کی دوسری مروّج کتابوں، بالخصوص کتاب سند باد اور کتابِ شِماس سے ماخوذ ہونا بھی خلافِ قیاس نہیں۔ عربی مواد، جیسا کہ لٹمان (Littmann) پہلے ہی واضح کر چکا ہے، اس قدر کم اور غیر اہم نہ تھا جتنا مکڈونلڈ (Macdonald) کا خیال تھا؛ (۴) ابنِ عبدوس: الف سَمَر، جو دسویں صدی عیسوی میں لکھی گئی۔ یہ امر واضح نہیں ہوتا کہ کیا اس کی تالیف سے یہ مقصد تھا کہ علاوہ اَور مواد کے پوری الف لیلة جو اِس وقت رائج ہے اس میں شامل کر لی جائے اور یہ نئی کتاب الف لیلة کی جگہ لے لے؟؛ (۵) ایک بارھویں صدی عیسوی والا مجموعہ، جس میں اس تمام مواد کے علاوہ جس کا ذکر بذیلِ (۴) کیا جا چکا ہے، مصر میں مقامی طور مرتب کردہ اور جس میں ایشیائی اور مصری کہانیوں کا اضافہ کر دیا گیا۔ اغلب یہ ہے کہ اس کتاب کا نام بدل کر الف لیلة و لیلة رکھا جانا اسی زمانے کا واقعہ ہے؛ (۶) اضافہ پذیر مجموعے کی آخری صورتیں سولھویں صدی عیسوی کے اوائل تک جاتی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ نمایاں اضافے صلیبی لڑائیوں کے جوابی جہاد میں مسلمانوں کی بہادری کی داستانیں ہیں۔ ممکن ہے کہ بعد کی بعض داستانیں، جن میں اکثریت مشرق بعید کے افسانوں کی ہے، مغول کے تیرھویں صدی عیسوی کے حملوں کے جلو میں فارس اور عراق سے یہاں پہنچی ہوں۔ عثمانی سلطان سلیم اوّل نے ممالیک کے زیرِ تسلط مصر اور شام کے ممالک کو قطعی طور پر فتح کر لیا (۱۵۱۲-۱۵۲۰ء) اور یوں بلادِ مشرق میں، جہاں الف لیلة کا آغاز ہوا تھا، اس کی تاریخ کے پہلے باب کا خاتمہ ہو گیا.

هزار افسانه کا نام الف لیلة میں شاید اس وقت تبدیل ہوا ہوگا جب عربوں نے بنیادی قصّے اور دوسری داستانیں یک جا کر دیں، اور یہ نویں صدی سے بعد کا واقعہ نہیں ہوسکتا۔ ابتداءً ''هزار افسانه'' سے فقط کہانیوں کی بہت بڑی تعداد مراد لی جاتی تھی، بعینہٖ جیسے شہرزاد کے متعلّق کہا گیا ہے کہ اس نے ''ایک ہزار کتابیں'' جمع کی تھیں۔ ایک سیدھے سادے آدمی کے لیے سو کا عدد بھی بہت بڑی تعداد ہوتی ہے اور [بعض] مشرقی مؤرّخوں تک کے لیے ''سو سال سے قبل'' کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ''بہت زمانہ گزرا''؛ لہٰذا سو کے عدد کو اس کے لغوی مفہوم میں نہ لینا چاہیے۔ ''ایک ہزار'' بھی اسی طرح ''لاتعداد'' کے مفہوم کا حامل ہے؛ چنانچہ کتاب الف لیلة کا وہ نسخہ جو بغداد میں مشہور تھا مشکل سے ایک ہزار جداگانہ راتوں پر مشتمل تھا۔ اب سوال یہ رہتا ہے کہ ایک ہزار کو ایک ہزار ایک میں کیوں تبدیل کیا گیا؟ اس تبدیلی کا باعث ایک حد تک وہ رجحان ہوگا جس کی بنا پر دوسری اقوام کی طرح عربوں میں بھی عام طور پر سالم اعداد کے لیے ناپسندیدگی پائی جاتی تھی، لیکن عین ممکن ہے کہ یہ تبدیلی ترکی محاورے ''بِن بِر'' کے زیرِ اثر واقع ہوئی ہو، جس کا مطلب ہے ''ایک ہزار ایک'' اور جو بڑی تعداد کے لیے استعمال ہوتا تھا؛ چنانچہ اناطولیہ میں ایک کھنڈر بِن بِرکلیسا، یعنی ''ایک ہزار ایک گرجا'' کے نام سے ملتا ہے، لیکن درحقیقت وہاں گرجاؤں کی تعداد اتنی ہرگز نہیں۔ استانبول میں ایک مقام ہے جو بِن بِروِرِک کہلاتا ہے، یعنی ''ایک ہزار ایک ستون''، حالانکہ وہاں صرف چند درجن ستون موجود ہیں۔ ترکی الفاظ بِن بِر کی ترکیب فارسی محاورہ ''ہزار یک'' کے آغاز کا پتا دیتی ہے اور اسی سے الف لیلة و لیلة کے عنوان کا سبب ظاہر ہوتا ہے۔ گیارھویں صدی عیسوی سے فارس، عراق، شام اور دوسرے اسلامی مشرقی ممالک ترکوں کے زیرِ اثر چلے آ رہے تھے۔ ان حالات میں یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ اوّل اوّل الف لیلة و لیلة کا نام محض راتوں کی ایک بڑی تعداد ظاہر کرنے کے لیے تھا، لیکن بعد میں اسے لغوی معنوں میں لے لیا گیا اور ''ایک ہزار ایک'' کی تعداد پوری کرنے کے لیے یہ ضروری ہو گیا کہ بہت سی مزید داستانوں کا اضافہ کیا جائے.

مختلف عناصرِ ترکیبی: اگر یہ واقعہ تھا کہ ہندوستان، فارس، عراق، مصر اور بعض صورتوں میں ترک الف لیلة کو وجود میں لانے کے لیے مشترکہ طور پر ذمّے دار تھے تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ وہ مواد اس میں موجود ہے جو ان تمام ممالک اور اقوام سے اخذ کیا گیا۔ اسے جانچنے کا سب سے پہلا خارجی معیار یہ ہوگا کہ اس کے اسمائے علم کا جائزہ لیا جائے۔ اس میں ہندوستانی نام ہیں، جیسے سند باد؛ ترکی نام ہیں، جیسے علی بابا اور خاتون؛ پھر شہرزاد، دنیازاد اور شاہ زمان ایرانی نام ہیں اور یہ نام جیسا کہ ڈخویہ (de Goeje) نے دکھایا ہے فارسی کی قدیم روایتوں میں ملتے ہیں؛ اسی طرح بہرام، رستم، اردشیر، شاپور اور بہت سے اَور نام بھی ایرانی ہیں۔ بہرحال غالب اکثریت عربی ناموں کی ہے، یعنی قدیم عربی نام، جو بدوی عربوں میں رائج تھے اور بعد کے اسلامی نام۔ بعض مقامات پر یونانی اور یورپی نام بھی ایسے قصّوں میں استعمال ہوئے ہیں جن میں بوزنطیوں اور فرنگیوں (Franks) کے ساتھ مسلمانوں کے تعلّقات کا ذکر آتا ہے۔ مصری نام، مقامات اور مہینوں کے لیے قبطی صورتوں میں استعمال ہوے ہیں۔ عبرانی زبان کے نام — خاص طور پر سلیمان اور داؤد — بھی ملتے ہیں اور یہ دونوں نام اسلامی روایات میں خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ ان کے علاوہ آصَف، بَرخِیا، بُلُوقِیا وغیرہ نام استعمال ہوے ہیں، لیکن اس امر کا خیال رکھتے ہوے اکثر صورتوں میں کہانیاں دوسرے افراد کی طرف منسوب کر دی گئی ہیں، نیز بسا اوقات افرادِ قصّہ کا ذکر ان کا نام لیے بغیر کیا گیا ہے، ناموں کے معاملے پر زیادہ زور نہیں دیا جا سکتا.

بہرحال بنیادی کہانی کا خاکہ جو ہندوستان میں بہت مروّج ہے لیکن دوسرے ممالک میں شاذ ہی پایا جاتا ہے، الف لیلة کے بعض حصّوں کو ہندی الاصل قرار دینے کے لیے ایک معیار قرار دیا جا سکتا ہے۔ ہندوستان کی معروف و مقبول کتابوں میں عام طور پر اس قسم کی عبارت دیکھنے میں آتی ہے: ''تمھیں ایسا اور ایسا نہ کرنا چاہیے ورنہ تمھیں بھی وہی پیش آئے گا جو فلاں اور فلاں کو پیش آیا

تھا‘‘؛ دوسرا پوچھتا ہے: ’’یہ واقعہ کیسے پیش آیا تھا؟‘‘ اور اس کے بعد تنبیہ کرنے والا اپنی کہانی شروع کرتا ہے۔

الف لیلۃ میں جو غیر ملکی عناصر شامل ہیں ان کا Oestrup نے نہایت احتیاط سے مطالعہ کیا ہے۔ اس کے بارے میں اس نے بڑے دلچسپ بیانات دیے ہیں، جن میں سے ایک یہ ہے کہ ایرانی دیو پری کی کہانیوں میں دیو اور دوسری مافوق الفطرت قوتیں اپنی رضا سے اور آزادانہ کام کرتی ہیں، لیکن بعد کی کہانیوں میں، بالخصوص مصری الاصل کہانیوں میں یہ دیو اور مافوق الفطرت قوتیں ہمیشہ کسی طلسم یا طلسمی شے کے تابع نظر آتی ہیں، لہٰذا قصّے کے واقعات میں اصلی فاعل مالکِ طلسم ہوتا ہے نہ کہ بذاتِ خود جن اور عفریت۔ الف لیلۃ میں جو غیر ملکی عناصر شامل ہیں ان کا یہاں محض مختصر سا خلاصہ ہی دیا جا سکتا ہے۔

بنیادی یا تمہیدی کہانی ہندی الاصل ہے۔ یہ امر کہ یہ کہانی تین مختلف حصّوں پر مشتمل ہے جو ابتدا میں بجائے خود جداگانہ کہانیاں تھیں Emmanuel Cosquin نے اپنی تصنیف *Études Folkloriques*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۶۵، میں واضح کر دیا ہے۔ یہ حصّے مندرجۂ ذیل ہیں: (۱) داستان اس شخص کی جسے اپنی بیوی کی بے وفائی سے رنج پہنچا تھا لیکن جب اس نے ایک بلند پایہ شخصیت کو بھی اسی بدبختی کا شکار پایا تو اس کا رنج رفع ہو گیا؛ (۲) داستان اس دیو یا جن کی، جس کی بیوی نے یا اس کی محبوس عورت نے اسے دھوکا دیا اور بڑی ڈھٹائی سے متعدّد مردوں کے ساتھ آشنائی کی۔ یہ وہی کہانی ہے جسے سند باد دانا کے قصّے میں ساتویں وزیر نے بیان کی ہے؛ (۳) داستان ایک ہوشیار لڑکی کی، جس نے نہایت دانش مندی سے کہانیاں سنا کے اپنے آپ کو یا اپنے باپ کو یا دونوں کو کسی آنے والی آفت سے بچا لیا تھا۔ جیسا کہ المسعودی کے قول سے، نیز الفہرست سے ظاہر ہوتا ہے ان تینوں میں سے صرف آخری حِصّہ اصل تمہیدی کہانی کی صورت میں موجود تھا۔ اس کہانی میں اس وقت صرف ظالم بادشاہ، وزیر کی ہوشیار لڑکی اور اس کی وفادار بوڑھی دایہ ہی کے کردار موجود تھے۔ ممکن ہے کہ وزیر کی ہوشیار لڑکی کی یہ داستان بہت قدیم زمانے میں ہندوستان سے ایران پہنچی، جہاں ایرانیوں نے اسے اپنے قومی رنگ میں رنگ دیا اور تمہیدی کہانی کے دوسرے دو حصّے اس میں شامل کر دیے۔ الف لیلۃ کی متعدّد داستانیں ہندی الاصل ہیں: مثلاً مرتاض اشخاص کے قصّے، جنھیں پڑھ کر بدھ اور جینی بھکشوؤں کی یاد تازہ ہو جاتی ہے؛ جانوروں کے قصّے، ’’سند باد [رَک بآن] دانا‘‘ اور ’’جلی عاد و شماس‘‘ کی پیچ در پیچ کہانیاں۔ الف لیلۃ کی مختلف عبارتوں میں ہندی عناصر ملتے ہیں: مثلاً ’’جادو کے گھوڑے کی کہانی‘‘؛ کتاب کے اوراق کے ذریعے زہر خورانی (جیسا کہ حکیم دو بان نے دیا) اور یہ وہ عمل ہے جس سے ہندوستان میں مروجہ رسم کی غمازی ہوتی ہے (قب Gildemeister: *Scriptorum Arabum De Rebus Indicis loci et opuscula*، بون ۱۸۳۸ء، ص ۸۹)۔ یہ تمام مواد عربوں تک پہنچنے سے قبل ایران میں سے گزرا۔

خاصی تعداد ان قصّوں میں ایرانی الاصل ہے، خاص طور پر پریوں کی وہ کہانیاں جن میں بھوتوں اور پریوں سے ان کے افعال ان کی اپنی رضا سے سرزد ہوتے ہیں؛ ملاحظہ ہو گزشتہ بیان۔ وہ داستانیں جنھیں Oestrup نے مخلوط ہندی - ایرانی الاصل شمار کیا ہے، حسبِ ذیل ہیں: (۱) ’’جادو کے گھوڑے کی کہانی‘‘؛ (۲) ’’حسن بصری کا قصّہ‘‘؛ (۳) ’’سیف الملوک کا قصّہ‘‘؛ (۴) ’’قمر الزمان اور شہزادی بدر البدور کا قصّہ‘‘؛ (۵) شہزادہ بدر اور سَمَنْدَل کی شہزادی جوہر کا قصّہ‘‘؛ (۶) ’’اردشیر اور حیات النّفوس کا قصّہ‘‘۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ ’’داستان علی شار‘‘ میں اور اصل ایرانی کہانی میں کوئی ربط ہونا مشتبہ ہے۔ اوّل الذکر داستان میں ایسی بہت سی تفصیلات موجود ہیں جن کی تکرار غالباً ایک بعد کی داستان، یعنی ’’نور الدین علی اور زنّاریہ کی کہانی‘‘ میں ہوتی ہے جو الف لیلۃ ہی میں شامل ہے۔ ’’حاسد بہنوں کی کہانی‘‘ اور ’’احمد اور پری بانو کی کہانی‘‘ صرف گالاں (Galland) کے نسخے میں ملتی ہیں۔ ان کے مطالعے سے ہم ان کے ایرانی الاصل ہونے کا بڑا قوی تأثّر قبول کرتے ہیں، لیکن ان کی فارسی کی اصل داستانوں کا اب تک پتا نہیں چلا۔

بغداد اس علاقے میں آباد ہے جہاں قدیم بابل واقع تھا؛ لہٰذا اس بات کا امکان ہے کہ قدیم بابلی تصوّرات وہاں دورِ اسلامی تک سلامت چلے آئے ہوں اور الف لیلۃ کے افسانوں میں ان کی جھلک ہو۔ یہاں تک کہ ایک پوری داستان، یعنی ’’حیقار دانا کی کہانی‘‘، جو بعض قلمی نسخوں میں الف لیلۃ ہی کے جزو کے طور پر ملتی ہے، اپنی اصل کے اعتبار سے عراقِ قدیم سے تعلّق رکھتی ہے۔ گمان ہے کہ یہ داستان ساتویں صدی قبل مسیح کی ہے اور یہود و نصاریٰ کی کتابوں کے ذریعے عربی ادب تک پہنچی۔ سدا جوان خضر کا بھی قدیم بابل میں ایک نقش اوّل موجود ہے۔ بلوقیا کی سیاحتوں اور شہزادہ احمد کے لائے ہوئے آبِ حیات میں بابلی رزمیہ داستان ’’گِلگَمیش‘‘ کی جھلک مل سکتی ہے، لیکن خضر اور آبِ حیات اغلب ہے کہ عربوں میں سکندر کی داستان (Romance of Alexander) کے ذریعے اور بلوقیا کی سیاحتوں کا قصّہ یہودی ادبیات کے وسیلے سے پہنچے۔ ان سب سے بڑھ کر عبّاسی خلفا اور ان کے درباروں کے بکثرت محاضرات اور ان کی رعایا کی بعض کہانیاں الف لیلۃ کے بغداد میں تیار کردہ نسخے سے تعلّق رکھتی ہیں۔ ’’سند باد [رَک بآن] جہازی‘‘ کی کہانی کی آخری صورت غالباً بغداد میں متشکّل ہوئی۔ ’’عمر بن النُعمان‘‘ [رَک بآن] کی عشقیہ داستان میں ایرانی، عراقی اور شامی مواد ملتا ہے۔ ’’عجیب اور غریب‘‘ کے معاشقے کی داستان عراقی اور ایرانی مواد کا پتا دیتی ہے۔ ذہین کنیز ’’تودّد‘‘ [رَک بآن] کی داستان ابتداءً بغداد ہی میں تخلیق ہوئی اور بعض پہلوؤں سے اسے مصر میں ایک نئی صورت دی گئی۔ ’’بلوقیا‘‘، ’’سند باد [رَک بآن] دانا‘‘ اور ’’جلی عاد اور وَرْدخان‘‘ کی داستانیں یقینی طور پر بغداد میں معروف تھیں؛ لیکن اس بات کا کوئی قطعی ثبوت نہیں کہ یہ سب داستانیں بغداد میں تیار شدہ نسخے میں شامل تھیں۔ یہی بات ان چار داستانوں کے متعلّق بھی کہی جا سکتی ہے جو رِڑ

(H. Ritter) کو دستیاب ہونے والے مخطوطۂ استانبول میں موجود ہیں (دیکھیے سطور بالا)؛ اس میں ہماری الف لیلة کی چار داستانیں موجود ہیں، لیکن الف لیلة ولیلة کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا۔ یہ قصص حسبِ ذیل ہیں: (۱) ''چھے آدمیوں کا قصّہ''، یعنی بغداد کے حجام کے چھے بھائیوں کا؛ (۲) ''جُلّنار (گل نار) بحریہ کا قصّہ''؛ (۳) بُدُور اور عُمَیر بن جُبَیر کا قصّہ''؛ (۴) ''ابومحمد کاہل کا قصّہ''.

ان قصّوں کے متعلّق، جن میں دغاباز بدمعاشوں اور چوروں کی فریب کاریاں بیان کی گئی ہیں، دعوے سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ مصری الاصل ہیں۔ یہی ان قصّوں کی بابت کہا جاسکتا ہے جن میں بھوت اور دیو طلسمات اور جادو کے تابع دکھائے گئے ہیں اور یہی حال ان داستانوں کا ہے جنھیں کھاتے پیتے لوگوں کے افسانے کہا جاسکتا ہے اور جن میں سے کچھ زمانۂ حاضرہ کے زنا کاری کے قصّوں کی مانند ہیں۔ یہ سب کہانیاں، ظاہر ہے کہ اپنی موجودہ حالت میں مملوک سلاطین اور مصر میں ترکی حکومت کے دَور کی ہیں، لیکن ان کے بعض امتیازی عناصر کا سراغ مصر قدیم تک لگایا جاسکتا ہے۔ ہوشیار بدمعاش علی الزِّبَق اور اس کے ساتھی احمد الدَّنَف کا نقشِ اوّل پیشہ ور سپہ سالار اَمَسِس (Condottiere Amasis) میں اور جیسا کہ نوٗلدیکہ (Nöldeke) نے اشارہ کیا ہے Rhampsinit کے خزانے کی جھلک علی الزِّبَق کی داستان میں ملتی ہے۔ بغداد کی تین بیگمات کے قصّے میں بندر کاتب کا نقشِ اوّل مصری دیوتاؤں کی کاتب ثوت (Thot) ہوسکتا ہے، جسے اکثر بندر کی شکل میں دکھایا جاتا تھا اور یا ممکن ہے کہ وہ ہندوستان کی رامائن کا بندر سرلشکر ہنومان [سُگریو کی فوج کا سپاہ سالار] ہو۔ یہ خیال بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ شکستہ جہاز کے مصری آدمی کا قدیم قصّہ سندباد کی سیاحتوں سے جوڑ کھاتا ہے اور بوریوں میں چھُپے ہوئے مصری بہادروں کا جافہ (Gaffa) فتح کرنا ''علی بابا'' کے قصے میں دہرایا گیا ہے؛ لیکن یہ قیاسی جوڑ کچھ زیادہ قرین صواب نہیں؛ دیکھیے لٹمان (Littmann): *Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur*، ص ۲۲.

الف لیلة پر یونان کے ممکنہ اثرات معلوم کرنے کے لیے دیکھیے: von Grunebaum: *Medieval Islam*، شکاگو ۱۹۴۶ء، باب نہم: *Greece in the Arabian Nights*.

مختلف اصنافِ ادب: اب صرف ان مختلف اصنافِ ادب کا ایک مختصر سا بیان باقی رہ گیا ہے جن کا نمونہ الف لیلة میں ملتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں ہر کہانی کا اس طرح ذکر کرنا تو ناممکن ہے جس طرح لٹمان (Littmann) کے ترجمے کے ''تکملے'' (*Anhang*) میں آیا ہے۔ اس کی چھے جداگانہ بڑی بڑی قسمیں بیان کی گئی ہیں: (۱) دیو پری کی کہانیاں؛ (۲) رومان اور ناول؛ (۳) روایات؛ (۴) اخلاقی کہانیاں؛ (۵) مزاحیہ کہانیاں؛ (۶) محاضرات۔ یہاں ان میں سے ہر مد کی صرف چند مثالوں پر اکتفا کرنا پڑے گا.

۱۔ بنیادی قصّے میں تین ہندی الاصل دیو پری کی کہانیاں شامل ہیں۔ وہ قصّے جو ہر قلمی نسخے کے شروع میں ملتے ہیں اس مد کے ذیل میں آتے ہیں (''سوداگر اور جن''؛ ''ماہی گیر اور جن''؛ ''حمال''؛ ''بغداد کے تین قلندر اور تین بیگمات''؛ ''کبڑا'')۔ یہ سب بجاے خود ''تمہیدی قصّوں'' کی مثالیں ہیں اور ان کی بعض خصوصیات ہمیں اسی قسم کے قدیم ہندوستانی قصّوں کی یاد دلاتی ہیں اور بعض عناصر تو ان میں ایسے بھی موجود ہیں جن کی مثال بعید ترین مشرق ممالک کی کہانیوں میں ملتی ہے۔ ان دیو پری کی داستانوں میں سب سے زیادہ مشہور ''علاء الدین اور طلسمی چراغ'' اور ''علی بابا'' کی کہانیاں ہیں۔ دوسری مثالیں ''قمر الزمان اور بدر البدور''؛ ''حاسد بہنیں''؛ ''شاہزادہ احمد اور پری بانو''؛ ''سیف الملوک''؛ ''حسن البصری'' اور ''زین الاصنام'' ہیں.

۲۔ ''عمر بن النُّعمان اور اس کے بیٹے'' طویل ترین رومان ہے۔ Paret (*Der Ritterroman von ʿUmar an-Nuʿmān*، Tübingen ۱۹۲۷ء) اور H. Grégoire و R. Goossens (در *ZDMG*، ۱۹۳۴ء، ص ۲۱۳: *Byzantinisches Epos und arabischer Ritterroman*) نے اس داستان پر بحث کی ہے۔ ''عجیب وغریب کا قصّہ'' مسلمانوں کے ایک مقبول عام رومان کا نمونہ ہے۔ ''حمّال اور تین بیگمات'' کا قصّہ؛ ''علاء الدین ابوالشامات کی داستان''؛ ''نورالدین وشمس الدین'' کی کہانی اور ''نورالدین ومریم زناریہ'' کا قصّہ ''بورژوا'' رومان یا ناول قرار دیے جاسکتے ہیں اور یہی بات ابوقیر اور ابوصیر کی کہانی کے متعلّق کہی جاسکتی ہے.

اسی مد میں عشقیہ حکایات بھی شامل کی جاسکتی ہیں۔ ایسے قصّے الف لیلة میں بہت ہیں اور ان کی تین اقسام بیان کی جاسکتی ہیں: (الف) قدیم عربوں کی زندگی قبل اسلام؛ (ب) بغداد اور بصرے کی شہری زندگی اور شہروں یا خلفا کے محلات میں لڑکیوں اور باندیوں سے معاشقے؛ (ج) قاہرہ سے آئے ہوئے عشقیہ افسانے، جو بعض اوقات لاطائل اور شہوت انگیز ہیں، دیکھیے Paret: *Früharabische Liebesgeschichten*، برن ۱۹۲۷ء.

یہاں بدمعاشوں اور بحر نوردوں کے قصّوں کا بھی ذکر کردینا مناسب ہوگا۔ ''علی الزِّبَق'' کے لیے دیکھیے متذکرۂ صدر بیان۔ اتالیقوں کے بہت سے مختصر افسانے مصر کے حکمرانوں کے سامنے بیان کیے گئے ہیں۔ سندباد جہازی کا شہرہ آفاق قصّہ ایک کتاب عجائبِ ہند پر مبنی ہے۔ یہ جواں مردانہ کارناموں کے واقعات اور ملاحوں کی رام کہانیوں پر مشتمل ہیں، جنھیں ایک ایرانی ناخدا نے دسویں صدی عیسوی میں بصرے میں جمع کیا تھا۔ ابومحمد کاہل کی داستان کا پہلا حصّہ بھی ملاحوں کی کہانیوں اور دیو پری کے قصّوں کے عناصر پر مشتمل ہے.

۳۔ قدیم عرب کی بعض افسانوی روایات بھی الف لیلة میں شامل ہیں، جیسے: ''حاتم طائی''؛ ''ارم ذات العماد''؛ ''شہر برنج''؛ ''شہر لبتہ''، جس میں عربوں کے شمال ومغربی افریقہ فتح کرنے کا ذکر آتا ہے۔ دوسری روایات متّقی مردوں اور عورتوں کی بابت ہیں، جن میں اسرائیلی بزرگ بھی شامل ہیں (ضروری

نہیں کہ یہ یہودی مصنّفین کی وجہ سے آئے ہوں)؛ ''متقی شہزادے کا قصّہ'' جو ہارون الرشید کا بیٹا تھا اور اس نے فقیری اختیار کر لی تھی، Alexius کے مشہور قصّے کی یاد دلاتا ہے۔

۴۔ اخلاقی قصّے، حکایات اور تمثیلی کہانیاں (خاص طور پر جانوروں کی)، جو مشہور و معروف ہیں اور الف لیلة میں بھی داخل ہو گئیں۔ ان میں سے بیشتر ہندی الاصل معلوم ہوتی ہیں، مثلاً ''سندباد دانا'' اور ''جلی عادو ورد خان'' کے دو طویل پیچ در پیچ قصّے اور بہت سی جانوروں کی تمثیلی کہانیاں، لیکن انھیں بعض اوقات عربی میں منتقل کرتے وقت ایک نئی صورت دے دی گئی۔ ذہین کنیز تَوَدُّد ''[رک بآن]'' (ہسپانیہ میں La dancella، Teodor، حبشہ میں tauded) کی طویل کہانی اسی قسم کے قصّوں میں شامل ہے جن پر مع اس یونانی کہانی کے جو غالباً اس کا نقشِ اوّل تھی ہوروویٹز (Horovitz) نے بڑی صحیح بحث کی ہے۔

۵۔ مزاحیہ قصوں میں ''ابوالحسن'' یا ''سوتے جاگتے کا قصّہ'' نیز ''خلیفہ اور ماہی گیر'' اور ''جعفر برمکی اور بوڑھے بدوی'' اور ''علی فارسی'' کی کہانیوں کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ آخری کہانی دروغ بافی کی بہترین مثال ہے۔ ''معروف موچی'' اور ''کوزہ پشت'' کے قصّوں میں بھی مزاح کے بہت سے پہلو ملتے ہیں۔

۶۔ محاضرات کی مد میں وہ تمام حکایات آ جاتی ہیں جو مدّات سابقہ کے ذیل میں نہیں لائی گئیں۔ ''کوزہ پشت'' اور ''حجّام اور اس کے بھائی'' وہ کہانیاں ہیں جنھیں محاضرات کا مجموعہ کہا جا سکتا ہے۔ یہ محاضرات مل کر طربیہ نگارش کا ایک اعلیٰ اسلوب پیش کرتے ہیں۔ دوسرے محاضرات کو تین اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: حکمرانوں اور ان کے مصاحبین کے بارے میں؛ سخی آدمیوں کے بارے میں اور وہ جو روزمرہ انسانی زندگی سے لیے گئے ہیں۔ حکمرانوں کے محاضرات کی ابتدا سکندر اعظم کے قصّے سے ہوتی ہے اور مملوک سلاطین پر ان کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ان میں سے معدودے چند شاہانِ ایران کے ہیں، لیکن ان کی بہت بڑی تعداد عباسی خلفا سے متعلّق ہے، خاص طور سے خلیفہ ہارون الرشید سے، جو ایک [اعلیٰ درجے کا] بادشاہ تھا۔ ان میں سے بعض محاضرات غالباً بغداد کی پیداوار نہیں بلکہ مصر میں تخلیق ہوئے اور وہیں ہارون سے منسوب کیے گئے۔ سخی افراد، جن کا الف لیلة میں ذکر ہے، حاتم طائی، مَعْن بن زائدہ اور برامکہ ہیں۔ عام انسانی زندگی سے متعلّق محاضرات کئی قسم کے ہیں۔ ان میں امیر و غریب، جوان اور بوڑھوں کی کج رویوں (''وردان اور ریچھ والی''؛ ''شہزادی اور بندر'')، بدقماش خواجہ سراؤں، غیر منصف اور چالاک قاضیوں، احمق معلموں (اس قسم کے معلموں کا نمونہ یونانی اور رومی ادبیات نیز مصرِ جدید کے عربی قَصَص میں بھی موجود ہے) کے قصّے ملتے ہیں۔ ''خلیفہ کی شب گشتی''، جسے صرف گالاں (Galland) نے نقل کیا ہے، تین طویل محاضرات پر مشتمل ہے، جن میں جزئیات نگاری سے کام لیا گیا ہے اور اس میں دیو پری کے افسانوں کے عناصر کا امتزاج بھی ہے۔

بقول ہوروویٹز (Horovitz) (در *Festschrift Sachau*، برلن ۱۹۱۵ء، ص ۳۷۵-۳۷۹) الف لیلة و لیلة، طبع کلکتہ، بار دوم، میں تقریباً ایک ہزار چار سو بیس نظمیں یا قطعات درج ہیں۔ ان میں سے ایک سو ستّر خارج کر دیجیے، کیونکہ ان کی تکرار کی گئی ہے؛ چنانچہ باقی بارہ سو پچاس نظمیں رہ جاتی ہیں۔ ہوروویٹز نے یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ جن اشعار کے مصنّفین کا وہ پتا چلا سکا ہے وہ بارھویں صدی سے چودھویں صدی عیسوی تک کے تصنیف کردہ ہیں، یعنی الف لیلة کی تاریخ کے مصری دور سے متعلّق ہیں۔ یہ نظمیں اور اشعار ایسے ہیں کہ اگر انھیں بالکل چھوڑ دیا جائے تو مضمون نثر میں کوئی نقص اور خرابی واقع نہ ہوگی، لہٰذا ان کا اضافہ بہت بعد کے زمانے میں کیا گیا۔

**مآخذ:** متن مقالہ میں دیے جا چکے ہیں۔ یہاں مندرجۂ ذیل کی طرف خصوصی توجہ دلائی جا سکتی ہے: (۱) Oestrup: *Studier* اور ان کے مشرح تراجم، از Rescher (دیکھیے سطور بالا)؛ (۲) N. Elisséeff: *Thémes et Motifs des Mille et Une Nuits*، بیروت ۱۹۴۹ء؛ نیز مکمّل کتابیات، در (۳) براکلمان (Brockelmann)، ۲: ۷۲-۷۴؛ تکملہ، ۲: ۵۹-۶۳؛ ادبیات یورپ پر الف لیلة کے اثرات کے لیے قب (۴) *The Legacy of Islam*، ص ۱۹۹ ببعد؛ (۵) *Cassel's Encyclopaedia of Literature*، بذیلِ مادّہ۔

(E. LITTMANN)

---

اَلفَرْد: رک بہ نُجُوم. *

---

اَلفُونْشُو: یہ املا اندلس کے عرب مؤرّخین کی اکثریت نے الفانسو (Alfonso) کے لیے اختیار کیا تھا، جو قرونِ وسطیٰ میں مسیحی ہسپانیہ کے کئی بادشاہوں کا نام تھا۔ کہیں کہیں اِذْفُونْشُو اور الاذفونشو بھی آتے ہیں، جو قدیم لاطینی۔قوطی (Latin-Gothic) Ildefonso: کے مطابق ہیں۔ *

اَلفِیَّة: (عربی = ''ہزار سطری'') ایسی نظم جو ایک ہزار اشعار پر مشتمل ہو۔ یہ تعداد عربوں کو بہت مرغوب تھی، بالخصوص مقفّٰی رسائل میں۔ حاجی خلیفہ (طبع فلوگل (Flügel)، ۱: ۴۰۷ ببعد) نے ایسے کئی رسائل کا ذکر کیا ہے جن میں معروف ترین الفیۂ ابنِ مالک اور الفیۂ ابن مُعطی ہیں۔ ان دونوں میں صرف و نحو سے بحث کی گئی ہے۔ اسی سلسلے میں الفیة العراقی کا نام بھی لیا جا سکتا ہے، جو اصولِ حدیث پر ہے۔ ان کے بارے میں مزید تفصیلات کے لیے مذکورۂ بالا مصنّفین پر مقالے دیکھیے. *

---

اَلقَاص میرزا: (یا القاص [، القاس]، القاسپ [، القاصب])، شاہ اسمٰعیل اوّل صفوی کا دوسرا بیٹا اور شاہ طہماسپ اوّل کا چھوٹا بھائی؛ ۹۲۱ھ/ ۱۵۱۵-۱۵۱۶ء میں ہرات میں پیدا ہوا اور ۹۳۹ھ/ ۱۵۳۲-۱۵۳۳ء میں استراباد کے مقام پر ازبکوں کے خلاف نبرد آزمائی میں کام یاب رہا۔ ۹۴۵ھ/ ۱۵۳۸-۱۵۳۹ء میں اس نے شِروان کو مطیع کیا اور طہماسپ نے اسے وہاں کا *

والی مقرّر کر دیا۔ تھوڑے ہی عرصے کے بعد اس نے بغاوت کر دی، لیکن اس کی ماں خان بیگی خانم کی شفاعت سے اسے مشروط معافی مل گئی۔ طہماسپ کے حکم کے مطابق اُس نے چرکسیوں پر فوج کشی کی، لیکن یہ مہم ادھوری ہی رہی اور اس نے ایک بار پھر عَلَم بغاوت بلند کر کے اپنے سکّے مضروب کرائے نیز خطبے میں اپنا نام شامل کر دیا۔ [اسی اثنا میں] طہماسپ نے اپنی دوسری گرجستانی مہم کا آغاز کیا اور گنجہ سے پانچ ہزار سپاہی القاص کے مقابلے کے لیے روانہ کیے۔ متعدد جھڑپوں میں منہ کی کھا کر القاص قپچاق کے میدان اور قریم کے راستے استانبول بھاگ گیا.

[وہاں پہنچ کر] اس نے سلیمان اعظم کو ایران کے خلاف ایک اَور مہم بھیجنے پر اُکسایا، چنانچہ ۹۵۵ھ/ ۱۵۴۸-۱۵۴۹ء میں ایک بڑی عثمانی فوج اس کی قیادت میں روانہ کی گئی، جس نے سیواس اور اِرضِ روم کی راہ سے تبریز کی طرف پیش قدمی کی۔ طہماسپ نے دیہی علاقے کو تاراج و برباد کر دینے کی حکمت عملی اختیار کی اور یہ اتنی کامیاب رہی کہ صرف پانچ روز کے بعد سلیمان کو تبریز سے مراجعت پر مجبور ہونا پڑا۔ قلعۂ وان کی تسخیر کے موقع پر القاص سلیمان کا ہم رکاب رہا اور اس نے محافظ فوج کی شفاعت کی۔ چونکہ القاص ایران پہنچنے کے بعد موعودہ امداد حاصل کرنے میں ناکام رہا تھا، اس لیے سلیمان کی نظروں سے گر گیا؛ چنانچہ جب اس نے ایک بے قاعدہ فوج کی مدد سے ایران پر دھاوے مارنے کی تجویز پیش کی تو سلیمان نے بڑی خوشی سے اس سے اتفاق کر لیا اور بغداد سے رخصت ہو جانے کی اجازت دے دی، (لیکن اُسے کسی یَکّی [یِنی] چری کو اپنے ساتھ نہ لے جانے دیا)۔ القاص نے ہمدان پر چڑھائی کی، اپنے بھائی بہرام کا محل برباد کیا اور اس کے بیٹے بدیع الزمان میرزا کو گرفتار کر لیا۔ یہاں سے وہ قُم، کاشان اور اصفہان کی طرف بڑھا۔ اُس کے بعد سلیمان کے حکم کی تعمیل کرتے ہوے اُس سے جا ملنے کے بجاے، شوشتر کی جانب پیش قدمی جاری رکھی اور طہماسپ کو ایک مصالحانہ خط بھیجا [ذوالحجہ ۹۵۵ھ/ جنوری ۱۵۴۹ء]۔ بغداد کی طرف جاتے ہوے اُس کا راستہ محمد پاشا، عاملِ بغداد، نے روکا، چنانچہ وہ اردلان کی طرف بھاگ گیا، جہاں اُس کی جان بخشی کا وعدہ لے کر سرخاب بیگ، فرمان رواے اردلان، نے اُسے طہماسپ کے حوالے کر دیا۔ طہماسپ کے اپنے بیان کے مطابق القاص کو الموت میں قید کر دیا گیا اور وہاں کچھ روز بعد وہ بظاہر ایک ذاتی تنازع کی بنا پر — لیکن غالباً طہماسپ کی در پردہ اجازت سے — ہلاک کر دیا گیا.

**مآخذ:** (۱) تذکرۂ شاہ طہماسپ، طبع Phillott، کلکتہ ۱۹۱۲ء (P. Horn: *Denkwürdigkeiten schâh Tahmâsp des I*، ص ۳۸، ۶۴ ببعد، ۱۳۴)؛ (۲) حسن رُوملو: احسن التورایخ، کلکتہ ۱۹۳۱ء؛ (۳) شرف خان بِدلیسی: شرف نامہ، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۳ء؛ (۴) پِچوی، ص ۲۶۷ ببعد؛ (۵) ہامر (Hammer): *Histoire de l' Empire Ottoman*، ۶: ۷ ببعد؛ (۶) ملکم (Sir John Malcolm): *History of Persia*، لنڈن ۱۸۱۵ء، ۱: ۵۰۹-۵۱۰، ۵۰۵ حاشیہ.

(R. M. SAVORY سیوری)

---

**اَلْکَزَر:** ہسپانوی لفظ (عربی لفظ القصر سے) بمعنی قلعہ، حصار (پرتگالی میں Acacer) اشبیلیہ، قرطبہ، شقوبیہ، طلیطلہ وغیرہ کے قصر مشہور ہیں۔ مقامات کے ناموں کے لیے یہی اَلْکَزَر بارہا آتا ہے: مثلاً Alcazar de San Juan ایک شہر ہے جو ہسپانیہ کے صوبۂ سیوداد ریال (Ciudad-Real) میں ہے۔ Alcozarquivir القصر الکبیر [رَکْ بآن] کا ہسپانوی نام ہے اور یہ مراکش کا ایک شہر ہے.

---

**اَلْکُنّہ:** رَکْ بہ الحِنّاء.

---

**اَلْگورِثْمُس:** (Algorithmus) عربی اعداد سے حساب کے طریقے کا قدیم [لاطینی] نام۔ قرون وسطیٰ کے رسائل میں اس کے ہجا مختلف طریقوں پر آئے ہیں، مثلاً *Algorismus*، *Alchoarismus*، *Alkauresmus*، وغیرہ اور یہ لفظ عربی علم الحساب کے قدیم ترین مصنّف محمد بن موسیٰ الخوارزمی [رَکْ بآن] کی نسبت (الخوارزمی) کی بگاڑی ہوئی صورت ہے۔ بارھویں صدی عیسوی میں اس کتاب کا کسی نامعلوم الاسم مصنّف نے لاطینی میں ترجمہ کیا اور اس کے واحِد معلوم نسخے کی، جو کیمبرج میں ہے، B. Boncompagni نے تدوین وتہذیب کی (*Trattati d' aritmetica*، ج ۱، روم ۱۸۵۷ء)۔ اس کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے: 'dixit Algorithmi'۔ یہاں یہ لفظ صحیح طور پر عربی نسبت، یعنی اسم معرفہ کی شکل میں دیا گیا ہے۔ فی الحقیقت یہ چیز تعجب انگیز ہے کہ آگے چل کر یہ لفظ عربی اعداد سے شمار کرنے کے جدید طریقے کے لیے، جو یونانی - رومی ہندسوں سے شمار کرنے کے طریقے کے بالکل خلاف ہے، مستعمل ہو گیا۔ اس لفظ کی توضیح وتشریح کی جو مختلف کوششیں کی گئی ہیں ان میں صرف یہ بیان کر دینا کافی ہوگا کہ یہ (۱) فلسفی اَلْگُس (Algus) کے نام سے ماخوذ ہے اور (۲) فرضی طور پر عربی حرف تعریف ''ال'' کو یونانی لفظ ἀριθμός کے ساتھ ملحق کیا گیا۔ جس سے اس کی شکل ''Algorithmus'' بن گئی۔ اس نام کی صحیح توجیہ M. Reinaud نے ۱۸۴۹ء میں اپنے رسالے *Mémoire sur l' Inde*، ص ۳۰۳-۳۰۴، میں دی ہے، جو کیمبرج کے مخطوطے کی تہذیب وتدوین کے مہذّب و مدوّن ہونے سے پہلے ہی لکھا جا چکا تھا؛ لیکن غلط توجیہ مروّج ہو گئی اور اب تک بھی Algorithm (یا Algorism) ''طریقۂ شمار حساب'' کے معنوں میں مستعمل ہے.

(H. SUTER)

---

**اَللّان:** عربوں نے قدیم قوم اَلان کا نام لَان رکھا تھا۔ اس میں 'ال' حرفِ تعریف لگا کر اَللّان بنا لیا گیا۔ قفقاز کے موجودہ ''آسی'' (Ossetians) انھیں لوگوں کی یادگار ہیں۔ اسلامی فتوحات کے ابتدائی دور میں یہ لوگ کوہ کَزْبِک

کے اردگرد سَرِیرْ (Avar) کے مغرب اور گرجستان (جُرْز Jurz) کے شمال میں آباد تھے۔ عرب انھیں کے نام پر درّۂ داریال (Daryal) کو باب اَللّان کہتے تھے۔ بعض عربِ مصنّفین (یاقوت اور ابوالفداء) نے قوم اَلان کا املا عَلان اور العلان لکھا ہے۔ بہرحال اسلامی مآخذ میں یہ نام، بصورت الان (ابن الأعْثَم الکوفی؛ قبّ زکی وَلِیْدِی طوغان: *Ibn Fadlans Reisebericht*، ص ۲۹۶) اور اَللّان (دیکھیے حدود العالم، طبع عکسی، ورق ۳۸ الف: ''ناحیاتِ اللّان و دار اللّان'') پایا جاتا ہے۔ انھیں لوگوں کا، جو ایرانی النسل تھے، ایک اَور نام آس بھی ہے، تاہم ممکن ہے یہ نام اس قبیلے کے محض ایک گروہ کا ہو۔ یہ دونوں نام یونانی اور لاطینی مآخذ میں ان لوگوں کے نام کے طور پر استعمال ہوے ہیں، جو علاقۂ ارال-خزر کے نواح میں آباد تھے (دیکھیے W. Tomaschek: *Kritik der ältesten Nachrichten über den skythischen Norden*، ۱:۲۸۱)؛ Αλανάòοη، کے واسطے، جن کی سکونت Mogacur کے پہاڑی علاقوں میں دکھائی گئی ہے (دیکھیے وہی مصنّف: *Zur historischen Topographie von Persian*، ص ۷۶، Agiavoi، issoi)۔ جن محقّقین کو ایران کے مشرق میں بسنے والے قبائل، بالخصوص طُخاری قبیلے کے تاریخی مسائل سے دل چسپی ہے وہ خوارزم کے علاقے، نیز عام طور پر وسط ایشیا میں بسنے والے الان اور آس قبیلے کے لوگوں کو بہت اہمیّت دیتے ہیں (دیکھیے G. Haloun: *Zur Üetsï Frage*، در *ZDMG*، ۹۱: ۲۴۳ ببعد)۔ خوارزم کے نواح میں بسنے والے الان قبائل کا ذکر ایرانی قِصّہ کہانیوں میں داخل ہوگیا (دیکھیے وُلْف F. Wolf: *Glossar zur Firdosi's Schahname*، بذیلِ مادّۂ اَلان و اَلان دِز)، چنانچہ آج کل بھی اس علاقے کے بعض جغرافیائی نام اس قبیلے کی یاد دلاتے ہیں (مثلاً اَلان کُدُک (Alan-Kuduk) جو روسی نقشوں میں Barsakilmes کی دلدلوں کے پاس دکھایا گیا ہے)۔ البیرونی کی تحدید نہایات الاماکن (کتاب خانۂ فاتح میں اس کا منفرد نسخہ، شمارہ ۳۳۸۶) میں اس امر کی تصریح موجود ہے کہ الان اور آس قبائل علاقۂ خوارزم میں آباد تھے۔ اس کے بیان کی رُو سے آمودریا ازمنۂ قبل از اسلام میں نواح خوارزم سے گزر کر طاس اوزبای (Özboy) پر بہتا ہوا بحیرۂ خزر میں جا گرتا تھا۔ اس زمانے میں اس طاس کا نام 'مِزْدبِسْت' اور سارے علاقے کا نام 'ارض البَغْنَاکِیَۃ (سرزمین پچناکیان) تھا۔ اسی طاس مزدبست میں لان اور آس قبائل کے کچھ لوگ آباد تھے۔ بعدازاں جب آمودریا نے اپنی گزرگاہ بدلی اور وہ بحیرۂ ارال میں گرنے لگا اور مزدبست کا علاقۂ خشک ہوگیا تو یہ لوگ اس علاقے کو چھوڑ کر ساحل خزر پر نقلِ مکانی کر گئے۔ اس بات کے ثبوت میں کہ یہ قبائل اوّلاً ایرانی خوارزمیوں اور پچنا کی ترکوں کے درمیان بستے تھے البیرونی یہ امر پیش کرتا ہے کہ اس کے عہد میں وہ ایک ایسی زبان بولتے تھے جو خوارزمی اور پچنا کی زبان سے مرکب تھی؛ چنانچہ وہ خصوصیت سے اس بات کا ذکر کرتا ہے کہ طاس اوزبای (Özboy) (جس کا وہ ایرانی نام مزدبست لکھتا ہے) کے بالائی حِصّے کی وسیع دلدل کا، جو صَری مکیش (Sari Makish) کے نشیب میں واقع ہے، ترکی (پچنا کی) نام خِز-تِنْغِزِی (Khiz-tenghizi) ہی مشہور تھا (البیرونی کی تحدید میں دی ہوئی ان معلومات کے عربی مآخذ کے لیے دیکھیے زکی ولیدی طوغان: *Biruni's Picture of the World*، در *Memoires of the Archaeological Survey of India*، شمارہ ۵۳، نئی دہلی ۱۹۴۰ء، ص ۵۶ ببعد)۔ البیرونی کی دی ہوئی ان معلومات کے انکشاف سے قبل مشہور ماہرِ ایرانیات Andreas نے یہ قیاس ظاہر کیا تھا کہ الان و آس قبائل خوارزمیوں کے پڑوسی تھے اور ان سے لسانی رشتہ رکھتے تھے (دیکھیے *Der Islam*، ۱۱: ۱۲۲)۔ آس قبیلے کے لوگ جو طاس مزدبست سے بحیرۂ خزر کی طرف نقلِ مکانی کر گئے تھے یقیناً وہی مسلمان ہوں گے جن کی بابت ہمیں معلوم ہے کہ آٹھویں اور نویں صدی میں دریاے اِتِل (والگا) کے دہانے کے آس پاس آباد تھے۔ المسعودی (مروج، مطبوعۂ پیرس، ۲: ۱۰) کا بیان ہے کہ دریاے اِتِل کے آس پاس بسنے والے آس قبیلے کے لوگ (اَلاَرِیْسِیَۃ، کتاب خانہ کوپرولو، مخطوطہ عدد ۱۱۵۹، ورق ۸۳ الف و ۸۵ الف) اسلامی دور کی ابتدا میں علاقۂ خوارزم سے قحط پڑنے کے باعث نکل کھڑے ہوے اور بحیرہ خزر کے نواح میں آکر ان کی ملازمت میں داخل ہوگئے۔ بلاشبہ اس امر کا ثبوت موجود ہے کہ انھوں نے عربوں سے خزر کی قیادت میں جنگ کی۔ اسی طرح ان تاریخی دستاویزات میں ان کے ایک سردار ملقّب بہ استرخان (یعنی آس قبیلے کے ترخان) کا ذکر بھی آتا ہے، جس نے ۱۴۷ھ/ ۷۶۴-۷۶۵ء میں عربوں کے خلاف ایک جنگ میں حصّہ لیا تھا (دیکھیے الطّبری، ۳: ۳۷۸؛ J. Marquart: *Ein arabischer Bericht über die arktischen Länder*، در *Ungarische Jahrbücher*، ۴: ۲۷۱)۔ اِتِل کے قدیم شہر کے نواح میں جو شہر بسایا گیا تھا اور جسے آج کل اَسْتَرَ خان (مقامی ترکی میں اَسْتَرہ خان) کہتے ہیں، اس کا نام بھی اسی سردار استرہ خان یا اِتِل کے آس کے کسی اَور سردار کے نام پر رکھا گیا ہوگا، گو اس علاقے میں ابن بطوطہ کی سیاحت ہی کے زمانے میں اس نام کی ایک اشتقاقی شکل ''حاجی ترخان'' موجود تھی۔ اِتِل کے اردگرد بسنے والے آس قبیلے کے یہ لوگ اگرچہ خزر یہودیوں کے ملازم تھے مگر مذہباً مسلمان تھے اور بارھویں-تیرھویں صدی میں ان پر بڑی حد تک ترکی رنگ غالب آچکا تھا، یہاں تک کہ انھیں قِبچاق کا ایک قبیلہ سمجھا جانے لگا تھا (شمس الدین الدمشقی: نخبۃ الدَھْر، طبع Mehren، ص ۲۶۴ = J. Marquart: *Komanen*، ص ۱۵۷)۔ عہد مغول میں اِتِل کے آس قبیلے نے آلتین اردو (Golden Horde) کی اقتصادی اور معاشری زندگی میں نہایت اہم حصّہ لیا۔ ابن بطوطہ (سِیاحت نامہ، ترکی ترجمہ، ۱: ۴۰۱، [رحلۃ، ص ۳۵۶، بیروت ۱۹۶۰ء]) کا بیان ہے کہ ان لوگوں کا شہر سرای میں ایک الگ مسلم محلہ تھا اور اس فرقے کا ایک فرد، علاء الدین الآسی قریم (کریمیا) میں فقیہ اور مدرّس تھا

([ابن بطوطہ: رحلۃ، ص ۳۲۳، بیروت ۱۹۶۰ء]، ترکی ترجمہ، ۱: ۳۶۰)۔ اسی قبیلے کے ایک بااثر طبقے نے، جسے شیریں (Shirin) کہتے تھے، پہلے ''آلتین اردو'' اور پھر قریم کی سیاسی زندگی میں بڑا اہم مقام حاصل کر لیا تھا (دیکھیے عبدالغفار القریمی: عمدۃ الأخبار، مطبوعۂ استانبول، ص ۱۹۴: ''*Çomuç tamġali Asdan ve Şirin dedikleri şubeden*= آس میں سے، جس کا قبائلی نشان کف گیر ہے اور یہ شاخ شیرین کے نام سے موسوم ہے'')۔ Shirinskiy اور Shirinskiy-Shakhmatov نام کے خاندان بھی انھیں لوگوں میں سے تھے۔ وہ میرزایانِ کریمیا کے ساتھ (جنھیں Shirinskiy کہتے تھے) اہلِ روس سے مل گئے تھے اور انھیں عیسائی ہوجانے کے بعد روسی امرا کے طبقے میں شامل کر لیا گیا تھا۔ قبیلۂ آس کی شاخ شیرین نے خوانین مغول سے اپنی لڑکیاں بیاہ کر ''آلتین اردو'' (Golden Horde) کی تاریخ میں حصّہ لیا۔ اگرچہ اِتل کا آس قبیلہ عرصۂ دراز سے ترکی راہ و رسم اختیار کر کے سیاسی زندگی میں اہمیت حاصل کر چکا تھا، لیکن مقامی ترک اور مغل سردار انھیں ہمیشہ غیر ملکی سمجھتے رہے اور اس خاندان کی لڑکیوں سے شادی کرنا ناپسند کرتے تھے۔ جانی بیگ خان (۱۳۴۰-۵۷ء) کے بارے میں، جو قبیلۂ جوجی کے آخری بڑے خوانین سے تھا، نوگای (Nogay) اور بَشْکُرت (Bashkurt) روایات میں مذکور ہے کہ ''جانی بیگ خان کی دو بیویوں میں سے ایک بیوی آس خاندان کی تھی، جس کا نام Karachach تھا اور دوسری قپچاق تھی، جس کا نام تیدلو (Taydulu) تھا۔ تیدلو نے خان سے کہا: ''تم نے آس خاندان کی ایک لڑکی سے شادی کر کے ہمیں ذلیل کیا ہے'' (چنگیز نامہ، نسخۂ برلن و مخطوطہ A. Guart, Diez، شمارہ ۱۳۷، ورق ۱۲ ب)۔

اسی قبیلے کی ایک اَور شاخ، جس نے اپنی وحدت برقرار رکھی، قفقاز میں رہتی تھی۔ ان کے اکثر پڑوسی انھیں بھی آس کہتے تھے اور حقیقت یہ ہے کہ ان کا موجودہ نام ''Ossetian'' (روسی: Osetin) بھی Ovsethi سے، جو اہلِ گرجستان کے ہاں آس کا تلفظ ہے، مشتق ہے۔ بہرحال اس قبیلے نے جو مسلمانوں میں عموماً الان کے نام سے مشہور تھا، بوزنطی اثر کے ماتحت عیسائیت قبول کر لی تھی (دیکھیے J. Kulakovskiy: *Khristiyanstvo u alanov* در *Vizantiyskiy Vermennik*، ۱۸۹۸ء، ۵: ۱-۱۸)۔ قدیم مسلمان مؤرّخ اور جغرافیہ نویس انھیں عیسائی جانتے تھے (دیکھیے حدود العالم، ورق ۳۸ الف)۔ المسعودی (مروج، ۲: ۴۳) کی رائے ہے کہ قبیلۂ الان نے ۹۳۲ء میں اسلام قبول کیا تھا۔ جب مغل پہلی دفعہ شروان اور دربند کی راہ سے قفقاز کے شمال میں وارد ہوئے تو اس زمانے میں الان کا ذکر قپچاق کی جنوبی سرحد پر ایک طاقت ور پڑوسی قبیلے کی حیثیت سے ملتا ہے۔ ان دنوں لازمی طور، ان کا اقتدار دریاے اِتل کے دہانے تک قائم ہوگا (دیکھیے ابن الاثیر، طبع Tornb.، ۱۲: ۲۳۲= Tiesenhansen: *Texts Relating to the History of the Golden Horde*، ترکی ترجمہ، از اسمٰعیل حقّی ازمیرلی، استانبول ۱۹۴۱ء، ص ۵۴ ببعد)۔ ممکن ہے کہ اتل کے آس اور قفقار کے الان قبیلے کے لوگ ایک ہی قبیلے کی دو شاخیں ہونے کی حیثیت سے اس وقت ایک دوسرے کے معاون ہوں، ابوالفداء (طبع رینان (Reinand)، متن، ص ۲۰۳) کا بیان ہے کہ آس ایک ترک قبیلہ تھا اور الان سے علٰیحدہ تھا۔ قیاس یہ ہے کہ مصنّف نے آس سے مراد آس قبیلے کے وہ مسلمان لیے ہوں گے جنھوں نے ترکوں کا رنگ قبول کر لیا تھا اور جو دریاے اتل کے کنارے آباد تھے، اور الان سے قفقاز کے الان مراد لیے ہوں گے۔ اگرچہ آج کل Ossetians کی اکثریت عیسائیوں پر مشتمل ہے، مگر ان کا ایک خاصا بڑا حصّہ مسلمان ہے۔ غالباً عہدِ مغول میں بھی صورتِ حال یہی تھی۔ قبیلہ آس کے لوگ مغول لشکر میں شامل ہو گئے تھے اور چین میں ان سپاہیوں میں پائے جاتے تھے جو ''آلتین اردو'' (Golden Horde) میں سے خاقانِ اعظم کی خدمت کے لیے بھیجے گئے تھے، لیکن ان سپاہیوں کے ناموں سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں سے کچھ مسلمان تھے اور کچھ عیسائی (مثلاً ایک سپاہی کا نام ا۔ سن۔ جان تھا، یعنی حسن جان؛ ایک اور کا نام نکولای تھا (دیکھیے Bretschneider: *Mediaeval Researches*، ۲: ۸۴-۹۰ = *Jivaya Starina*، پیٹرزبرگ ۱۸۹۴ء، ۴: ۶۵-۷۷.

**مآخذ:** (۱) J. Kulakovskiy: *Alani po Klassiçeskim i vizantiyskim istoçnikam*، کیف (Kiev) ۱۸۹۹ء؛ (۲) Bleichsteiner: *Das Volk der Alanen*، در *Berichte des forschungsinstitutes f. Osten und Orient*، ج ۲، Wien ۱۹۱۸ء؛ (۳) Hannes Sköld: *Die Ossetischen Lehnwörter im Ungarischen*، Lund ۱۹۲۵ء؛ (۴) حدود العالم (طبع مع ترجمہ انگریزی، از مِنورسکی (V. Minorsky)، ص ۴۴۲ ببعد)؛ اور حال ہی میں (۵) J. Marmatta: *Studies in the Language of the Iranians in South Russia*، در *Acta Orientalia*، بوڈاپسٹ ۱۹۵۱ء، ۱: ۲۶۱-۲۷۴.

(زکی ولیدی طوغان)

---

**اَللہ:** [(ع) (نیز دیکھیے اِلٰہ و اَللّٰھُمَّ)= الکائن الاعلی (آ، ع)، اللہ وہ ذات ہے جو اعلٰی اور بلند ترین ہے۔ قرآن کریم میں ''اللہ'' کا لفظ ۲۶۹۷ بار مذکور ہوا ہے (دیکھیے المعجم المفہرس، بذیل مادّہ)۔ تاج العروس میں ابن العربی کا قول نقل ہوا ہے کہ اللہ اسم علم ہے اور اس برحق معبود پر دلالت کرتا ہے جس میں تمام حقائق وجودیہ مجتمع ہیں (دیکھیے بذیل مادّۂ ا ل ہ) اللّیث کا قول ہے کہ اللہ ذات باری تعالٰی کا اسم اعظم ہے: اَللّٰہُ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ وَحْدَہٗ اور بقول السیّد مرتضٰی الزبیدی اکثر عارفین کا بھی یہی خیال ہے (قب تاج العروس، بذیلِ مادّۂ ا ل ہ).

لفظ ''اللہ'' کے لغوی معنوں کے بارے میں علما کے مختلف اقوال ہیں (تاج العروس، بذیلِ مادّۂ ا ل ہ)۔ ان اقوال میں سے صرف چار کا علامہ بیضاوی نے

اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے (البیضاوی، ۱: ۴)۔ ان میں سے پہلا قول یہ ہے کہ ''اللہ'' کا لفظ اِلٰہ سے مشتق ہے، ہمزہ کو حذف کر کے اس کے بدلے شروع میں ال تعریف کا اضافہ کر دیا گیا، اور اس بات کی دلیل کہ ال تعریف ہمزہ کے بدل کے طور پر آیا یہ ہے کہ ندا کی صورت میں ہمزہ قطعی ہے اور واضح طور پر پڑھا جاتا ہے، جیسے یَا اَللہ۔ ابوعلی الفارسی النحوی کی بھی یہی رائے ہے (الصحاح، بذیلِ مادّۂ ال ہ)۔ المنذری کا قول ہے کہ ابوالہیثم سے جب اللہ کے اسم کی لغوی تحقیق کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس نے کہا کہ حقیقت میں یہ اِلَاہٌ تھا، ال تعریف داخل کیا گیا تو اَلاِلٰہ ہو گیا، پھر تخفیف کے لیے ہمزہ کو گرا دیا گیا اور ہمزہ کی حرکت لام کو دے دی؛ چنانچہ وہ اَلِلَاہُ کہنے لگے اور اس طرح چونکہ لام تعریف متحرّک ہو گیا تھا جو ہمیشہ ساکن ہوتا ہے اور دو ہم جنس حروف، یعنی دو متحرّک لام ایک جگہ جمع ہو گئے تھے، اس لیے پہلے لام کو دوسرے لام میں مدغم کر دیا گیا اور ''اَللّٰہُ'' ہو گیا (لسان العرب؛ تاج العروس، بذیلِ مادّۂ ال ہ)۔ الجوہری نے نقل کیا ہے کہ سیبویہ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ اللہ کے نام کی اصل ''لَاہٌ'' ہو جیسا کہ ایک عرب شاعر کہتا ہے:

کَحَلْفَۃٍ مِنْ اَبِیْ رَبَاحٍ یَشْھَدُھَا لَاھُہُ الْکُبَارُ

(یعنی ابورباح کی اس قسم کی مانند جس پر اس کا بڑا دیوتا شاہد ہے)۔

پھر جب اس پر ال تعریف داخل کیا گیا تو اسے اسمِ علَم کا قائم مقام تصوّر کر لیا گیا، جیسا کہ العباس اور الحسن اسمِ علم کے قائم مقام تصور کیے جاتے ہیں (الصحاح، بذیلِ مادّۂ ل ا ہ)۔ البیضادی نے دوسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ یہ اللہ کی ذات کا اسمِ علم ہے اور اسی سے خاص ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اصل میں تو یہ صفاتی نام تھا، مگر جب اللہ کی ذات سے یہ اس قدر مختص ہو گیا کہ اس کی ذات کے سوا اور کسی کے لیے استعمال نہیں ہوتا تو اسے اسمِ علم کی حیثیت حاصل ہو گئی، جس طرح ثریّا اصل میں وصفی نام تھا، مگر کثرتِ استعمال کی وجہ سے ستاروں کے جھمکے سے مختص ہو گیا اور اسے اسمِ علم کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ البیضاوی نے چوتھا قول یہ نقل کیا ہے کہ اصل میں یہ سریانی کے لفظ لَاھَا سے بنا ہے (البیضاوی، ۱: ۵)۔ اس سلسلے میں قاضی شہاب الدین الخفاجی کا یہ قول ہے کہ اللہ کی اصل، اشتقاق یا اس کے عربی وغیر عربی ہونے کے بارے میں کئی اقوال ہیں اور ان میں بہت اختلاف ہے، حتّٰی کہ یہ کہہ دیا گیا ہے کہ جس طرح انسانی عقول خدا کی ذات وصفات کے بارے میں ٹھوکریں کھاتی رہی ہیں اسی طرح لفظ ''اللہ'' کے سلسلے میں بھی حیران وششدر رہ گئی ہیں، کیونکہ اس لفظ میں بھی ان صفات کی نورانی شعاعوں کا عکس ہے، جس کے باعث اہلِ بصارت وبصیرت حیرت زدہ ہیں، اسی لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے: دُوْنَ صِفَاتِہٖ تَحَیَّرَ الصِّفَاتُ وَضَلَّ ھُنَاکَ تَصَارِیْفُ اللُّغَات (حاشیۃ الشھاب علی تفسیر البیضاوی، ۱: ۵۰) یعنی اللہ کی صفات کے بارے میں تمام وصفی نام متحیر ہیں، زبانوں کے قواعد گم ہو کر رہ گئے ہیں۔

بعض علما نے اس لفظ کو سامی زبانوں کے ایک مشترک لفظ سے ماخوذ قرار دینے کی کوشش کی ہے (قب Lexicon: Lane، بذیلِ مادّۂ ال ہ)، مگر اس بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ دراصل سامی زبانوں میں کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جو ایک دوسرے سے مشابہ اور ہم معنی ہیں، لیکن محض مشابہت کی بنا پر انھیں دخیل کہنا صحیح نہ ہوگا، یہاں تک کہ الجوالیقی نے المعرب میں اس لفظ کو دخیل الفاظ کی فہرست میں شامل نہیں کیا۔

اشتقاق کے سلسلے میں السیّد مرتضٰی الزبیدی اور خلیل کی رائے بھی قابلِ توجہ ہے۔ خلیل کا قول ہے کہ اللہ کا الف حذف نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس سمیت پورے حروف ہی سے اللہ کا اسم مقدس بنتا ہے، اور اسے مکمل شکل ہی میں استعمال کرنا چاہیے، نیز یہ کہ اللہ ان اسما میں سے ہے جن سے فعل کا اشتقاق جائز نہیں — رحمٰن اور رَحِیم کے برعکس، کہ ان سے فعل کا اشتقاق ہوتا ہے (لسان، بذیلِ مادّۂ ال ہ)۔ اللّیث کا یہی قول ہے (تاج العروس، مادّۂ ال ہ)۔ الزبیدی کہتا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ ''اللہ'' اس ذات کا اسمِ علم ہے جو واجب الوجود ہے اور جس میں تمام صفات کمال جمع ہیں اور یہ غیر مشتق ہے (تاج العروس، بذیلِ مادّۂ ال ہ)، نیز المہائمی: تبصیر الرَّحمٰن تفسیر سورۃ الفاتحہ)۔

اللہ کا لفظ اسلام سے پہلے بھی عربوں کے ہاں ذاتِ باری تعالٰی کے لیے مستعمل تھا اور اس پر جاہلی شعرا کا کلام اور بعض آیات قرآنی شاہد ہیں؛ چنانچہ زہیر بن ابی سُلْمٰی کہتا ہے:

فَلَا تَکْتُمُنَّ اللّٰہَ مَا فِی نُفُوسِکُمْ
لِیَخْفٰی وَمَھْمَا یُکْتَمِ اللّٰہُ یَعْلَمِ

یعنی جو کچھ تمھارے دلوں میں ہے اسے ہرگز نہ چھپاؤ، کیونکہ خواہ کتنا ہی چھپایا جائے اللہ اسے ضرور جان لے گا (المُعلقات، معلّقۂ زہیر)۔ ایک اَور شاعر اَلْاِلٰہ کو اللہ کے مفہوم ومعنی میں استعمال کرتا ہے:

وَ مَعَاذَ اِلْاِلٰہ اَنْ تَکُوْنَ کَطَبْیَۃٍ
وَلَا دُمْیَۃٍ وَ لَا عَقِیْلَۃِ رَبْرَبِ

یعنی خدا کی پناہ (معاذ اللہ) کہ وہ (محبوبہ) آہو یا بت یا جنگلی گایوں کے گلے کی ملکہ کی مانند ہو (الکشاف، ۱: ۵)۔

قرآن کریم سے ظاہر ہوتا ہے کہ اِلٰہ کا لفظ اسلام سے پہلے عربوں میں مطلقاً معبود کے لیے مستعمل تھا، یہ معبود خواہ باطل ہو یا حق؛ چنانچہ قرآن کریم میں اِلٰہ کا لفظ ذاتِ باری (معبود برحق) کے لیے بھی استعمال ہوا ہے: اَنَّمَآ اِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ (۱۸[الکہف]: ۱۱۰) یعنی تمھارا معبود تو صرف ''اِلٰہ واحِد'' ہی ہے، اور جب یعقوب علیہ السلام نے اپنی وفات کے وقت اپنے بیٹوں سے دریافت کیا تھا کہ تم میرے بعد کس کی عبادت کرو گے تو سب نے جواب دیا تھا: نَعْبُدُ اِلٰھَکَ وَاِلٰہَ اٰبَآئِکَ (۲[البقرۃ]: ۱۳۳) یعنی ہم تیرے اور تیرے آبا کے اِلٰہ کی عبادت کریں گے۔ اللہ کا لفظ زمانۂ جاہلیت کے عرب بھی صرف معبودِ برحق یا ذاتِ باری تعالٰی کے لیے استعمال کرتے تھے؛ چنانچہ جب ان سے دریافت کیا جاتا کہ الارض ومَنْ فیھا کس کے قبضے میں ہے؟ تو وہ ایک ہی جواب دیتے اللہ کے، جیسے قرآن

مجید میں ہے: قُلْ لِّمَنِ الْاَرْضُ وَمَنْ فِیْهَآ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ o سَیَقُوْلُوْنَ لِلّٰهِ (۲۳ [اَلْمُؤْمِنُون]: ۸۴، ۸۵) یعنی ان سے کہیے کہ اگر تمھارے پاس علم ہے تو بتاؤ کہ الارض و من فیھا کس کا ہے تو وہ یہی کہیں گے اللہ کا]۔

لیکن فرض کیجیے اللہ اَلْ اور اِلٰہ سے مرکب ہے۔ اندریں صورت سوال پیدا ہوگا کہ اَلْ سے کس اِلٰہ پر زور دینا مقصود ہے؟ ظاہر ہے اس کا ایک ہی جواب ہوگا اور وہ یہ کہ اس اِلٰہ پر جس کا ایک مبہم سا تصوّر دنیا کی ہر قوم اور ہر مذہب میں موجود تھا، لیکن جس کی صحیح نوعیت صرف اسلام نے واضح کی۔ یہ کہنا کہ اس کا اشارہ عربوں کے کسی خاص اِلٰہ کی طرف ہے، کسی طرح قابل تسلیم نہیں ہوگا۔ بہرحال اللہ ایک ایسا کلمہ ہے جو شروع ہی سے عربی زبان میں موجود تھا اور عرب اسے خدائے مطلق کے لیے استعمال کرتے تھے، یہ شاید اس لیے کہ وہ اپنے خیال میں دین ابراہیمی کے پیرو تھے۔

رہا یہ امر کہ اللہ اسم صفاتی ہے یا یہ کہ اسے اسمِ مُرتجل کہیے سو یہ خیال بعد میں پیدا ہوا، یعنی اس وقت جب اصولیین اور مفسّرین کی توجہ اس کلمے کے اشتقاق کی بحث میں لفظ اِلٰہ سے اس قبیل کے دوسرے سامی الفاظ کی طرف منعطف ہوئی اور جس سے مطلب یہ تھا کہ ہم اللہ کو اسم صفاتی بھی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اللہ ہی چونکہ اِلٰہ ہے لہٰذا ان جملہ صفات کا حامل ہے جن کو از روے لغت اِلٰہ کا محمول تصوّر کیا جاتا ہے، مثلاً محبت والٰہیت، حیرت و درماندگی، عجز فہم وغیرہ وغیرہ۔ اسمِ مُرتجل وہ اسم ہے جسے ارتجالاً کسی شے کے لیے اختیار کر لیا جائے، قطع نظر اس سے کہ اس کے لغوی معنی کیا ہیں یا وہ کس لفظ سے مشتق ہے، گویا عربی زبان میں ایک لفظ موجود تھا جسے عرب بطور اسمِ ذات استعمال کر رہے تھے، سو اسے استعمال کر لیا گیا۔ اندریں صورت اس کے اشتقاق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ [لفظ اللہ علم ہے اور جامد لِلْفَرْد، نہ کسی سے مشتق، نہ اس سے کوئی دوسرا لفظ مشتق اور اس لیے اس کے اشتقاق اور تعریف کی تمام بحثیں لاحاصل ہیں (آ، عربی، بذیلِ مادّہ)]۔

اسلام سے پہلے کے عربوں کے خیال سے قطع نظر قرآن مجید کا خطاب خاص عربوں سے نہیں بلکہ تمام انسانوں سے ہے۔ وہ سب پر یہ واضح کرتا ہے کہ دعا اور پرستش کے لائق اور نفع وضرر کی مالک صرف ایک ہی ہستی ہے اور اس ہستی کا نام اللہ ہی ہے۔

دنیا کی کسی زبان میں ایسا کوئی لفظ نہیں ملے گا جو معنیً اللہ کا مترادف ہو، قرآن مجید ہی کی بدولت اس کا سلبی اور ایجابی مفہوم متعیّن ہوا۔

سلبی اعتبار سے یوں کہ قرآن مجید نے عرب اور بیرون عرب، یعنی وَثَنی الخیال دنیا کے ان سب عقائد کی نفی کی جو کفار و مشرکین نے وضع کر رکھے تھے، مثلاً عرب جاہلیت کا یہ عقیدہ کہ اللہ کے سوا اَور بھی معبود (اِلٰہ) ہیں (۱۹ [مَرْیَم]: ۸۱)، یا یہ کہ اس کے کچھ شریک ہیں (۶ [اَلْاَنْعَام]: ۱۰۰)، اس میں اور جنّوں میں باہم کوئی رشتہ قائم ہے (۳۷ [اَلصّٰفّٰت]: ۱۵۸)، اس کے بیٹے بیٹیاں ہیں (۱۶ [اَلنَّحْل]: ۵۷ و ۶ [اَلْاَنْعَام]: ۱۰۰) اسے قربانیوں کی ضروت ہے، وہ گوشت اور خون کا محتاج ہے (۲۲ [اَلْحَجّ]: ۳۷)۔ کچھ اس طرح کے توہّمات تھے جو عربوں میں پھیلے ہوئے تھے۔ قرآنِ مجید نے ان کی تردید کی تو نہ صرف اس قبیل کے جملہ توہّمات بلکہ ان کے علاوہ جیسے بھی خیالات ذہن انسانی نے جہاں کہیں قائم کر رکھے تھے ان سب کی تردید ہوگئی۔ پھر اگرچہ اس ارشاد میں کہ کوئی اِلٰہ نہیں مگر اللہ، بظاہر روے سخن عربوں سے ہے، لیکن درحقیقت اس سے دنیا بھر کے معبودانِ باطل (آلِهَة) کی نفی مقصود ہے۔ قرآنِ مجید نے کفر و شرک کی دنیا سے نہایت واضح الفاظ میں خطاب کیا اور کہا: تم جن کو اپنا اِلٰہ ٹھیراتے ہو، ان کا کہیں وجود نہیں (۱۲ [یُوْسُف]: ۴۰)۔ وجود ہے تو صرف اللہ کا۔ اللہ ہی تمھارا اِلٰہ (معبود) ہے (۱۶ [اَلنَّحْل]: ۲۲)؛ لہٰذا اس کے سوا کوئی معبود نہیں، نہ آسمانوں میں نہ زمین میں۔ آسمانوں میں بھی وہی معبود ہے اور زمین میں بھی وہی معبود (۴۳ [اَلزُّخْرُف]: ۸۴)۔ اس کے سوا کسی کو معبود نہ ٹھیراؤ (۲۸ [اَلْقَصَص]: ۸۸)۔ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معبود قرار دینا ایسی بات ہے جس کی کوئی دلیل ہے نہ برہان (۲۳ [اَلْمُؤْمِنُون]: ۱۱۷ و ۲۱ [اَلْاَنْبِیَآء]: ۲۴)؛ لیکن انسان کی نظر تو محسوس کی خوگر ہے، اس کی جہالت اور توہّم پرستی نے بشکلِ اصنام کئی ایک معبود پیدا کر رکھے تھے۔ وہ اینٹ اور پتھر یا ایسی ہی دوسری مادّی اشیا کو خداؤں کی شکل دیتا اور خداؤں ہی کی طرح ان کی پرستش کرتا اور نہیں سوچتا تھا کہ ان میں اتنی بھی طاقت نہیں کہ مکھی ایسی حقیر چیز پیدا کر سکیں، یا مکھی ان سے کچھ چھین لے تو اسے واپس لے لیں (۲۲ [اَلْحَجّ]: ۷۳)، وہ ان کے کسی کام نہیں آئیں گے (۱۱ [ہُوْد]: ۱۰۱)، نہ کسی سے عذاب کو دور رکھ سکیں گے (۲۱ [اَلْاَنْبِیَآء]: ۹۸، ۹۹) وہ نہیں سمجھتے کہ اگر اللہ کے سوا کچھ اور بھی معبود ہوتے تو دنیا جہان میں فساد پھیل جاتا (۲۱ [اَلْاَنْبِیَآء]: ۲۲)، ہر ایک اپنی اپنی مخلوق کو اڑا لے جاتا اور دوسرے پر برتری حاصل کرنے کی کوشش کرتا (۲۳ [اَلْمُؤْمِنُون]: ۹۱)۔ یہ انھیں کیوں مانتے ہیں؟ وہ ماننے کی چیز نہیں ہیں۔ ان کا کوئی وجود ہے نہ حقیقت۔

ذاتِ باری کا غلط تصوّر صرف غیر مہذب اقوام تک محدود نہ تھا بلکہ متمدّن دنیا بھی اس سے محفوظ نہ تھی۔ یونان میں بھی متعدّد دیوی دیوتاؤں کا تصوّر موجود تھا۔ زرتشتیت ثنویت کا شکار تھی۔ بدھ مت میں تو ذاتِ باری کا کوئی مثبت تصوّر ہی نہ تھا۔ اسی طرح یہود و نصاریٰ کے ہاں بھی عقیدۂ الوہیت مسخ ہو چکا تھا۔ یہود اور بالخصوص نصاریٰ نے کچھ ایسے عقائد اختیار کر لیے جن کی روح بڑی حد تک وَثَنی، یعنی شرک اور کفر کی دنیا سے ماخوذ تھی۔ یہود کہتے ہیں عُزَیْر اللہ کا بیٹا ہے، عیسائی کہتے ہیں مسیح اللہ کا بیٹا ہے۔ یہ محض ان کے کہنے کی بات ہے (۹ [اَلتَّوْبَة]: ۳۰)۔ وہ لوگ کفر کے مرتکب ہوے جنھوں نے کہا مسیح اللہ کا بیٹا ہے (۵ [اَلْمَآئِدَة]: ۱۷) اور وہ بھی جو کہتے ہیں اللہ تینوں میں سے تیسرا ہے (۵ [اَلْمَآئِدَة]: ۷۳)۔ اسے تین مت کہو، باز آجاؤ (۴ [اَلنِّسَآء]: ۱۷۱)۔ مسیح (علیہ السلام) کا کہنا تو یہ تھا کہ میں نے تو یہ نہیں کہا تھا مجھے اور میری ماں کو معبود مانو (۵ [اَلْمَآئِدَة]:

۱۱۶)۔عیسائیوں نے یہ دو معبود کیوں اختیار کر رکھے ہیں (۱۶[اَلنَّحل]:۵۱)۔اس کا کوئی بیٹا ہے، نہ بیوی (۶[اَلْاَنْعَام]:۱۰۱)۔ یہ بہت بڑی بات ہے جس میں وہ الجھ گئے ہیں۔قریب ہے آسمان پھٹ پڑیں، زمین ٹکڑے ہو جائے اور پہاڑ ریزہ ریزہ ہو کر گر جائیں کہ ان کا قول ہے کہ اللہ کا کوئی بیٹا ہے۔اللہ کی ہرگز یہ شان نہیں کہ اس کا کوئی بیٹا ہو (۱۹[مَرْیَم]:۸۹ - ۹۲)۔ یہود اور نصاریٰ کہتے ہیں ہم اللہ کے بیٹے اور دوست ہیں (۵[اَلْمَآئِدَة]:۱۸) وہ کہتے ہیں کوئی جنت میں نہیں جائے گا، مگر ہم (۲[اَلْبَقَرَة]:۱۱۱)۔ یہود کا دعویٰ ہے کہ ہم اللہ کی چہیتی قوم ہیں اور اس لیے دارِ آخرت صرف ہمارے لیے ہے (۲[اَلْبَقَرَة]:۹۴) ہمیں آگ نہیں چھوئے گی، مگر چند دن (۳[اٰلِ عِمْرَان]:۲۴) وہ ایسی بے بنیاد باتیں کیوں کہتے ہیں؟ یہود اور نصاریٰ نے اللہ کو چھوڑ کر احبار و رہبان کو اپنا ربّ بنا رکھا ہے اور عیسیٰؑ بن مریمؑ کو بھی (۹[اَلتَّوْبَة]:۳۱)۔انھوں نے اللہ کی شانِ الوہیت کا اندازہ نہیں کیا، اس کی قدر نہیں پہچانی جیسا کہ اس کا حق ہے (۶[اَلْاَنْعَام]:۹۱)۔

مندرجہ بالا آیاتِ قرآنی میں یہود و نصاریٰ کو عقیدۂ الوہیت کے سلسلے میں جو زجر و توبیخ فرمائی گئی ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ اہلِ کتاب ہوتے ہوئے بھی اس سلسلے میں بھٹک گئے۔ یہود کے ہاں خدا کی ہستی ایک جابر و قاہر ہستی قرار پا گئی، جس کی نظرِ شفقت کے مستحق صرف یہود ہیں۔نصاریٰ میں اس کے ردِّعمل کے طور پر خدا مجسمۂ رحمت ٹھیرا، مگر تثلیث کے عقیدے نے الوہیت کو ایک معمّا بنا دیا۔

پھر جب مذاہب عالم کی تعلیم مسخ ہو رہی تھی تو کیا تعجب ہے اگر نوعِ انسانی نے خود اپنی غلط خیالی اور بے راہ روی سے طرح طرح کے معبود (اِلٰہ) پیدا کر رکھے تھے — مذہبی پیشوا اس کے معبود تھے، کاہن اور پادشاہ معبود، کوئی بے نام سی ہستی اور کوئی خیالی سی قوت معبود، حتّٰی کہ دولت، طاقت اور حرص و آز معبود۔قرآنِ مجید میں آیا ہے کیا تُو نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنی ہوائے نفس کو اپنا معبود بنا رکھا ہے (۲۵[اَلْفُرْقَان]:۴۳)۔ یعنی کتنے فاسد خیالات ہیں جو اکثر ہمارے دل میں پیدا ہو جاتے ہیں، لہٰذا ہمیں چاہیے جب بھی ہمارا ذہن ذاتِ الٰہیہ پر مرتکز ہو، خواہ بجرد اس کی ماہیت اور کنہ میں غور و فکر کے باعث یا انسان اور کائنات سے متعلّق کسی مسئلے کے حوالے سے، اپنے نفس کو اچھی طرح سے کریدیں اور دیکھیں کہ اس میں کوئی فریب اور مغالطہ تو کام نہیں کر رہا ہے یا ایسا تو نہیں کہ ہم اپنے ذہن کی پستیوں اور تاریکیوں میں کھو گئے ہیں۔ہمیں چاہیے ہر شیطانی وسوسے پر متنبّہ رہیں۔ اہلِ تقویٰ تو جہاں شیطان نے وسوسہ اندازی کی چونک اُٹھتے اور سوچ سمجھ سے حقیقت کو پا لیتے ہیں (۷[اَلْاَعْرَاف]:۲۰۰)۔ ہمارا فرض ہے جونہیں شیطان کی طرف سے کوئی خلش محسوس ہو اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگیں (۷[اَلْاَعْرَاف]:۲۰۱)، اس کی تسبیح کریں۔ زمین و آسمان اور جو ان میں ہیں سب اس کی تسبیح، یعنی پاکیزگی کا اقرار کر رہے ہیں (۱۷[بَنِیْٓ اِسْرَآءِیل]:۴۴)۔ وہ پاک ہے۔رَبُّ العِزَّت ہے۔ ہر ایسی بات سے پاک جو اس سے منسوب کی جاتی ہے (۳۷[اَلصّٰفّٰت]:۱۸۰)۔ہمیں چاہیے ہم اپنی طرف سے کوئی بات اس سے منسوب نہ کریں۔ یہ بہت بڑی معصیت ہوگی اگر ہم نے اللہ کے بارے میں وہ کچھ کہا جس کا ہمیں علم نہیں (۲[اَلْبَقَرَة]:۱۶۹)۔

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسمِ ذات ہے اور یہ کہ ذاتِ باری کے نام کے لیے ایسا موزوں لفظ دنیا کی کسی زبان میں موجود نہیں۔ یہ لفظ ذاتِ باری تعالیٰ کے سلبی مفہوم کے ساتھ ساتھ ایجابی مفہوم کو بھی بڑی جامعیت کے ساتھ ادا کرتا ہے۔اس سے ایک طرف تو تمام معبودانِ باطلہ کی نفی ہوتی ہے اور دوسری جانب اس ہستی کا اثبات ہوتا ہے جسے قرآنِ کریم یوں پیش کرتا ہے:

اللہ ایک ہی تو ہے۔ اللہ صمد ہے، کسی کا محتاج نہیں، سب اس کے محتاج ہیں۔ وہ کسی سے پیدا ہوا، نہ کوئی اس سے پیدا ہوا، نہ کوئی اس کے برابر (کُفُوًا) ہے (۱۱۲[اَلْاِخْلَاص]:۱-۴)۔

واحِد اَور لاشریک (۶[اَلْاَنْعَام]:۱۹ و بمواضع کثیرہ)، بے نظیر و بے عدیل (۴۲[اَلشُّوْرٰی]:۱۱)، ہر نقص اور کم زوری سے پاک (۳۹[اَلزُّمَر]:۴)، جس کے لیے اونگھ ہے نہ نیند (۲[اَلْبَقَرَة]:۲۵۵)، نہ تھکن (۵۰[قٓ]:۳۸)، نہ زوال و فنا (۵۵[اَلرَّحْمٰن]:۲۷)، نہ موت (۲۵[اَلْفُرْقَان]:۵۸)، نہ ہلاکت (۲۸[اَلْقَصَص]:۸۸)، حیّ و قیّوم، بزرگ اور برتر! اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ زندہ ہے، سب کا تھامنے والا۔نہیں پکڑ سکتی اس کو اونگھ اور نیند۔اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ ایسا کون ہے جو سفارش کرے اس کے پاس، مگر اجازت سے۔ جانتا ہے جو کچھ خلقت کے روبرو ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے اور وہ سب احاطہ نہیں کر سکتے کسی چیز کا اس کی معلومات میں سے، مگر جتنا کہ وہ چاہے۔ گنجائش ہے اس کی کرسی میں تمام آسمانوں اور زمین کو اور گراں نہیں اس کو تھامنا ان کا۔اور وہی ہے سب سے برتر عظمت والا (۲[البقرة]:۲۵۵)۔

کَبِیر و مُتعال (۲۲[اَلْحَجّ]:۶۲ و ۱۳[اَلرَّعْد]:۹)، قوی و عزیز (۵۷[اَلْحَدِیْد]:۲۵)، قادرِ مطلق (۶[اَلْاَنْعَام]:۶۵)، فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْد (۱۱[ہُوْد]:۱۰۷)، صاحبِ اقتدار (۵۴[اَلْقَمَر]:۵۵)، صاحبِ حکمت (۶[اَلْاَنْعَام]:۱۳۹)، جبّار و قہّار (۵۹[اَلْحَشْر]:۲۳ و ۱۳، [اَلرَّعْد]:۱۶)، خَلَّاقُ الْعَلِیْم (۳۶[یٰسٓ]:۸۱)، رَزَّاق، ذُوالْقُوَّةِ الْمَتِیْن (۵۱[اَلذّٰرِیٰت]:۵۸)، اَلْفَاطِر (۴۲[اَلشُّوْرٰی]:۱۱)، بدیع (۲[اَلْبَقَرَة]:۱۱۷)، آسمانوں اور زمین کا رب (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]:۵۶)، ہر شے کا ربّ (۶[اَلْاَنْعَام]:۱۶۴)، جس نے ہر شے پیدا کی (۶[اَلْاَنْعَام]:۱۰۱)، جو چاہے پیدا کرے (۳[اٰلِ عِمْرَان]:۴۷) اور جس کا چاہے اضافہ کرے (۳۵[اَلْفَاطِر]:۱)۔کوئی نہیں جانتا اس کے جنود کو (۷۴[اَلْمُدَّثِّر]:۳۱)۔ زمین و آسمان اسی کے سہارے قائم ہیں اور کوئی نہیں جو انھیں سہارا دے، مگر وہ (۱۶[اَلنَّحل]:۲۹)۔اسی کا ہے جو کچھ ہے آسمانوں اور زمین میں۔اسی کی میراث ہیں آسمان اور زمین (۳[اٰلِ عِمْرَان]:۱۸۰)۔سب اس کے مطیع و فرمان بردار ہیں (۳۰[اَلرُّوْم]:۲۷)، طَوْعًا و کَرْھًا (۳[اٰلِ عِمْرَان]:۸۳)۔ آسمان و زمین کو اس کا اقرار ہے (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَة]:۱۱)۔کوئی

نہیں جو اس کی بندگی سے آزاد ہو، ہر شے اس کی عبد ہے (۱۹[مَرْیَم]:۹۳)۔ اسی کے ہاتھ میں ہے ہر شے کی حکومت (۲۳[اَلْمُؤْمِنُوْن]:۸۸)۔

دنیا جہان سے غنی (۳[اٰلِ عِمْرَان]:۹۷)، حاضر و ناظر، ہر کہیں ہمارے ساتھ (۵۷[اَلْحَدِیْد]:۴)، جس طرف لوٹیں وہیں موجود (۲[اَلْبَقَرَة]:۱۱۵)، غیب و شہادۃ کا عالم (۶[اَلْاَنْعَام]:۷۳)، جس سے کوئی شے مخفی نہیں (۱۰[یُوْنُس]:۶۱)، ظاہر ہو کہ پوشیدہ (۲۰[طٰہٰ]:۷)، کوئی ذرّہ غائب نہیں ہو سکتا چھوٹا ہو یا بڑا، آسمانوں میں یا زمین میں (۳۴[اَلسَّبَا]:۳)، کسی سے بے خبر نہیں، رات میں چھپے یا دن میں چلے (۱۳[اَلرَّعْد]:۱۰)، عَلَّامُ الْغُیُوب (۹[اَلتَّوْبَة]:۷۸)، اسی کے ہاتھ میں ہیں غیب کی کنجیاں، جانتا ہے جو کچھ ہے بحر و بر میں، کوئی پتّا نہیں گرتا، نہ دانہ زمین میں اُترتا ہے جو اسے معلوم نہ ہو، کوئی رطب و یابس نہیں جو واضح کتاب میں موجود نہ ہو (۶[اَلْاَنْعَام]:۵۹)، سمیع و علیم (۲[اَلْبَقَرَة]:۱۸۱)، رؤف و رحیم (۲[اَلْبَقَرَة]:۱۴۳)، اپنے بندوں پر قاہر اور ان کا محافظ (۶[اَلْاَنْعَام]:۶۱)، لطیف و خبیر (۶[اَلْاَنْعَام]:۱۰۳)، آنکھیں اسے نہیں پا سکتیں، لیکن وہ آنکھوں کو پا لیتا ہے (۶[اَلْاَنْعَام]:۱۰۳)۔

کوئی نہیں جو اس کی شان برتری اور کبریائی کو پہنچے (۱۷[بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْل]:۱۱۱)، تبارک (۶۷[اَلْمُلْک]:۱)، وتعالیٰ، ملک الحق (۲۳[اَلْمُؤْمِنُوْن]:۱۱۶)، ذُوالْجَلَالِ وَالْاِکْرَام (۵۵[اَلرَّحْمٰن]:۲۷)، ربّ عرشِ عظیم (۹[اَلتَّوْبَة]:۱۲۹)، ربّ عرشِ کریم (۲۳[اَلْمُؤْمِنُوْن]:۱۱۶)۔ کوئی نہیں جو اس کے اختیار و اقتدار میں اس کا شریک ہو، اس نے ہر شے پیدا کی اور اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ مقرر کر دیا (۲۵[اَلْفُرْقَان]:۲)۔

اسی کے لیے آسمانوں اور زمین میں کبریائی ہے (۴۵[اَلْجَاثِیَة]:۳۷)، آسمانوں اور زمین کا ربّ اور جو کچھ ان کے درمیان ہے ان کا۔ کیا تم جانتے ہو اس کا کوئی ہم نام بھی ہے (۱۹[مَرْیَم]:۶۵)۔

مالک الْمُلْک (۳[اٰل عِمْرَان]:۲۶)، اسی کے ہاتھ میں آسمانوں اور زمین کی بادشاہت ہے (۳[اٰل عِمْرَان]:۱۸۹)۔ اسی کے ہیں آسمانوں اور زمین کے خزانے (۶۳[اَلْمُنٰفِقُوْن]:۷)، اور ان کی کلیدیں (۴۲[اَلشُّوْرٰی]:۱۲)، جس نے آسمانوں کو بلندی عطا کی، زمین کو بچھا دیا (۲[اَلْبَقَرَة]:۲۲)، سورج کو ضیا دی (۱۰[یُوْنُس]:۵)، چاند کو روشنی بخشی (۷۱[نُوْح]:۱۶)، خلق و امر اس کے ہاتھ میں ہے (۷[اَلْاَعْرَاف]:۵۴)، مدبّرِ امور (۱۳[اَلرَّعْد]:۲)، احکم الحاکمین (۱۱[ھُوْد]:۴۵)، اسی کے لیے ہے حکم (۶[اَلْاَنْعَام]:۵۷)، جیسا چاہے حکم لگائے (۵[اَلْمَآئِدَة]:۱)، موت و حیات کا خالق (۶۷[اَلْمُلْک]:۲)، زندہ سے مردہ اور مردہ سے زندہ نکالنے والا (۳[اٰل عِمْرَان]:۲۷)، وہی رات کو دن اور دن کو رات میں لپیٹ دیتا ہے (۳۹[اَلزُّمَر]:۵)، بادلوں کو اُٹھاتا ہے (۱۳[الرَّعْد]:۱۲)، ہواؤں کا رخ بدلتا ہے (۴۵[اَلْجَاثِیَة]:۴) کہ بادل مردہ زمین کی آب یاری کریں (۳۵[اَلْفَاطِر]:۹)، جس نے سائے کو پھیلایا حالانکہ چاہتا تو اسے روکے رکھتا (۲۵[اَلْفُرْقَان]:۴۵)، غفّار (۷۱[نُوْح]:۱۰)، وہّاب (۳[اٰلِ عِمْرَان]:۸)، دنیا جہان پر فضل کرنے والا (۲[اَلْبَقَرَة]:۲۵۱)، کاشف الضُّرّ (۲۷[اَلنَّمْل]:۶۲)، مجیب الدعاء (۲[اَلْبَقَرَة]:۱۸۶)، قریب و مجیب (۲[اَلْبَقَرَة]:۱۸۶)، معین و مستعان (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]:۱۱۲)، مولیٰ و مددگار (۸[اَلْاَنْفَال]:۴۰)، محافظ (۱۱[ھُوْد]:۵۷) اور نگہبان (۴[اَلنِّسَآء]:۸۰)، زمین میں اس کی آیات ہیں، دلوں میں اس کی آیات (۵۱[اَلذّٰرِیٰت]:۲۰ و ۲۱)، آفاق و انفس میں اس کی آیات (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَة]:۵۳)، جس کے کلمات غیر مختتم ہیں (۳۱[لُقْمٰن]:۲۷)، جس کا کُن کَان کا مترادف ہے (۱۹[مَرْیَم]:۳۵)، جس نے انسان کو یونہیں پیدا نہیں کیا (۲۳[اَلْمُؤْمِنُوْن]:۱۱۵)، جو کچھ پیدا کیا حق ہے (۴۴[اَلدُّخَان]:۳۹)، کوئی شے باطل نہیں (۳[اٰل عِمْرَان]:۱۹۱)، نہ کائنات کوئی کھیل (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]:۱۶)، جس کی مخلوق میں کوئی تفاوت ہے نہ فطور (۶۷[اَلْمُلْک]:۳)، جس نے ہر شے کو خلعت وجود عطا کیا اور اسے ٹھیک راستے پر لگا دیا (۲۰[طٰہٰ]:۵۰)۔

رفیع الدرجات (۴۰[اَلْمُؤْمِن]:۱۵)، سزاوار عبادت، سزاوار حمد (۶۴[اَلتَّغَابُن]:۱)، فرشتے اس کی تقدیس و تسبیح کرتے ہیں (۲[اَلْبَقَرَة]:۳۰)، آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کے تسبیح خواں (۵۹[اَلْحَشْر]:۲۴)، سب اس کے سجدہ گزار، آسمانوں میں ہوں یا زمین میں (۱۳[اَلرَّعْد]:۱۵)، شمس و قمر، ستارے اور پہاڑ، شجر اور حیوان (۲۲[الحج]:۱۸)، ہر شے حتّٰی کہ ان کے سائے بھی، دائیں بائیں اس کے سامنے سربسجود (۱۶[اَلنَّحْل]:۴۸)، ہر شے اس کی عبد، زمین و آسمان میں جو کچھ ہے بعجز و بندگی سب اس کے سامنے حاضر (۱۹[مَرْیَم]:۹۳)۔

یہ ہے اللہ، ربِّ برحق (۱۰[یُوْنُس]:۳۲)، اسی کے لیے ہے تمام تر حمد (۱[اَلْفَاتِحَة]:۲)، اوّل و آخر حمد (۲۸[اَلْقَصَص]:۷۰)، آسمان اور زمین میں حمد (۳۰[اَلرُّوْم]:۱۸)، اور انجام کار بھی حمد (۱۰[یُوْنُس]:۱۰)۔ وہی اوّل ہے، وہی آخر، وہی ظاہر، وہی باطن (۵۷[اَلْحَدِیْد]:۳)، اسی کے لیے ہیں اَسْمَآءُ الْحُسْنٰی (۲۰[طٰہٰ]:۸)، اسے اللہ کہہ کر پکارو یا رحمٰن، اس کے اچھے ہی نام ہیں (۱۷[بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْل]:۱۱۰)، جو مثال ہے اعلیٰ (۱۶[اَلنَّحْل]:۶۰)۔

''اللہ روشنی ہے آسمانوں کی اور زمین کی، مثال اس روشنی کی جیسے ایک طاق، اس میں ہو ایک چراغ، وہ چراغ دھرا ہو ایک شیشے میں، وہ شیشہ ہے جیسے ایک تارہ چمکتا ہوا، تیل جلتا ہے اس میں بابرکت درخت کا، وہ زیتون ہے، نہ مشرق کی طرف ہے نہ مغرب کی طرف؛ قریب ہے اس کا تیل کہ روشن ہو جائے اگرچہ نہ لگی ہو اس میں آگ — روشنی پر روشنی — اللہ راہ دکھلا دیتا ہے اپنی روشنی کی جس کو چاہے اور بیان کرتا ہے اللہ مثالیں لوگوں کے واسطے اور اللہ سب چیز کو جانتا ہے'' (۲۴[النُّور]:۳۵)۔

آیات بالا سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ یوں ذاتِ الٰہیہ میں تشبیہ اور تجسیم کا رنگ

پیدا کیا جا رہا ہے؛ ہرگز نہیں۔ قرآنِ مجید کا فیصلہ ہے: لَیۡسَ کَمِثۡلِہٖ شَیۡءٌ (۴۲ (اَلشُّوۡرٰی):۱۱)، اور یہ انتہائی درجہ ہے تنزیہ، یعنی اس امر کا کہ ذاتِ الٰہیہ ہر ایسی کمزوری، نقص اور عیب سے پاک ہے جو ہمارے ذہن میں آسکتی ہے۔ بالفاظ دیگر ہمیں غلط فہمی نہ ہو کہ تنزیہ عبارت ہے تعطیل یا تجرید سے۔ تعطیل اور تجرید کی انتہا نفی پر ہوتی ہے اور نفی وہ چیز ہے جسے ذہن انسانی قبول نہیں کرتا، وہ چاہتا ہے اس سے آگے بڑھے۔ تعطیل ضد ہے تشبیہ کی، وہ نفی ہے ذات وصفات، حتّٰی کہ ہستی اور وجود کی نفی، یعنی آخر الامر محض نفی، جیسا کہ بعض مذہبی فلسفوں کا معاملہ ہے۔ گو اس صورت میں بھی ذہن انسانی مجبور ہے کہ نفی سے اثبات کا رخ کرے، خواہ اسماو الفاظ کے سہارے، خواہ مجرد تصوّرات، مثلاً واجب الوجود یا اصول اور قوت ایسی اصطلاحات کی ایجاد سے، جن میں ناممکن ذات اور ہستی کے معنی پیدا ہوسکیں۔ یہی وجہ ہے کہ ذات اور ہستی کی طرف آئے تو تشبیہ ناگزیر ہوجاتی ہے، لیکن تشبیہ اور تجسیم میں بڑا نازک فرق ہے جسے نظر انداز کر دیا جائے تو ذاتِ الٰہیہ کی ماورائیت ختم ہوجائے گی اور اس کی شان مطلقیت بھی قائم نہیں رہے گی، بلکہ عین ممکن ہے ہمارا محدود ذہن اسے محسوسات کی دنیا میں لے آئے؛ چنانچہ یہی کچھ ان مذاہب میں ہوا اور ضرور ہوتا جن پر وثنیت کا غلبہ تھا۔ ان کے لیے تو بجز تجسیم کے چارۂ کار نہ تھا۔ یہودیت اور عیسائیت بھی تجسیم سے آزاد نہ رہ سکی۔ یہودیت نے تو صرف اتنا ہی کیا کہ ذاتِ الٰہیہ کو انسانی صفات سے متصف کر دیا، جیسے اللہ انسان کی طرح کوئی شخص یا مادّی جسم ہے، لیکن عیسائیت کے اس عقیدے سے کہ خدائے رَحِیم و کریم مجبور تھا کہ اس کی رحمت اور محبت ایک انسانی پیکر میں جلوہ گر ہو، گوشت پوست کا ایک انسان رتبۂ الوہیت پر فائز ہوگیا۔ یوں مسیح علیہ السلام کی ابنیت کا عقیدہ وضع ہوا اور پھر ایک غلط منطق نے شخصی خدا کا تصوّر قائم کر ڈالا، جس کے پھر تین اشخاص (اقانیم) ہیں (باپ، بیٹا اور روح القدس)، ہر ایک صفتِ الوہیت سے متصف، یعنی اپنی جگہ پر معبود (اِلٰہ)، حالانکہ اسی منطق کی رو سے دیکھا جائے تو تثلیث فی التوحید یا توحید فی التّثلیث کے اس عقیدے سے نہ صرف ذاتِ الٰہیہ کی مطلقیت میں فرق آتا ہے — کیونکہ یوں اس کی حیثیت اضافی ہوجاتی ہے — بلکہ عالم لاہوت اور عالم ناسوت میں جو مستقل فرق ہے اور جسے کوئی منطقی حیلہ دور نہیں کرسکتا وہ بھی قائم نہیں رہتا۔ معاذ اللہ! یہ کیسی بڑی بات ہے جو ان کے منہ سے نکلی۔ یہ لوگ کچھ نہیں کہتے، مگر جھوٹ (۱۸ [اَلۡکَہۡف]:۵)، لہٰذا یہاں پھر ایک دفعہ اس ارشادِ ربّانی کو دہرائیے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جاچکا ہے:

تیرا ربّ پاک ہے، ربّ العزت ہے، ان صفات سے پاک جس طرح وہ اس کی صفت کرتے ہیں (۳۷ [اَلصّٰفّٰت]:۱۸۰) اور انھوں نے اللہ کی قدر نہیں پہچانی جیسا کہ اسے پہچاننے کا حق ہے (۶ [اَلۡاَنۡعَام]:۹۱).

اندریں صورت ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اگر قرآنِ مجید نے ذہن انسانی کی متناہیت، یعنی اس کے علم وفہم اور اس کی عقل وفکر کے ساتھ ساتھ اس کے محسوسات و مدرکات، جذبات و احساسات اور وجدان کی محدود دنیا کے پیش نظر ذاتِ الٰہیہ کے اثبات میں تشبیہ وغیرہ سے کام لیا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ذاتِ الٰہیہ کا قیاس ہم اپنے مدلولاتِ علم، مشاہدات اور تجربات یا اپنے ذوقِ وجدان کی بنا پر کریں۔ اس کے برعکس یہ ذہن انسانی کی استعدادِ فہم وادراک کے مطابق اس سے خطاب ہے تاکہ یوں ہمارے ذہن میں اس ہستی کا شعور پیدا ہو جو اگرچہ وہم وخیال سے بالا اور فہم وادراک سے دور ہے، لیکن جس کی معرفت میں ہمارا وجدان، ہماری وارداتِ قلب، ہماری عقل وفکر اور ہمارا علم وعمل رہنمائی کرسکتا ہے۔ بیشک ہم اس کی کنہ سے بے خبر ہیں، نہیں جانتے اس کی ماہیت کیا ہے، لیکن اتنا تو جانتے ہیں کہ ذاتِ الٰہیہ ایک کامل ومکمّل اور سرتاسر محمود ہستی ہے، جسے ہر اچھے نام ہی سے پکارا جاسکتا ہے اور جس سے — بزبان فلسفہ وحکمت — ہر اچھی صفت کا اسناد کیا جاسکتا ہے، لہٰذا اس باب میں اگر بعض مثالوں سے بھی کام لیا گیا تو اسی مصلحت کی بنا پر کہ ہمارے فہم وادراک میں حرکت پیدا ہو اور ہمیں اس کے اقرار میں کوئی مشکل پیش نہ آئے۔ اللہ مثالیں بیان کرتا ہے کہ انسان عقل وفکر سے کام لے (۱۳ [اَلرَّعۡد]:۱۷)، اس نے طرح طرح سے مثالیں بیان کردی ہیں (۱۷ [بَنِیۡۤ اِسۡرَآءِیۡل]:۸۹)، قرآن مجید میں اس کی مثالیں موجود ہیں (۳۹ [اَلزُّمَر]:۲۷)، اللہ کو مثالیں بیان کرنے میں کوئی حجاب نہیں (۲ [اَلۡبَقَرَة]:۲۶)۔ کوئی بھی مثال ہو اس سے مقصود ہے افہام وتفہیم، مثلاً کلمات طیبّات ہیں کہ ان کی مثال ہے شجرۂ طیّبہ کہ جس کی جڑ اگرچہ زمین میں ہے، لیکن شاخیں آسمان پر اور پھل ہمیشہ حاضر (۱۴ [اِبۡرٰهِیۡم]:۲۴ و ۲۵)۔ ان کے مقابلے میں کلمۂ خبیثہ ہے شجرۂ خبیثہ کی طرح کہ جسے قرار نہیں (۱۴ [اِبۡرٰهِیۡم]:۲۶)؛ بعینہٖ منکرین آخرت ہیں کہ ان کے لیے بُری ہی مثال ہے۔ پھر کتنی مثالیں ہیں جو کفّار کی سمجھ میں نہیں آتیں۔ وہ کہتے ہیں کیا مطلب ہے اللہ کا مثالوں سے (۷۴ [اَلۡمُدَّثِّر]:۳۱)؟ البتہ ہمیں مثالوں سے احتراز کرنا چاہیے (۱۶ [اَلنَّحۡل]:۷۴)، مبادا کفر وشرک کے مرتکب ہو جائیں۔ بعینہٖ کچھ الفاظ اور کچھ استعارے ہیں کہ رعایت کلام یا کسی خاص موقع ومحل کے پیش نظر اختیار کیے گئے، مگر جن کا یہ مطلب نہیں کہ استعاروں کو حقیقت پر محمول کیا جائے بلکہ اس لیے کہ ایک امر واقعی ہماری سمجھ میں آجائے، مثلاً ارشاد ہوتا ہے: اللہ کا ہاتھ ہے ان کے ہاتھ پر (۴۸ [اَلۡفَتۡح]:۱۰)، یا یہ کہ یہود کہتے ہیں اللہ کا ہاتھ بند ہے حالانکہ اس کے ہاتھ کھلے ہیں (۵ [اَلۡمَآئِدَہ]:۶۴)، لہٰذا اس سلسلۂ تشبیہ کی (جو فی الواقع تشبیہ نہیں بلکہ مجاز وکنایہ ہے) سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ جوں جوں ذہن انسانی میں اللہ تعالیٰ کی شان کبریائی، اس کی یگانگی اور یکتائی، اس کے جمال وجلال اور اختیار واقتدار کا شعور راسخ ہوتا جاتا ہے یہ جملہ صفات ایک ہی ذات پر مرتکز ہوتی جاتی ہیں اور دل خود ہی شہادت دینے لگتا ہے کہ وہ ذاتِ پاک ایک ہے، لاشریک اور لازوال۔ زبان اس کی تسبیح وتقدیس کرتی اور اس کی حمد وثنا پر مجبور ہوجاتی ہے۔ ہم کہتے ہیں اسی کے لیے شروع میں بھی حمد ہے اور آخر میں بھی حمد (۲۸ [اَلۡقَصَص]:۷۰)، اور آخر میں ہمارا کہنا یہی کہ حمد ہے اللہ رَبُّ الۡعٰلَمِیۡن کے لیے (۱۰ [یُوۡنُس]:۱۰)۔ پھر اگر یہ جملہ صفات ایک ہی ذات پر مرتکز ہیں تو یونہیں نہیں بلکہ اس توحید

فی الصفات کی ایک اساس ہے جس سے ان میں ایک منطقی تعلّق اور ربط قائم ہو گیا ہے، یعنی ایک بنیادی تصوّر ہے جس نے ان سب کو باہم وابستہ کر رکھا ہے، لہٰذا یہ سمجھنا مشکل نہیں رہتا کہ یوں ہماری رہ نمائی کس حقیقت کی طرف ہو رہی ہے، جس کا لامتناہیت و ماورائیت کے باوصف ہمارے ذہن کو اقرار بھی ہے۔ یہاں اس بات کی طرف اشارہ کر دینا بھی ضروری ہے کہ اس سلسلہ تشبیہ کا چونکہ خود ہماری ذات اور کائنات سے نہایت گہرا تعلّق ہے، اس لیے کہ یوں بسبب اس تعلّق کے جو ہماری ذات اور کائنات کو ذاتِ الٰہیّہ سے ہے ہماری اپنی ذات اور کائنات میں بھی کچھ معنی پیدا ہو جاتے ہیں، لہٰذا ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے لیے گو ایک نہیں کئی حجاب ہیں، علیٰ ہٰذا غیب کا ایک وسیع اور لامتناہی عالم ہمارے سامنے ہے، پھر بھی کوئی نہ کوئی رشتہ ہے جو ہمارے اور اس کے درمیان قائم ہے اور جس نے ہمارے ایمان و یقین کو سہارا دے رکھا ہے، بات یہ ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کا اثبات ان رشتوں کا اثبات ہے جو انسان اور کائنات یا دوسرے لفظوں میں نفس انسانی کی گوناگوں کیفیات، زندگی اور اس کے بدلتے ہوئے احوال اور عالم فطرت کے مسلسل اور مستقل تغیرات کے باعث ذاتِ الٰہیہ کے درمیان خود بخود قائم ہو جاتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ رُجُوع اِلَی اللہ کی حالت میں ہمارے دل و دماغ کا قدرۃً یہ تقاضا ہوتا ہے کہ اسے کسی ایسے نام سے پکاریں جس سے ہمارے جذبات قلب اور فکر و فرہنگ کی ترجمانی ہو جائے اور جو ظاہر ہے کوئی اچھا ہی نام ہوگا، لہٰذا ماننا پڑے گا کہ یہ سب نام، یعنی الاسماء الحسنٰی [رک بآن]، فی الحقیقت ایک ہی اسم اعظم ''اللہ'' سے وابستہ ہیں، کیونکہ ہمارا خطاب بہرصورت اسی ایک ہستی سے ہوتا ہے جسے ہم نے اللہ کہا ہے۔ توحید فی الصفات بلکہ ہمیں کہنا چاہیے کہ توحید ذات کی یہ کامل و مکمل، اعلیٰ اور ارفع شکل ہے جو ذہن انسانی میں آسکتی ہے اور جس کی مزید خوبی یہ ہے کہ اسمائے حسنٰی سے ہمارا ذہن اگر کبھی تشبیہ کی طرف منتقل ہو بھی جائے تو اس تشبیہ میں تنزیہ کا پہلو موجود رہتا ہے، اس لیے کہ ذاتِ الٰہیہ سے کسی صفت مثلاً صفت علم یا صفت حکمت کے اسناد کے یہ معنی نہیں کہ ہم اسے انھیں معنوں میں علیم و حکیم کہہ رہے ہیں جن معنوں میں نفس متناہیہ کو ان صفات کا تجربہ ہوتا ہے بلکہ ان معنوں میں کہ ہمارے اپنے محدود ناقص اور نامکمل تجربات سے ہمارا ذہن کسی برتر حقیقت کی طرف منتقل ہو جائے اور ہم سمجھیں کہ اس کا اشارہ علم و حکمت کے کسی ایسے مرتبے کی طرف ہے جو اگرچہ ہمارے علم سے ماورا ہے، لیکن جس کا بہرکیف ہمیں اقرار کرنا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تشبیہ و تنزیہ کا یہ دوگونہ عمل حمد و ثنا سے خالی نہیں۔ ہم اپنے فہم و ادارک کی حد بندیوں سے مجبور ہیں کہ ذاتِ الٰہیہ کے باب میں، جو سرتاسر محمود ہے، تسبیح و استغفار سے کام لیں۔ یوں بھی ہمارے تصوّرات عقل و فکر اللہ تعالیٰ کی شانِ کبریائی، قدوسی اور یکتائی کا بہمہ وجوہ احاطہ نہیں کر سکتے، لہٰذا تسبیح اور حمد اور طلبِ مغفرت میں ایک قدرتی رشتہ قائم ہو گیا ہے، جس کی طرف نہایت لطیف اشارہ موجود ہے: ہم اپنے ربّ کی حمد سے اس کی تسبیح کریں اور مغفرت مانگیں (۱۱۰ [اَلنَّصر]: ۳)، فرشتے اس کی تسبیح کرتے ہیں (۲ [اَلبَقَرۃ]: ۱۱۳)، ساتوں آسمان اس کی تسبیح کر رہے ہیں (۱۷ [بَنِیٓ اِسرَآءِیل]: ۴۴)، جو کچھ بھی ان میں ہے اس کا تسبیح گزار ہے (۵۹ [اَلحَشر]: ۲۴)، تسبیح کر اپنے ربّ کے نام کی جو سب سے اونچا ہے (۸۷ [اَلاَعلٰی]: ۱)، تسبیح کر اپنے ربّ عظیم کی (۵۶ [اَلوَاقِعَۃ]: ۹۶).

حمد کا تقاضا ہے تسبیح، یعنی ذاتِ الٰہیہ کی پاکیزگی کا اقرار اور اس باب میں اپنے عجز و درماندگی کے باعث اپنی ہر لغزش پر طلبِ مغفرت؛ لہٰذا تسبیح بھی حمد ہی کی ایک صورت ہے کیونکہ اس سے بھی تنزیہ ہی مقصود ہے، یعنی اس امر کا اظہار کہ ذاتِ الٰہیّہ ہر عیب، نقص اور کمزوری سے پاک ہے۔

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسمِ ذات ہے اور ذات کے لیے صفات ناگزیر۔ اب اگر فلسفہ و حکمت کی زبان میں اسمائے حسنٰی کو صفات الٰہیہ سے تعبیر کیا جائے تو ان سے ذہن انسانی کا صرف وہ تقاضا ہی پورا نہیں ہوتا جو عبارت ہے تشبیہ و تنزیہ سے بلکہ یوں ذاتِ الٰہیہ کا ایک ایسا تصوّر قائم ہو جاتا ہے جو ہر لحاظ سے کامل و مکمّل، ہر لحاظ سے مرغوب و مطلوب اور ہر لحاظ سے ہمارے علم و عقل، ہمارے محسوسات و مدرکات اور ذوق و وجدان کے مطابق ہے، جو ہمارے فہم و ادراک میں آتا ہے اور جسے ہمارا ذہن بے اختیار قبول کر لیتا ہے۔ پھر یہ تصوّر ایسا جامع ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کے اقرار و اثبات، کائنات کے جواز اور اس کے حسن و خوبی کے اقرار کے ساتھ ساتھ نفس انسانی کی قدر و قیمت اور مقصود و منتہا کے باب میں ایک ایسے نظریے کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو بیک وقت انسان، کائنات اور خالقِ کائنات سب پر حاوی ہے اور جس سے اللہ تعالیٰ کی ہستی، اس کی یگانگی اور یکتائی، اس کی قدرت اور مشیّت، اس کے علم و حکمت، رحمت اور ربوبیت، اس کی خلّاقی و رزّاقی، اس کی شان کبریائی، بزرگی اور برتری کے بارے میں مذاہبِ عالم کے اگلے پچھلے تصوّرات کی تکمیل اس خوبی سے ہو جاتی ہے کہ ذہن انسانی نہ اس سے بڑھ کر کوئی تصوّر قائم کر سکتا ہے، نہ اس میں کسی خامی اور نقص کا شائبہ ہے، نہ تضاد اور تعارض کا؛ لہٰذا ایمان باللہ کوئی ایسا عقیدہ نہیں جسے ہم نے بغیر کسی دلیل و برہان یا مقتضیاتِ علم سے قطع نظر کرتے ہوئے مان لیا، نہ یہ ہمارے اندر کی دنیا یعنی ظن و گمان اور جذبات و احساسات کی پیداوار ہے کہ ہم نے اللہ کو مانا اور یوں ایک داخلی حقیقت کو خارج میں متشکل کر لیا۔ برعکس اس کے ایمان باللہ ایک اصول حیات ہے، ایک اساسِ عمل۔ یہ علم و حکمت کی زبان میں حقیقتِ مطلقہ کا ایک ایسا تصوّر ہے جسے عقل و فکر، تجربہ اور مشاہدہ قبول کرتا ہے اور ہمارے حواس اور وجدان جس کی صحت کی شہادت دیتے ہیں، اس نظریے کی روح ہے حق کا نہایت گہرا احساس۔ حق ہی وجود کا تار و پود ہے۔ ذاتِ الٰہیہ حق ہے، اَلل ۔حَقّ (۲۲ [اَلحَجّ]: ۶، ۶۲؛ ۲۴ [اَلنُّور]: ۲۵؛ ۳۱ [لُقمٰن]: ۳۰)۔ فلسفہ و منطق کی زبان میں آپ اسے ذات مطلق کہہ لیجیے، علتِ اولیٰ اور علت العلل یا واجب الوجود سے تعبیر کیجیے، وہ ہے بہرحال حق۔ کائنات بھی ایک حقیقت ہے۔ زمین و آسمان کی آفرینش میں بھی حق ہی کارفرما ہے (۱۰ [یُونُس]: ۵)۔ ذاتِ انسانی بھی ایک حقیقت ہے۔ انسان کی پیدائش عبث نہیں ہوئی (۲۳ [اَلمُؤمِنُون]: ۱۱۵) کہ اسے ہیچ سمجھ کر نظر انداز کر

دیا جائے (۷۵[اَلْقِیٰمَۃ]:۳۶)۔ پھر یہ کہ حق کا تقاضا ہے غایت اور غایت کا حکمت، لہٰذا یہ اس نظریے کے دوسرے عناصر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں۔ زمین و آسمان کی پیدائش میں ایک حکمت ہے، انسان کی آفرینش میں بھی حکمت ہے اور اللہ خود علیم و حکیم ہے۔ اس کے خلق و امر کی بھی ایک غایت ہے، لہٰذا اس نے خلق میں تسویہ، تسویہ میں تقدیر اور تقدیر میں ہدایت کا عنصر شامل کر دیا (۸۷[اَلْاَعْلٰی]:۲، ۳) تاکہ جو بھی اور جیسی بھی کوئی شے خلق ہوئی اپنی وسعت اور مقدرت کے مطابق اپنے راستے پر چلتی رہے۔ بہ الفاظ دیگر حق اور غایت، حکمت اور مصلحت عالمِ امر و خلق کا تار و پود ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت اور ربوبیّت ہے جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے، جو منزل بمنزل اسے اپنے مقصود و منتہا کی طرف لیے جا رہی ہے اور جس کا نتیجہ یہ ہے کہ خلق و امر کا سارا عمل نہایت درجہ باقاعدگی و باضابطگی اور لطف و ہدایت سے سرانجام پا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے ایک راستے پر ڈال دیا۔ اس کی ایک تدبیر فرمائی اور یوں اس کی مشیّت ایک عالم گیر اصول اور قانون کی طرح ہر کہیں کارفرما ہے ــــ زمین میں، آسمانوں میں، شجر و حجر میں، حیات اور شعور کی دنیا میں۔ نہ کوئی ذی روح اس سے مستثنیٰ ہے، نہ غیر ذی روح۔ یہی مشیّت یا دوسرے لفظوں میں یہی حرفِ کُن یا امرِ ربّی ہر شے کی اساس ہے اور اس کی تقدیر اور سہارا۔ چشمِ ظاہر بیں اسے دیکھتی ہے تو یہ سمجھتی ہے جیسے یہ کارخانۂ قدرت آپ ہی آپ ایک نہج پر چل رہا ہے، چنانچہ ہمیں اس پر تعجب بھی ہوتا ہے اور اطمینان بھی۔ اطمینان اس لیے کہ ہم اس میں بااعتماد قدم اُٹھا سکتے ہیں اور تعجب اس پر کہ آخر وہ کون سی پراسرار قوت ہے، کون سی سمجھ میں نہ آنے والی ہستی ہے جس نے اسے ایک راستے پر ڈال دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ علیم و حکیم کہ اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے (۴۲[اَلشُّوْرٰی]:۵۳)۔ بعینہٖ ہمارا بھی ایک راستہ ہے جسے قَصْدُ السَّبِیْل کہا گیا ہے (۲۷[اَلنَّمْل]:۹)، یہ سَوَاءُ السَّبِیْل بھی ہے (۲۸[اَلْقَصَص]: ۲۲) اور بہ الفاظ دیگر صراط مستقیم بھی (۱[اَلْفَاتِحَۃ]:۶)؛ لہٰذا عالم امر و خلق کا بھی ایک انداز ہے، ایک طریق اور ایک نہج، جسے ہم عادت یا قانونِ فطرت سے تعبیر کرتے ہیں اور جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی سنّت کہا ہے۔ سنن الٰہیہ میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی (۳۵[اَلْفَاطِر]:۴۳)، اس میں سرمو انحراف ممکن نہیں (۳۰[اَلرُّوْم]:۳۰)۔ پھر اگر اللہ تعالیٰ خالق اور ربّ ہے تو فاطر بھی ہے، اس نے آسمانوں اور زمین کو ایک فطرت پر پیدا کیا (۶[اَلْاَنْعَام]:۷۹)، انسان کو بھی ایک فطرت عطا کی (۳۰[اَلرّوْم]:۳۰)؛ لہٰذا ہر شے کو ایک فطرت ملی اور اس لیے ہر شے کو اچھی طرح سے جانچ لیا گیا، اس کی استعداد مقرّر ہوئی اور اس کے امکانات ٹھیرا دیے گئے (۵۴[اَلْقَمَر]:۴۹)، اسے ایک مقدار مقررہ کے مطابق اتارا گیا (۱۵[اَلْحِجْر]:۲۱) تاکہ کارخانۂ قدرت درہم برہم نہ ہو جائے۔ اس کی ایک رفتار اور ایک حساب ہے شمس و قمر کا بھی ایک حساب ہے (۵۵[اَلرَّحْمٰن]:۵)، جس سے پوری کائنات میں ایک ربط اور ہم آہنگی پیدا ہو گئی ہے۔ نہ کوئی شے کسی دوسری شے کے راستے میں حائل ہوتی ہے، نہ اس کے منصب، مقام اور وظیفے میں مخل۔ ہر شے اپنی اپنی جگہ ٹھیری ہوئی ہے، ہر شے کے کچھ معنی ہیں، نہ کسی امر میں زیادتی ہے نہ کمی؛ لہٰذا ایک صداقت اور عدالت ہے، جس کا ہر لحظہ احساس ہوتا ہے اور انسان خود بھی اُس کا آرزومند ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر بات صدق اور عدل سے پوری ہو جاتی ہے اور حقیقت بھی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلمات عدل و صدق میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں (۶[اَلْاَنْعَام]: ۱۱۵)، یہی وجہ ہے کہ عدل و صدق بھی اس اصول اور قانون کا ایک پہلو ہے جسے ہم سنّت الٰہیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ساری کائنات صدق و عدل پر قائم ہے۔ یہ جو کچھ کہا گیا سچ ہے اور اللہ تعالیٰ سے زیادہ سچی بات کہنے والا کون ہے (۴[اَلنِّسَآء]:۸۷)؟ کوئی نہیں؛ چنانچہ اس نے ہمیں بھی عدل ہی کی تاکید کی (۶[اَلْاَنْعَام]: ۱۵۳) اور ہمارے لیے بھی صدق ہی نازل کیا (۱۰[یُوْنُس]: ۲)۔ وہ اپنی صفت عدالت کی خود ہی شہادت دیتا ہے: اللہ نے شہادت دی ہے کہ کوئی اِلٰہ نہیں اس کے سوا۔ ملائکہ اور اہلِ علم بھی یہی شہادت دیتے ہیں۔ وہ قائم ہے عدل اور قسط پر۔ وہ عزیز ہے، حکیم ہے (۳[اٰل عِمْرَان]:۱۸)۔ اللہ اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا (۵۰[قٓ]:۲۹)، لوگ خود ہی اپنے آپ پر ظلم کرتے ہیں (۴۳[اَلزُّخْرُف]:۷۶).

یوں ذاتِ الٰہیہ کے بارے میں اس غلط خیال کا ہمیشہ کے لیے ازالہ ہو گیا جو اسلام سے پہلے دنیا بھر میں عام طور پر پھیلا ہوا تھا کہ خدا ایک قاہر و جابر اور مطلق العنان ہستی ہے، جس کی مشیّت، اختیار اور قدرت میں نہ تو کوئی اصول کارفرما ہے نہ انسان اور کائنات کے لیے رحمت اور شفقت، لہٰذا اس کا خیال آتے ہی دلوں پر لرزہ طاری ہو جاتا ہے۔ بیشک اللہ کے خیال سے دلوں پر لرزہ طاری ہونا چاہیے۔ یہ ایمان کا تقاضا ہے، اس لیے کہ مؤمن وہی ہیں کہ جب اللہ کا ذکر آئے تو ان کے دل لرز اُٹھیں (۸[اَلْاَنْفَال]:۲)، مگر ان معنوں میں کہ ہمیں اس کی شان کبریائی کا احساس ہو، اس کی قدرت کاملہ، ارادہ و اختیار، اس کے علم و حکمت اور آقائی و مولائی کا کہ وہی ایک معبود ہے اور ہم سب اس کے عبد۔ لیکن یہ خوف نہیں ہے، نہ اسے خوف کہا جائے گا۔ یہ باصطلاح قرآن مجید خشیت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی خشیت سے تو انسان کیا پتھر بھی ریزہ ریزہ ہو جاتے ہیں (۲[اَلْبَقَرَۃ]: ۷۴)۔ خشیت احساس ہے اللہ تعالیٰ کی شان کبریائی اور عظمت و جلال کے سامنے اپنی بے مائگی، عجز اور درماندگی کا اور اسکے ساتھ ساتھ بارگاہ الٰہی میں اپنی ذمے داریوں کی جواب دہی کا، لہٰذا یہ تقوٰی اور طہارت اور تزکیۂ ذات کا سرچشمہ ہے.

ذاتِ الٰہیہ کا یہی تصوّر ہے جس کے پیشِ نظر ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے ''اَنَا'' کا صیغہ کیوں استعمال کیا، گو بعض موقعوں پر جمع متکلّم 'نحن' کا بھی۔ ''اَنَا'' کا اشارہ اس کی انفرادیت، احدیت و وحدانیت اور یکتائی کی طرف ہے اور 'نحن' کا جمال و جلال، عظمت اور کبریائی کی جانب؛ لہٰذا ہم جب بھی اسے پکارتے اور طلبِ اعانت کرتے ہیں تو ''اَنْتَ''، یعنی واحد حاضر کا صیغہ استعمال کرتے ہیں تاکہ اس کی وحدانیت میں فرق نہ آئے۔ اس نے خود بھی اپنے

آپ کو ایک اور لاشریک ٹھیرایا، چنانچہ اس نے موسیٰؑ علیہ السلام کو شرف ہم کلامی بخشا تو فرمایا: میں ہوں تیرا ربّ (۲۰[طٰہٰ]: ۱۲)، لہٰذا ملائکہ اس کی تسبیح کرتے (۲[اَلْبَقَرَۃ]: ۳۰) یا انبیا علیہم السلام اسے پکارتے ہیں (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]: ۸۷) یا ہم اس سے کچھ مانگتے ہیں (۱[اَلْفَاتِحَۃ]: ۵) تو صیغۂ واحد حاضر میں تاکہ ایسا نہ ہو ہم کسی پہلو سے شرک اور کفر کے مرتکب ہو جائیں۔ رہی اس کی شان جلال و جمال، عظمت اور برتری، سو اسے یہ کہنے کا حق پہنچتا ہے کہ ہمیں نے زمین و آسمان پیدا کیے (۵۰[قٓ]: ۳۸)، ہمیں نے انسان کو پیدا کیا اور ہمیں جانتے ہیں اس کے دل میں کیا چیز وسوسہ انداز ہوتی ہے (۵۰[قٓ]: ۱۶)، بیشک ہمیں زندہ کرتے اور ہمیں موت دیتے ہیں (۵۰[قٓ]: ۴۳)؛ تاکہ ہم سمجھیں ذاتِ الٰہیہ کوئی خالی از معنی وجود نہیں ہے، نہ کوئی مبہم سی شے، نہ کوئی بے بصر مشیّت نہ محض خیال یا عقل، جیسا کہ انسان نے اپنے فکر و نظر کی کوتاہیوں کی وجہ سے فرض کر لیا ہے، بلکہ ایک ہر لحظہ فعّال اور محیط بر کل ہستی (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]: ۵۴)، جس کا علم و قدرت لا انتہا، جس کی مشیّت با بصر اور حکمت لازوال ہے، جس کی ربوبیت سے دنیا جہان کی پرورش ہو رہی ہے اور جس نے خود اپنے آپ پر رحمت فرض کر لی ہے (۶[اَلْاَنْعَام]: ۱۲)۔ اس ذات پاک نے، کہ عین کمال اور سرتا سر محمود ہے، خود اپنے آپ کو ''اَنَا'' کہا اور اپنے اسمائے حسنیٰ کو بھی، کہ جن سے مقصود ہے اس کی اپنی طاقت اور قدرت کے لامتناہی امکانات کا اظہار، اپنی ذاتِ واحد، یعنی ''انیّت'' ہی سے نسبت دی: میں ہوں اللہ جہانوں کا ربّ (۲۸[اَلْقَصَص]: ۳۰)، میں ہوں اللہ، کوئی اِلٰہ نہیں میرے سوا (۲۰[طٰہٰ]: ۱۴)؛ لہٰذا یہ ایک ''اَنَا'' ہی کا شعور و ارادہ ہے جو عالم امر و خلق کی صورت میں، جس کا ہم خود بھی ایک حصّہ ہیں، ہمارے سامنے ہے، جس سے اس کی قدرت کاملہ اور علم و حکمت کا اظہار ہو رہا ہے اور جس کے ارادہ و اختیار نے اس کے گونا گوں مظاہر کو ایک وحدت کی طرح سہارا دے رکھا ہے۔ یہی وہ ''اَنَا'' ہے، وہ بزرگ و برتر، یگانہ و یکتا ہستی، جسے ہم اللہ کہہ کر پکارتے ہیں اور جس نے اپنی انیّت کا اعلان ان نہایت درجہ پُرشکوہ اور واضح الفاظ میں کیا: اللہ وہ ہے کہ کوئی اِلٰہ نہیں اس کے سوا، غیب و شہادت کو جاننے والا، رحمٰن اور رحیم۔ اللہ وہ ہے کہ کوئی اِلٰہ نہیں اس کے سوا، بادشاہ، قدوس، سلامتی میں ہے، سلامتی دیتا ہے، امن میں ہے، امن دیتا ہے، نگہبان، ہر شکستگی کو جوڑنے والا، صاحب کبریائی، پاک ہے اس سے جسے وہ اس کا شریک ٹھیراتے ہیں، خالق، باری، ہر شے کو صورت دینے والا۔ اسی کے لیے ہیں اچھے نام۔ آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کی تسبیح کرتے ہیں۔ وہ عزیز ہے، حکیم ہے (۵۹[اَلْحَشْر]: ۲۳، ۲۴)۔

انیّت مطلقہ و کاملہ کے اس ارفع و اعلیٰ، پُراز جلال و جمال، بے مثال و بے نظیر اور عظیم تصوّر کا تقاضا اگرچہ یہی ہے کہ ہم اس کامل و مکمل اَنَا کا تصوّر (جس نے اپنے آپ کو اللہ کہا، لیکن جس کی ماہیت اور کنہ کا ناممکن ہے ادراک ہو سکے) اپنے متناہی لہٰذا نامکمل اور ناقص اَنَا کے حوالے سے بطور ''اَنَا'' ہی کے کریں۔ اس لیے نہیں کہ ہمارے محدود اور مخلوق اَنَا کو اس سے کوئی نسبت ہے، بلکہ اس لیے کہ ہمیں اپنی انیّت کا چونکہ براہِ راست شعور ہے، لہٰذا یہ شعور اس باب میں عقل و فکر کی رہنمائی کرے گا۔ ہم سمجھیں گے ہمارا تعلق محض سایوں اور واہموں سے نہیں بلکہ ایک حقیقی اور واقعی ہستی سے ہے۔ لہٰذا ''اِنَّنِیْ اَنَا اللّٰہ'' (۲۰[طٰہٰ]: ۱۲) = ''میں اَنَا یا میں ہوں'' سے عقل و فکر کی زبان میں ہم یہی سمجھیں گے کہ یہاں ''میں ہوں'' کا اشارہ ایک ایسے اَنَا کی طرف ہے جو قائم بالذات ہے، جسے مطلق اور لامتناہی کہا جائے گا، جو محیط بر کل، یگانہ و یکتا اور اس لیے اپنی ذات میں منفرد ہے، جس کی فعّالیت کا دوسرا نام ہے عالم امر و خلق۔ پس وہ عالم امر و خلق میں ہر کہیں مشہود ہے، ہر کہیں ایک نئی شان سے جلوہ گر، لہٰذا اس کی ہر لحظہ ایک نئی شان اور حالت ہے (۵۵[اَلرَّحْمٰن]: ۲۹) اور یہ جہانِ امر و خلق اس کی آیت۔ بایں ہمہ وہ خود اس سے وراء الوراء ہے، واحد اور لاشریک، بے عدیل و بے نظیر۔ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ۔

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس اس کامل و اکمل اور قائم و دائم اَنَا کی موجودگی کا کیا ثبوت ہے جسے ہم نے اللہ کہا ہے اور جس کی انیّت کا اظہار اس کے ہر فعل سے ہو رہا ہے۔ کیا وہ فی الواقع ہے؟ کیا ہم اپنے علم و حکمت، اپنے محسوسات و مدرکات، اپنی عقل و فکر اور وجدان کی بنا پر اس کا اقرار کر سکتے ہیں؟ کیا ہمارا فہم و ادراک بہ تیقن کہہ سکتا ہے کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کو مانا تو اس لیے نہیں کہ یہ ہمارا عقیدہ ہے، اور اس لیے بھی نہیں کہ یہ ہماری تسکینِ قلب کا ایک عمدہ ذریعہ ہے۔ برعکس اس کے یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس سے ہمارے ایمان و یقین کی تسلّی تصوّرات سے نہیں ہوگی، نہ ظن و قیاس اور برہان و استدلال سے۔ ہمیں حقیقت کی طلب ہے۔ ہمارا مسئلہ علم کا مسئلہ ہے، مجرد فکر یا منطقی دلائل کا نہیں ہے، اس لیے ہمیں چاہیے کہ بجائے ان مخالف اور موافق قضایا کے جو اللہ تعالیٰ کی ہستی کے باب میں کسی نہ کسی منہاجِ فکر کے ماتحت وضع کر لیے جاتے ہیں، مگر جن سے انجام کار کوئی مثبت یا منفی نتیجہ برآمد نہیں ہوتا، ہم عالم امر و خلق یعنی کائنات سے رجوع کریں۔ کائنات ہی کا مطالعہ و مشاہدہ ہمارے علم اور فکر کی اساس ہے۔ علم کی ابتدا حقائق ہی کے ادراک سے ہوتی ہے۔ حقائق ہی کا تجربہ اور مشاہدہ مسائل کا سرچشمہ ہے۔ مسائل ہی کو عقل و فکر کی بنا پر منطقی قضایا کی شکل دی جاتی ہے اور ذہنِ انسانی مجبور ہو جاتا ہے کہ ان پر حکم لگائے تاکہ اس باب میں کوئی فیصلہ کن بات کہی جا سکے۔ یوں بھی ذاتِ الٰہیہ کے بارے میں حقیقتاً کوئی مسئلہ ہے تو یہ کہ ہم ان حقائق کا صحیح ادراک کریں جن کا تعلق خدا، انسان اور کائنات سے ہے اور جن کے پیشِ نظر بجا طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی کوئی ہستی، جسے بہ محاورۂ عامّہ خدا کہا جاتا ہے، کیا فی الواقع موجود اور کائنات کی طرح ہمارے اعمال و افعال میں بھی کارفرما ہے، لیکن ہم اس سوال کا کوئی جواب نہیں دے سکتے، مثبت، نہ منفی، جب تک ان حقائق کا بہ غور مطالعہ نہ کر لیں جن کا شعور ہمیں اپنے داخل اور خارج کی دنیا میں ہوتا ہے۔ یہی حقائق وہ آیات ہیں جن سے ہمیں ذاتِ الٰہیہ کا سراغ ملتا ہے اور جن کا مطالعہ ہمارا فرض ہے: ''بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں، اور رات اور دن کے بدلتے رہنے میں، اور کشتیوں میں جو لے کر

چلتی ہیں دریا میں لوگوں کے کام کی چیزیں، اور پانی میں جس کو کہ اُتارا اللہ نے آسمان سے، پھر جلایا اس سے زمین کو اس کے مر گئے پیچھے، اور پھیلائے اس میں سب قسم کے جانور، اور ہواؤں کے بدلنے میں، اور بادل میں جو کہ تابعدار ہے اس کے حکم کا درمیان آسمان وزمین کے۔ بے شک ان سب چیزوں میں نشانیاں ہیں عقلمندوں کے لیے‘‘ (۲[اَلبَقَرۃ]:۱۶۴)۔ اور یہ آیات کیا ہیں؟ اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت اور شان خلّاقی کے مظاہر، جو اس کی معرفت میں ہماری رہنمائی کریں گے، اس لیے کہ ان سب کی تہ میں اسی کی مشیّت کام کر رہی ہے، لہٰذا ضروری ٹھیرا کہ ہم ان کے مطالعے میں اس بہت بڑے انعام، یعنی استعدادِ علم سے کام لیں جو اللہ تعالیٰ نے ہمیں بخشا اور جس کا تقاضا ہے فکر ونظر، تجربہ اور مشاہدہ، تحقیق وطلب، کیونکہ یہی وہ اعمال ہیں جن سے علم میں حرکت پیدا ہوتی ہے اور اس کا سلسلہ لحظہ بلحظہ آگے بڑھتا ہے۔ ہم زمین اور آسمانوں کی پیدائش پر غور کریں گے (۳[اٰل عِمرٰان]:۱۹۱)، زمین کے پھیلاؤ اور پہاڑوں کی اونچائی پر، سطحِ ارض پر کہ اس میں کس طرح پہلو بہ پہلو قطعات بنتے چلے گئے ہیں۔ ان میں انگوروں کے باغ ہیں، غلّے کی کھیتیاں، کھجوروں کے جھنڈ۔ کسی کی جڑ کسی سے مل گئی ہے کسی کی بالکل الگ تھلگ، حالانکہ سب ایک ہی پانی سے سینچے جاتے ہیں۔ بعینہٖ بارآوری میں بھی ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہے (۱۳[اَلرَّعْد]:۴)۔ ان میں نر و مادّہ بھی ہیں اور نر و مادّہ کی تفریق سے وہ جوڑا جوڑا بن گئے ہیں۔ پھر کیسی کیسی چیزیں ہیں جو زمین سے اگتی ہیں، ہری بھری کھیتیاں، دانوں پر دانے، کھجوروں کے گچھے، انگور، زیتون، اور انار کے باغ، کچھ ملتے جلتے کچھ مختلف۔ پھلوں کا پکنا بھی ایک آیت ہے (۶[اَلْاَنْعَام]:۹۸،۹۹)، اسی طرح پانی کا برسنا، نہروں کا جاری ہونا (۱۳[اَلرَّعْد]:۱۷)، کھیتیوں کا رنگ لانا، رنگ کا زرد پڑ جانا تا آنکہ وہ ریزہ ریزہ ہو کر گر جاتی ہیں (۳۹[اَلزُّمَر]:۲۱)۔ پرندے کس خوبی سے فضا میں مسخّر ہیں (۱۶[اَلنَّحْل]:۷۹)۔ بجلی کوندتی ہے تو انسان اسے خوف وطمع کی نظر سے دیکھتا ہے۔ بارش نازل ہوتی ہے تو اس سے مردہ زمین کو از سرِ نو زندگی مل جاتی ہے (۳۰[اَلرُّوم]:۲۴)۔ پھر چاند، سورج (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]:۳۷)، اور ستارے، دن اور رات (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]:۳۷)، سائے پھیل جاتے ہیں حالانکہ ساکن بھی رہ سکتے تھے (۲۵[اَلْفُرْقَان]:۴۵)۔ زمین وآسمان اپنی اپنی جگہ پر ٹھیرے ہیں (۳۰[اَلرُّوم]:۲۴)۔ اور انسان ہے کہ وہ کچھ بھی نہیں تھا (۷۶[اَلدَّھر]:۱)۔ اسے مٹی اور علقے سے پیدا کیا گیا۔ اس کا سلسلۂ نسل چلا (۳۲[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]:۸)، اور روے زمین میں پھیل گیا۔ اللہ تعالیٰ نے ہر شے جوڑا جوڑا پیدا کی (۷۸[اَلنَّبَا]:۸)، انسان، حیوان، نباتات (۲۰[طٰہٰ]:۵۳)، بلکہ ہر وہ چیز جو زمین سے اگتی ہے اور ہر وہ چیز بھی جس کا ہمیں علم نہیں (۳۶[یٰسٓ]:۳۶)، لہٰذا مرد وزن پیدا ہوے اور ان کا وجود ایک دوسرے کے لیے وجہِ تسکین ٹھیرا۔ ان کے دلوں میں رحمت اور مودت پیدا کر دی گئی (۳۰[اَلرُّوم]:۲۱)۔ ہم نفسِ واحد سے پیدا ہوے (۴[اَلنِّسَآء]:۱)۔ یہ سب اس کی آیات ہیں۔ ہمارے رنگ اور زبان کا اختلاف اس کی آیت ہے (۳۰[اَلرُّوم]:۲۲)۔ ہمارے دلوں میں اس کی آیات ہیں۔ اہلِ یقین کے لیے کرۂ ارض میں ہر کہیں اس کی آیات ہیں (۵۱[الذّٰرِیٰت]:۲۱)۔ اللہ تعالیٰ نے زمین وآسمان پیدا کیے اور ان میں زندہ ہستیاں پھیلا دیں (۴۲[اَلشُّوْرٰی]:۲۹)۔ اسے یہ بھی قدرت حاصل ہے کہ ان سب کو باہم جمع کر دے (۴۲[اَلشُّوْرٰی]:۲۹)۔ اس نے جسم حیوانی کی کثافت اور خون ہی کے درمیان سے دودھ ایسا دل پسند مشروب پیدا کیا (۱۶[اَلنَّحْل]:۶۶)، کھجوروں اور انگوروں سے نشہ اور کھانے پینے کی عمدہ عمدہ چیزیں۔ پھر شہد کی مکھی سے کہ پہاڑوں اور درختوں میں گھر بناتی اور طرح طرح کے پھلوں کا رس چوستی ہے رنگا رنگ کا شہد ملتا ہے۔ شہد میں ہمارے لیے شفا ہے (۱۶[اَلنَّحْل]:۶۷-۶۹)۔ ہم اپنی غذا ہی کو دیکھیں۔ پانی برستا ہے، زمین شق ہو جاتی ہے۔ اس میں سے بیج پھوٹتا ہے۔ غلّہ پیدا ہوتا ہے اور انگور اور ترکاری اور زیتون اور کھجوریں اور میوہ اور گھاس، یہ سب ہمارا متاع ہیں (۸۰[عَبَس]:۲۴-۳۲)۔ سمندر سے تازہ ترین گوشت ملتا ہے، زینت کی چیزیں حاصل ہوتی ہیں، کشتیاں اسے چیرتی ہوئی نکل جاتی ہیں تا کہ ہمیں سامانِ رزق میسر آئے اور پھر زمین ہے کہ اس میں رنگ رنگ کی چیزیں بکھری پڑی ہیں (۱۶[اَلنَّحْل]:۱۳-۱۴)۔ یہ سب اس کی آیات ہیں، مگر کتنی آیات ہیں جن سے ہم اعراض کرتے اور بے خبر گزر جاتے ہیں (۱۲[یُوسُف]:۱۰۵)۔ بایں ہمہ اللہ تعالیٰ اپنی آیات ظاہر کرتا رہے گا، آفاق یعنی عالمِ طبیعی میں جو ہماری ذات سے باہر خارج میں واقع ہے، اس کے گونا گون حوادث، موجودات اور تغیرات ملتے ہیں، بعینہٖ اَنْفُس یعنی ہماری ذات اور شعور کے اندر، ہمارے احوال و واردات، افراد و اقوام کی زندگی اور تاریخ کے انقلابات میں (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]:۵۳)۔ دن گزرتے ہیں۔ دنیا بدل جاتی ہے۔ پھر زندگی ہے اور اس کے نشیب وفراز۔ ان تغیرات کا دوسرا نام ہے تداوُلِ ایّام، جس کا سلسلہ پھر اللہ تعالیٰ ہی کے ہاتھ میں ہے ــ خیر کا ہاتھ کہ جسے چاہے اقتدار واختیار دے، جس سے چاہے چھین لے، جسے چاہے عزت دے، جسے چاہے ذلّت (۳[اٰل عِمرٰان]:۲۶،۲۷)۔ یوں بھی حیات ارضی کیا ہے، زینت اور لہو ولعب، تفاخر ذات اور تکاثرِ مال (۵۷[اَلْحَدِید]:۲۰)، شہوات، مال وزر اور زن وفرزند کی محبت (۳[اٰل عِمرٰان]:۱۴)۔ کیا اس کی یہ مثال نہیں کہ آسمان سے پانی برسا، زمین کی پیداوار کہ انسانوں کی غذا اور حیوانوں کا چارہ ہے، شاداب ہو کر پھلی پھولی، پودے باہم دگر مل گئے تا آنکہ ان پر رنگ روپ آیا۔ مالک نے ان کی خوش نمائی کو دیکھا تو سمجھا یہ سب کچھ اس کے ہاتھوں ہوا، مگر پھر دن کا وقت تھا یا رات کا کہ یکا یک اللہ کا حکم آ گیا اور اس کا نام و نشان تک باقی نہ رہا (۱۰[یُونُس]:۲۴)۔ رزق کو دیکھیے تو کسی کے پاس زیادہ ہے کسی کے پاس کم (۳۰[اَلرُّوم]:۳۷)۔ زیادہ ہو تو لوگ فساد پر اتر آتے ہیں (۴۲[اَلشُّوْرٰی]:۲۷)۔ پھر کتنی بستیاں تھیں جنھیں اپنی معیشت پر ناز تھا، لیکن تباہ ہو گئیں (۲۸[اَلْقَصَص]:۵۸)۔ کتنے قرون یا ادوارِ تہذیب وتمدن تھے کہ ان کو عروج ہوا، پھر زوال آیا اور پھر تباہی کی نذر ہو گئے (۱۹[مَرْیَم]:۹۸ اور ۶[اَلْاَنْعَام]:

۶)۔ کتنے دیار و امصار تھے کہ مٹ گئے اور آج وہاں کسی کی آہٹ سنائی دیتی ہے نہ کوئی بھنک کان میں پڑتی ہے (۱۹[مَرْیَم]: ۹۸)۔ کتنی قومیں ہیں جن کو اپنی قوت پر ناز تھا، مگر آخر الامر برباد ہوگئیں (۹۱[التَّوْبَۃ]:۶۹)۔ کتنے ظالم تھے کہ انھیں ایک چیخ نے آلیا اور وہ اپنے گھروں میں اوندھے پڑے رہ گئے (۱۱[ھُوْد]: ۶۷)۔ ہر قوم کا ایک وقت مقرّر ہے۔ اس کا دورۂ حیات بالآخر ختم ہوجاتا ہے (۷[الْاَعْرَاف]: ۳۴) اور اس لیے کتنے شہر اور ملک اور قومیں ہیں جن کے آثار روے زمین پر بکھرے پڑے ہیں، جنھیں کبھی بڑی قوت حاصل تھی، لیکن تباہی سے بچ نہ سکیں۔ کیسی عبرت ہے ان میں ہمارے لیے (۴۰[اَلْمُؤْمِن]: ۸۲)۔ اللہ جس قریے کو ہلاک کردے اسے پھر زندگی نہیں دیتا (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]:۹۵)۔ کیسی کیسی سرسبز کھیتیاں، کیسے کیسے چشمے، کیسے کیسے گل وگلزار، نعمت کے گھر اور سامانِ آسائش ان کے پاس تھا، جس کا انھیں غرور تھا، مگر پھر کیا ہوا؟ دوسرے ان کے وارث بن گئے۔ ان پر آسمان رویا نہ زمین، نہ انھیں مہلت ملی کہ سنبھل جاتے (۴۴[اَلدُّخَان]: ۲۵)۔ کیسے کیسے جبّار اور قہّار، اہلِ حشمت اور اہلِ ثروت تھے جنھیں اپنی طاقت اور مال ومتاع کا بھروسا تھا، لیکن ان کی بربادی کو نہ دولت روک سکی، نہ طاقت (۲۳[اَلْمُؤْمِنُون]:۶۵)۔ بایں ہمہ فساد فی الارض جاری ہے، ''ذبح ابناء'' ہے اور استحیاے نساء'' بھی (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۴۹)۔ حکمران ہیں کہ جہاں داری و جہاں بانی کے دعوے کے باوجود حرث ونسل کو ہلاک کررہے ہیں (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۲۰۵)۔ کوئی قریہ نہیں جس میں اکابر مجرمین مکر وفریب میں نہ لگے ہوں (۶[اَلْاَنْعَام]: ۱۲۳)۔ بعینہٖ یقین و ایمان کا الجھاؤ ہے، گروہ بندیاں ہیں، ایک دوسرے پر جور وتعدّی ہے (۶[اَلْاَنْعَام]: ۶۵)۔ پادشاہ اور کشور کشا ہیں اور ان کے ہاتھوں شہروں کی بربادی، شریفوں کی رسوائی (۲۷[اَلنَّمْل]: ۳۴)۔ ان کے آثار وتعمیرات کو دیکھیے جیسے دنیا انھیں کی تھی (۲۶[اَلشُّعَرَاء]: ۱۲۹)۔ یہ کیا بات ہے کہ دولت وحشمت کو فروغ ہے، نہ طاقت اور سطوت کو (۳۵[اَلْفَاطِر]: ۴۴)۔ اس کے برعکس کم زور اور ناتوان بھی اٹھ کھڑے ہوے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انھیں بھی طاقت اور قوت دیتا ہے (۷[اَلْاَعْرَاف]: ۱۳۷)۔ یہ سب اس کی آیات ہیں اور ان کے اندر کوئی حقیقت کارفرما۔ یہ حقیقت ہمارے سامنے آئے گی بشرطیکہ ہم غور وفکر سے کام لیں اور ہمارا سلسلۂ تلاش وطلب جاری رہے۔ تلاش وطلب کے لیے اور بھی آیات ہیں (۱۵[اَلْحِجْر]:۷۵)۔ یہ آیات بھی ہم پر ظاہر ہوتی رہیں گی اور ہم ان کا اعتراف کریں گے (۲۷[اَلنَّمْل]: ۹۳)۔ اس کی آیات کہاں نہیں؟ کائنات کے گوشے گوشے میں اس کی آیات، اس کے گوناگوں مظاہر، حوادث اور تغیرات میں آیات، تمام تاریخ اس کی آیت، عالم انسانی، فرد اور جماعت کی زندگی، قوموں کا عروج وزوال اور تہذیب وتمدن کی تبدیلیاں اس کی آیات، غرض یہ کہ زمین کے ذرے ذرے سے لے کر فلک الافلاک کی رفعتوں تک اس کی آیات ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ سارا عالم امر وخلق اس کی ایک آیت ہے۔

آیاتِ الٰہیہ کے متعلّق ان اجمالی اشاروں سے یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ ہمیں ان کے مطالعے اور مشاہدے کی دعوت دی گئی ہے تاکہ ہم اپنے علم اور عقل کی بدولت اس حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کریں جو انسان، کائنات اور اس کے گوناگوں مظاہر کی تہ میں کام کررہی ہے تاکہ ذاتِ الٰہیہ کے باب میں وہ سب حقائق ہمارے سامنے ہوں جن کا اس باب میں سامنے رکھنا ضروری ہے۔ حقائق ہی سے غور وفکر کو تحریک ہوتی ہے۔ حقائق ہی علم کا مدلول اور اس کا وسیلہ ہیں۔ حقائق ہی کی بنا پر ظنّ وقیاس اور استدلال و استشہاد کی عمارت اٹھائی جاتی ہے، جو اگر صحت کے ساتھ اٹھائی جائے تو علم میں یقین، اور یقین میں عین الیقین حتّٰی کہ حقّ الیقین کا رنگ پیدا ہوجاتا ہے، لہٰذا ہماری نگاہیں بھی حقائق پر ہونا چاہئیں۔ حقائق ہی کی نظم وترتیب سے علم نے ایک نظام معلومات کی حیثیت اختیار کی۔ آیات الٰہیہ کا اشارہ بھی حقائق یعنی ہمارے داخل اور خارج کی دنیا کے بنیادی حقائق کی طرف ہے۔ حقائق ہی کے مطالعے اور غور وفکر سے ہمیں احقاقِ حق میں مدد ملتی ہے، نہ کہ مجرّد تصوّرات اور منطقی قیاسات سے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں بتاکید آیاتِ الٰہیہ کے مشاہدے اور مطالعے کی دعوت دی گئی۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات بیان کردی ہیں، کبھی بصراحت ''کہ ہم کس طرح دن کو رات سے باہر کھینچ لاتے ہیں'' (۳۶[یٰسٓ]: ۳۷)، کبھی عالمِ فطرت کے کسی مظہر، کسی تاریخی حادثے یا نفسیاتی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوے اور کبھی محض کسی امر واقعی کے ذکر سے اس لیے کہ وہ بھی ایک آیت ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ہم آیات کو سمجھ سکیں۔ آیات محکم بھی ہیں اور متشابہ بھی، بعض بیّن اور ظاہر، بعض پختگیِ علم کی متقاضی (۳[اٰل عِمْرَان]: ۷)، لیکن سب حجّتِ تلی (۱۱[ھُوْد]:۱)۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات بالکل واضح کردی ہیں (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۱۱۸)۔ ہم ان کا مشاہدہ کرتے ہیں تو عقل وفکر کو تحریک ہوتی ہے اور ہمارا قدم علم وعمل کی دنیا میں آگے بڑھتا ہے، لیکن اس سے پیشتر کہ ہم دیکھیں وہ کیا حقیقت ہے جس کا سراغ ہمیں ان آیات کے مطالعے اور مشاہدے سے ملے گا یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ عالم امر وخلق کی نوعیت کیا ہے جو اس طرح ہمارے سامنے آتی ہے۔

ہمیں معلوم ہے اللہ تعالیٰ خَلْق اور اَمْر دونوں کا مالک ہے۔ خلق وامر کا رشتہ سرتاسر اسی کے ہاتھ میں ہے اور یہی مظہر ہے اس کی قدرت کاملہ، اس کی آزادانہ مشیت، اس کے اقتدار واختیار اور علم وحکمت کا؛ لیکن اللہ تعالیٰ محض خالق وآمر نہیں ہے۔ اس کے خلق واَمْر میں ایک تدبیر ہے، ایک حکمت، ایک غایت اور مصلحت، اس لیے کہ وہ ذاتِ پاک جس نے ہر شے پیدا کی آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے اس کو، جس کی شان یہ ہے کہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے (۲۴[اَلنُّوْر]:۴۵)، جس نے وہ کچھ بھی پیدا کیا ہے جسے ہم نہیں جانتے (۱۶[اَلنَّحْل]: ۸) اور جس کا اختیار ہے کہ جیسا چاہے اپنی مخلوق میں اضافہ کرے (۳۵[اَلْفَاطِر]:۱)، حتّٰی کہ ساری دنیا کو فنا کردے اور اس کے بجاے ایک نئی مخلوق لے آئے (۱۴[اِبْرٰھِیْم]:۱۹)۔ وہ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْن بھی ہے (۲۳[اَلْمُؤْمِنُون]:۱۴)، خَلَّاقُ الْعَلِیْم (۳۶[یٰسٓ]: ۸۱) اور مُدبّر الامور بھی (۱۳[اَلرَّعْد]:۲)۔ اسی کے لیے ہے خلق وامر (۷[اَلْاَعْرَاف]: ۵۴)۔ اسی کے ہاتھ میں ہر امر کا اوّل وآخر (۳۰[اَلرُّوْم]: ۴)، انجام وعاقبت

(۲۲[اَلْحَجّ]:۴۱)۔ پھر جہاں اس کے اختیار و اقتدار کا یہ عالم ہے کہ زمین و آسمان کی ہر شے اس کی فرماں بردار ہے؛ خواہ اس کا جی چاہے خواہ نہ چاہے (۳[اٰل عِمْرَان]:۸۳)، کوئی نہیں جو اس کے حکم سے سرتابی کرے، نہ دنیا جہان کی حفاظت اس کے لیے گراں (۲[اَلْبَقَرَة]:۲۵۵)، نہ وہ اپنی مخلوق سے غافل (۲۳[اَلْمُؤْمِنُون]:۱۷)۔ مشیت الٰہیّہ میں جو غایت اور حکمت کام کر رہی ہے اس سے ساری کائنات نے ایک سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کی شکل اختیار کر لی ہے، جس کا اپنا ایک طرز اور انداز ہے، نہ کوئی حادثہ یونہیں رونما ہوتا ہے، نہ کوئی عمل بے نتیجہ ہے۔ برعکس اس کے ایک سنگین حقیقت ہے، جس کا ہمیں ہر لحظہ اعتراف کرنا پڑتا ہے، جس کی تعزیریں ہمیں بار بار متنبہ کرتی ہیں کہ ہمارا سابقہ کسی ایسی دنیا سے نہیں جس کا کوئی مدعا ہے، نہ منتہا، جو اتفاقاً وجود میں آ گئی، یا جسے ایک طرح کا کھیل اور دل لگی کہیے یا محض خواب و سراب یا کوئی بے نام سی قوت یا بے رحم تقدیر جس کی ستم ظریفی کا ہم سب شکار ہو رہے ہیں، بلکہ ایک باقاعدہ اور باضابطہ وجود ہے جو ہمارے فہم و ادراک میں آتا اور غور و فکر پر مجبور کرتا ہے۔

کیا وہ نہیں دیکھتے اللہ کیسے خلق کی ابتدا کرتا اور پھر اس کا اعادہ کرتا رہتا ہے۔ یہ اللہ کے لیے آسان ہے۔ ان سے کہہ دو دنیا میں چل پھر کر دیکھیں اللہ نے کیسے خلق کی ابتدا کی۔ پھر کیسے اسے ایک دوسری نَشْأَة دے گا بیشک اللہ ہر بات پر قادر ہے (۲۹[اَلْعَنْکَبُوْت]:۱۹، ۲۰)۔

یہ اللہ تعالیٰ کا فعل خلق اور اس کی سنّت کہ ایک چیز خلق ہو اور پھر اس طرح خلق ہوتی رہے، یہ اس کی قدرت کہ جو چاہے پیدا کرے اور جس کا چاہے اپنی مخلوق میں اضافہ کرے، یہ کائنات کی ایک نَشْأَة کے بعد دوسری نَشْأَة — بالفاظ دیگر یہ تخلیق و تکوین کا مسلسل عمل، جو کائنات کو ایک نئی آفرینش کے لیے تیار کر رہا ہے اور جس کا نتیجہ ہے حرکت، اقدام، آمادگی — یہ اس امر کی دلیل ہے کہ خلق اور تسویہ، تقدیر اور ہدایت کائنات کا تار و پود ہیں۔ کائنات کی ہر شے مخلوق ہے، لیکن اپنی جگہ پر استوار (۸۷[اَلْاَعْلٰی]:۲)، مضبوط (۳۷[الصّٰفّٰت]:۸۸) و موزون (۱۵[اَلْحِجْر]:۱۹)، بچی تلی (۶۵[اَلطَّلَاق]:۳) اور اس ہدایت کی بدولت جو اس کے اندر موجود ہے (۲۰[طٰہٰ]:۵۰) اپنی غایتِ وجود کی طرف گام زن؛ لہٰذا کائنات میں کوئی نقص ہے، نہ عیب، نہ فطور، نہ تفاوت (۶۷[اَلْمُلْک]:۳)، بلکہ اللہ تعالیٰ کی صنعت ہے جس نے ہر شے کو پختگی عطا کی (۲۷[اَلنَّمْل]:۸۸)، جس کے فعل خلق میں کہیں بے قاعدگی نہیں ہے۔ خواہ ہم اس کا مشاہدہ اپنے اندر کی دنیا میں کریں خواہ عالم خارج میں، ایک بار نہیں بار بار اس پر نظر ڈالیں (۶۷[اَلْمُلْک]: ۴)، ہمیں بہر حال اقرار کرنا پڑے گا کہ کائنات میں نظم و ربط ہے، ترتیب و تنسیق، توافق و تطابق، باقاعدگی اور باضابطگی، مناسبت اور مشاکلت اور ان سب کی تہ میں ایک حکمت اور غایت، ایک مقصد اور منصوبہ، جو اس کی ادنیٰ سے ادنیٰ شے سے لے کر اعلیٰ سے اعلیٰ مظہر میں کام کر رہا ہے۔ یہ نوعیت ہے عالم امر و خلق کی، جو آیات الٰہیہ کے مطالعے سے ہمارے سامنے آتی ہے، لہٰذا کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ سب تصوّرات ہمارے ذہن کی پیداوار ہیں یا ان کی حیثیت داخلی ہے، اس لیے کہ ہم اس دنیا پر جو ہماری ذات سے باہر واقع اور آزادانہ سرگرم کار ہے کوئی ایسی چیز نہیں ٹھونس سکتے جو اصلاً اس میں موجود نہیں؛ مگر پھر اس سے بڑھ کر ہمارا تجربہ اور مشاہدہ ہے کہ جہاں ہمارے اور ہماری ذات سے باہر عالم خارج کے درمیان عمل درآمد شروع ہوا ہمیں اس باقاعدگی اور باضابطگی، اس متابعت اور مطابقت کا احساس ہونے لگا جو بالقوّہ اس کے ہر فعل میں موجود ہے۔ دراصل عالم فطرت کی یہی خصوصیّت ہے جس کی بنا پر علم کی عمارت قائم ہے اور ہم باعتماد اس کے عمل اور کردار کے سہارے اس سے اَور زیادہ قریب ہوتے، اسے اَور زیادہ سمجھتے اور اس کے ممکنات سے اَور زیادہ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگر کائنات کی کوئی مستقل سمت اور روش نہ ہوتی، اگر اس کا وجود نظم و ربط سے خالی ہوتا، اس کا کوئی ایک نہج ہوتا نہ انداز تو علم بھی ممکن نہ ہوتا اور زندگی کو بھی اپنا آپ قائم اور برقرار رکھنے کے لیے کوئی راستہ نہ ملتا۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہمیں عالم امر و خلق کی اس مخصوص نوعیت کو جس سے ربط و نظم، باقاعدگی و باضابطگی، مطابقت اور متابعت کے تصوّرات پیدا ہوتے ہیں (اور جو اپنی جگہ سرچشمہ ہیں ہمارے تصوّرات علّت و معلول، قوانین طبیعی اور فطرت کی یکساں روی کا) اس جبریت تک وسعت نہیں دینا چاہیے جسے یورپ کی مادیّت پسندی نے آج سے ایک صدی پہلے انتہا کو پہنچا دیا تھا۔ اس پر طبیعیات کو تو اب وہ اصرار نہیں رہا جو کبھی تھا، لیکن مغرب کے ذہن پر وہ اب تک مسلّط ہے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْد ہے اور اس لیے اپنی مشیّت میں آزاد۔ بے شک وہ علیم و حکیم بھی ہے اور اس کے امر و خلق میں ہر کہیں اس کی حکمت کارفرما، بایں ہمہ اس جبریت سے بالاتر جس کا تعلق ہمارے ذہن سے ہے اور جس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارا فہم و ادراک اس غایت اور حکمت کا تمام و کمال احصا نہیں کر سکتا جو مشیّت الٰہیّہ میں کام کر رہی ہے، پھر چونکہ عمل تخلیق جاری ہے، اللہ تعالیٰ جیسا چاہتا ہے اپنی مخلوق میں اضافہ کر رہا ہے۔ علاوہ ازیں عالم امر و خلق ایک دوسری نَشْأَة کا منتظر ہے۔ گویا عمل تکوین جاری ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ جہاں فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْض ہے کہ اس نے ہر شے کو ایک فطرت پر پیدا کیا، وہاں بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ والارض بھی اور اس لیے کائنات میں آزادی بھی ہے اور ابداع بھی۔ بایں ہمہ وہ اپنی نوعیت میں سرتاسر غائی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ مقصد اور غایت جو اس میں کام کر رہا ہے اس نے اسے ایک وحدت کی شکل دے دی ہے۔ جزو و کل کی وحدت میں ربط و نظم بھی ہے، اعتدال اور توازن بھی، جمال و جلال، منفعت اور مصلحت بھی۔ کائنات کس قدر حسین ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آسمان کو رفعت بخشی اور میزان وضع کیا (۵۵[اَلرَّحْمٰن]:۷)۔ اسے کس خوبی سے سجایا (۵۰[قٓ]:۶)۔ سورج کو ضیا اور چاند کو نور عطا کیا (۱۰[یُوْنُس]:۵)۔ آسمانوں میں چراغ روشن کر دیے (۶۷[اَلْمُلْک]:۵)۔ اسے ستاروں سے زینت دی (۳۷[الصّٰفّٰت]:۶)۔ ان کی درخشانی رات کی تاریکیوں میں ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ اس میں تاروں کے جھرمٹ ہیں۔ اس حسن منظر کو دیکھیے (۱۵[اَلْحِجْر]:۱۶)۔ عالم

نباتات پر نظر ڈالیے۔ ہر شے کس حسن وخوبی اور موزونی سے پیدا ہوئی (۱۵[اَلْحِجْر]: ۱۹)۔ کیسی رنگا رنگ کی پیداوار زمین پر بکھری پڑی ہے (۶[اَلْاَنْعَام]: ۱۴۱)۔ کیسے کیسے خوب صورت پودے اس میں اُگے ہیں (۵۰[قٓ]: ۷)۔ کیسے کیسے پہاڑ ہیں اور ان کی کیسی کیسی رنگتیں، سفید، سرخ، بالکل سیاہ (۳۵[اَلْفَاطِر]: ۲۷)۔ اس میں باغات ہیں، انہار واشجار (۱۶[اَلنَّحْل]: ۱۱، ۱۵)، پھل اور پھول (۵۵[الرَّحْمٰن]: ۱۲)۔ سمندروں میں موتی اور مرجان (۵۵[الرَّحْمٰن]: ۲۲)، ان میں کشتیاں ہیں پہاڑوں کی مانند (۵۵[الرَّحْمٰن]: ۲۳)۔ اللہ تعالیٰ نے نور اور ظلمت پیدا کی (۶[اَلْاَنْعَام]: ۱)۔ خنکی کے لیے سایہ اور اس کے مقابلے میں گرمی (۳۵[اَلْفَاطِر]: ۲۱)، دن کے مقابلے میں رات (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]: ۳۳)۔ وہ کس طرح گھٹائیں اٹھاتا ہے (۱۳[اَلرَّعْد]: ۱۲)۔ گھٹائیں دوش ہوا پر سوار چلی آتی ہیں (۷[اَلْاَعْرَاف]: ۵۷)۔ مینہ برستا ہے، مردہ زمین زندہ ہو جاتی ہے، ہر طرف خوش نما پودے سر نکالتے ہیں (۲۲[اَلْحَجّ]: ۵)، بادل اُمنڈتے چلے آتے، باہم گڈمڈ ہوتے اور آسمان پر چھا جاتے ہیں، بوند بوند ہو کر برستے ہیں، ژالہ باری ہوتی ہے، بجلی کی چمک سے آنکھیں چندھیا جاتی ہیں (۲۴[اَلنُّوْر]: ۴۳)۔ کیسی دل کش ہے کائنات اور کیسا حسین منظر ہے عالم جمادات، نباتات وحیوانات کا۔ دریا، پہاڑ، سمندر، نہریں اور وادیاں، پھل پھول، ہرے بھرے کھیت، چرند و پرند، ہمارا لباس، ہمارے مساکن، ہماری گزرگاہیں، ہمارے پالتو جانور ان کا صبح چراگاہوں میں جانا، شام کو واپس آنا، اس میں بھی ایک حسن ہے (۱۶[اَلنَّحْل]: ۶)۔ ان میں ہمارے لیے کیسی کیسی منفعتیں ہیں، سفر میں، حضر میں، ان کے بالوں میں، رووں میں، ریشوں میں (۱۶[اَلنَّحْل]: ۸۰)۔ یہ ہے ہماری کائنات، ہر لحظہ متغیر، ہر لحظہ دگرگوں، با مقصد اور باقاعدہ مربوط وموزوں، حسین وجمیل، جس میں نہ تکرار ہے نہ ضیاع، جس میں نہ حرکت محض فریب ہے نہ اشیا محض خیال۔ بیشک یہ ایک عظیم الشان منصوبہ ہے، جس کی انتہائے غایت اور حکمت ہمارے فہم وادراک سے باہر ہے۔ ہم اس میں تخریب وتعمیر اور خیر وشر کو دیکھ کر شک وشبہے میں اُلجھ جاتے ہیں۔ یاس و بے دلی ہمارا دل توڑ دیتی ہے، ہم انکار اور اعتراض پر اُتر آتے ہیں، لیکن اتنا بہر حال سمجھتے ہیں کہ ایک عظیم اور وسیع فلک الافلاک سے تحت الثرای تک پھیلا ہوا بامعنی اور بامقصد عمل ہے، جس کی حقیقی وسعت اور گہرائی کا اگرچہ ہم اندازہ نہیں کر سکتے لیکن جو اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا مظہر اور اس کی ربوبیت کے سہارے اپنے منتہا کو پہنچ رہا ہے۔ عقل اس کے فہم میں عاجز ہے، علم سرنگوں۔ ایک طرف عظمت ہے، جلال و جمال، وسعت اور پہنائی، ہماری محسوس ومرئی اور بظاہر لامحدود دنیا۔ دوسری جانب ویسا ہی ایک بے پایاں اور بے کراں غیر مرئی عالم، نور وصوت کی امواج، برق اور مقناطیسی شعاعیں اور لہریں، جذب وکشش، اثرات واطنابات کہ جن کا خیال آتے ہی ذہن انسانی ورطۂ حیرت میں ڈوب جاتا ہے۔ آسمان ہے، زمین ہے اور معلوم نہیں کتنی اَور زمینیں اَور کتنے اور آسمان، کتنے چاند اور سورج، ستارے اور سیارے، سدیم اور کہکشاں، ان کی بے حساب کثرت، ان کی جسامتیں اور مسافتیں کہ وہم وگمان میں بھی نہیں آتیں؛ حرکت اور سکون، اشیا کی ہر لحظہ بدلتی ہوئی دنیا۔ اشیا کی ذرہ ذرہ ترکیب کہ ہر ذرہ بجائے خود ایک کائنات ہے۔ حیات اور وجود کے لطیف سے لطیف اور نازک سے نازک بلکہ نامعلوم، غیر مرئی اور غیر محسوس عوالم۔ زمان ومکان کے مراتب، شعور کی اضافیت کہ صدیوں کا مرور لمحوں میں سما جائے، ایک دن یا دن سے بھی کم محسوس ہو (۲[اَلْبَقَرَة]: ۲۵۹)۔ یہ زمین اور آسمانوں کی چھے دن میں پیدائش (۵۰[قٓ]: ۳۸)، یہ اللہ کا ایک سال ہمارے پچاس ہزار سالوں کے برابر (۳۲[اَلسَّجْدَة]: ۵)، پھر وہ ایک دن جب زمین وآسمان زمین وآسمان نہیں رہیں گے کچھ اَور ہو جائیں گے (۱۴[اِبْرٰهِیْم]: ۴۸)۔ جب زمین وآسمان یوں لپیٹ دیے جائے گے جیسے کاغذوں کا طومار لپیٹ دیا جاتا ہے۔ جب عالم خلق اسی حالت پر آ جائے گا جیسے اس کی ابتدا ہوئی تھی (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]: ۱۰۴)؛ جس دن زمین اور پہاڑ کانپ اُٹھیں گے، پہاڑ ریت کے ڈھیر بن جائیں گے (۷۳[اَلْمُزَّمِّل]: ۱۴)۔ جب آسمان پارہ پارہ ہو جائے گا، کواکب بکھر جائیں گے، سمندر اُبل پڑیں گے، قبریں زیر و زبر ہو جائیں گی (۸۲[اَلْاِنْفِطَار]: ۱-۴)۔ جب آسمان شق ہو جائے گا، اپنے رب کا حکم سنے گا۔ زمین پھیلا دی جائے گی، جو کچھ اس میں ہے باہر نکال پھینکے گی اور خالی ہو جائے گی (۸۴[اَلْاِنْشِقَاق]: ۱-۴)۔ ایک طرف یہ حقائق ہیں، دوسری جانب ذہن انسانی کہ ان کے خیال ہی سے گھبرا اٹھتا ہے؛ لہٰذا ہم اللہ تعالیٰ کے امر وخلق کی تمام و کمال حقیقت تو شاید ہی سمجھیں۔ لیکن ہمیں بہر حال سہارا ہے کہ ہمارا علم وعقل، فہم و ادراک سرتاسر بے نتیجہ نہیں۔ ہمارا ایمان وایقان رائیگاں نہیں جائے گا۔ بے شک ہمارا ذہن خلق وامر کی وسعتوں اور باریکیوں کا احاطہ نہیں کر سکتا، لیکن ہمیں جیسی بھی استعدادِ علم ملی اور جیسا بھی نورِ بصیرت عطا ہوا اس کی بدولت اتنا ضرور سمجھ لیتے ہیں کہ ہمارا واسطہ ایک ایسی حقیقت سے ہے جس کی تہ میں کوئی بابصر تخلیقی مشیت کام کر رہی ہے۔ اس کے جملہ مظاہر اور شئون کی ایک اساس ہے اور ان میں کوئی اصول اور قانون کارفرما۔ آسمان ٹھیرے ہوے، زمین بچھی ہوئی، پہاڑ اپنی جگہ پر قائم، دریا رواں، شمس وقمر مسخّر، ہوائیں مسخّر، اجرام سماوی اپنے اپنے مدار پر گردش کناں (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]: ۲۳)۔ ان کا طلوع وغروب اپنے وقت کا پابند۔ نہ سورج کے لیے یہ ممکن ہے کہ چاند کو جا لے، نہ رات دن سے آگے بڑھ سکتی ہے (۳۶[یٰسٓ]: ۴۰)۔ ہواؤں کا آنا، بادلوں کا اُٹھنا، بارش اور روئیدگی، زندگی اور موت سب ایک سلسلے کی کڑیاں ہیں، سب مشیت الٰہیہ کے رشتے میں منسلک، سب اس کی سنّت کے پابند۔ سنّتِ الٰہیہ غیر متبدّل ہے، سنّتِ الٰہیہ میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی (۳۵[اَلْفَاطِر]: ۴۳)۔ اس میں سرِ مو انحراف نہیں ہوتا (۱۷[بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْل]: ۷۷)۔ ہر شے اپنی فطرت پر قائم، اپنا وظیفہ ادا کر رہی اور اپنی غایت کو پہنچ رہی ہے؛ لہٰذا ساری کائنات رواں دواں، ساری کثرت ایک وحدت میں گم اور انجام کار یہ سارا عمل مشیّت الٰہیہ کے ایک نقطے پر مرتکز، اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا مظہر، اس کے حرف کُن کی تفسیر: وہ جب کسی امر کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے اتنا ہی کہتا ہے کہ

ہو جا، سو وہ ہو جاتا ہے (۱۹[مَرْیَم]:۳۵)، اور ہمارا امر کیا ہے، بس جیسے آنکھ کا جھپکنا (۵۴[اَلْقَمَر]:۵۰).

عالم انسانی میں قدم رکھیے تو یہاں بھی مشیت الٰہیہ ویسے ہی کارفرما نظر آتی ہے۔ یہاں بھی وہی باضابطگی اور باقاعدگی، وہی نظم وربط اور وہی اصول وقانون ہے جس کا سارا عمل اس نقطۂ شعور پر مرکوز ہے جسے ہم ''اَنَا'' سے تعبیر کرتے ہیں اور جس سے ذاتِ انسانی کی وحدت قائم رہتی ہے۔ بیشک انسان کچھ بھی نہیں تھا (۷۶[اَلدَّھر]:۱)۔ وہ مخلوق ہے (۹۶[اَلْعَلَق]:۲)۔ ضعیف پیدا ہوا (۴[اَلنِّسَآء]: ۲۷)۔ عجول ہے (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]: ۳۷)، ظلوم وجہول (۳۳[اَلْاَحْزَاب]: ۷۲)، مایوس، ناشکرا (۱۱[ھُوْد]:۹)، جی کا کچا (۷۰[اَلْمَعَارِج]:۱۹)، ذرا سی تکلیف پر گھبرا اٹھنے والا (۷۰[اَلْمَعَارِج]:۲۰)، ناز ونعمت میں اپنے پر نازاں (۱۷[بَنِیْٓ اِسْرَآءِیل]: ۸۳)، دکھ درد میں مایوس (۱۷[بَنِیْٓ اِسْرَآءِیل]:۸۳)۔ اس کی زندگی مشقت اور برداشت کی زندگی ہے (۹۰[اَلْبَلَد]:۴)، اس کے لیے قدم قدم پر رکاوٹیں ہیں، قدم قدم پر مشکلات، قدم قدم پر تذبذب، بات بات میں گومگو، امید کے ساتھ یاس اور بیم کے ساتھ رجا۔ بظاہر اس کا جادۂ حیات تاریک ہے اور وہ خود حقیر اور بے بس، جیسے زمانے کی رو اسے وجود میں لے آئی اور زمانہ ہی اسے فنا کر دے گا (۴۵[اَلْجَاثِیَۃ]: ۲۴)۔ وہ جب اپنے گردوپیش پر نظر ڈالتا، موجوداتِ عالم اور کائنات کی وسعتوں کا اندازہ کرتا اور زمان ومکان کی پہنائیوں کو دیکھتا ہے تو اسے خیال ہوتا ہے جیسے ہر شے اس کی حریف ہے، اس کے راستے میں حائل، اس کی کوششوں میں مزاحم۔ بایں ہمہ وہ ایک شاعر بالذات، بامقصد اور ذمے دار ہستی ہے، لہٰذا اس کی تخلیق کا ایک مقصد ہے اور ایک حکمت۔ اللہ تعالیٰ نے اسے براہ راست خطاب کیا: کیا میں تمھارا ربّ نہیں ہوں؟ (۷[اَلْاَعْرَاف]:۱۷۲)، کیا تم اس کا اقرار نہیں کر چکے؟ (۷[اَلْاَعْرَاف]:۱۷۲)، پھر وہ کیا چیز ہے جو تمھیں اپنے ربّ سے بہکا دیتی ہے؟ (۸۲[اَلْاِنْفِطَار]:۶)، اسے احسن تقویم پر پیدا کیا گیا (۹۵[اَلتِّین]:۴)، بہترین صورت دی گئی (۴۰[اَلْمُؤْمِن]:۶۴)، ضعف کے بعد قوت ملی (۳۰[اَلرُّوْم]:۵۴)، ایک ایسے سازگار ماحول میں پیدا ہوا جس میں وہ سب کچھ ہے جس کی اسے طلب ہے اور جس کی بظاہر بیگانگی، مخالفت اور مزاحمت سے اس کے قوائے ذہنی کو تحریک ہوتی ہے، جس سے اس کا قدم علم وعمل کی دنیا میں آگے بڑھتا ہے۔ اسے عالم طبیعی پر دسترس حاصل ہوتی ہے، بلکہ اگر چاہے تو وہ اس کی وسعتیں بھی پار کر سکتا ہے (۵۵[اَلرَّحْمٰن]:۳۳)۔ چاند اور سورج اس کے لیے مسخّر ہیں (۱۴[اِبْرٰھِیْم]:۳۳)، ہوائیں اور بادل اس کے لیے سرگرم کار۔ کرۂ ارضی میں ہر کہیں اس کے لیے نعمتیں بکھری پڑی ہیں (۳۱[لُقْمٰن]: ۲۰)۔ وہ اس کا دارالقرار ہے (۴۰[اَلْمُؤْمِن]:۶۱)، اس میں متمکن ہے (۷[اَلْاَعْرَاف]:۹) اور اس کی تکریم کا یہ عالم کہ خشکی اور تری پر چھا گیا (۱۷[بَنِیْٓ اِسْرَآءِیل]:۷۰)۔ اسے معایش (۷[اَلْاَعْرَاف]:۱۰) اور مسالک بہم پہنچائے گئے (۲۰[طٰہٰ]:۵۲)۔ رات کی تاریکیوں میں ستارے اس کی رہنمائی کرتے ہیں (۱۶[اَلنَّحْل]:۱۶)۔ شمس وقمر منزل درمنزل گزرتے ہیں، تاکہ ماہ وسال کا حساب و شمار ہو سکے (۱۰[یُوْنُس]:۵)۔ آسمان سے پانی اتارا گیا، ثمرات سے رزق پیدا ہوا (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۲۲)۔ اقوات مقرّر کر دی گئیں (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]:۱۰)۔ جگہ جگہ باغ اور کھیتیاں بچھی ہیں (۱۶[اَلنَّحْل]:۱۱)، لہٰذا یہ عالم آب وخاک اس کا میدان عمل ہے، اس کی جولاں گاہ، جس میں اس کی قوتیں بروے کار آتی ہیں، جو اس کی آرزوؤں اور تمناؤں کا کفیل ہے، اور جس میں وہ ارتقائے ذات کے مراحل طے کرتا ہے۔ وہ استخلاف (۲۷[اَلنَّمْل]:۶۲) اور وراثت ارض کا اہل ہے (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]:۱۰۵)۔ اس کے لیے درجات ہیں (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]:۸)، مسلسل اجر (۹۵[اَلتِّین]۶)۔ ایک مرتبے کے بعد دوسرا (۸۴[اَلْاِنْشِقَاق]:۱۹)۔ بیشک اسے ٹھیکرے کی طرح کھنکھناتی ہوئی مٹی سے پیدا کیا گیا (۵۵[اَلرَّحْمٰن]:۱۴) لیکن اللہ تعالیٰ نے اس میں اپنی روح پھونکی (۱۵[اَلْحِجْر]:۲۹)، خلافت ارضی عطا کی گئی (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۳۰)۔ ملائکہ اس کے سامنے سربسجود ہوے (۲[اَلْبَقَرَۃ]: ۳۴)۔ بیشک وہ شیطان کے کہنے میں آ گیا (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۳۶)۔ ابلیس نے سجدہ نہیں کیا (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۳۴)، آدم سے لغزش ہوئی، لیکن نافرمانی نہیں (۲۰[طٰہٰ]: ۱۵)، لہٰذا اللہ نے اسے برگزیدہ کیا (۲۰[طٰہٰ]:۱۲۲) اور اپنی مخلوق میں ایک خاص درجے کا مستحق ٹھیرایا۔ اسے ارادہ واختیار کی قدرت دی گئی، سمع وبصر، قلب اور فواد عطا کیے، علم کی دولت بخشی، جملہ اسما سکھائے (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۳۱)، قوّتِ بیان دی گئی (۵۵[اَلرَّحْمٰن]:۴)، ارادہ واختیار کی قدرت عطا ہوئی۔ اس کی ذات میں فجور اور تقویٰ دونوں جمع ہیں (۹۱[اَلْاَعْلٰی]:۸)۔ اسے بصیرت نفس حاصل ہے اور اس لیے وہ اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں کے لیے کوئی عذر پیش نہیں کر سکتا (۷۵[اَلْقِیٰمَۃ]:۱۴، ۱۵)؛ لہٰذا اس کی فلاح وکامرانی کا دارومدار اس کے تزکیہ ذات پر ہے (۸۷[اَلْاَعْلٰی]: ۱۴)۔ وہ جو کچھ کرے گا وہی پائے گا۔ ہر کوئی اپنے کیے کا پابند ہے (۵۲[اَلطُّوْر]:۲۱)۔ وہ اپنا بوجھ خود ہی اٹھائے گا (۳۹[اَلزُّمَر]:۷)۔ اس پر اپنی ہی ذمّے داری ہے۔ اس سے نہیں پوچھا جائے گا کہ دوسروں نے کیا کیا (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۱۴۱)۔ نفس متناہیہ کی یہی ذمّے داری ہے جو اس نے تن تنہا قبول کی، جو اس کی غایت وجود اور آزاد شخصیت کا راز ہے، جسے قرآن مجید نے امانت سے تعبیر کیا، امانت جسے زمین اور آسمانوں اور پہاڑوں نے اُٹھانے سے انکار کر دیا، لیکن جسے انسان نے اُٹھایا (۳۳[اَلْاَحْزَاب]:۷۲)۔ یہی وجہ ہے کہ اسے تن تنہا اس کے نتائج برداشت کرنا پڑیں گے۔ وہ تن تنہا اپنے ربّ کا سامنا کرے گا (۱۹[مَرْیَم]:۸۰)، تن تنہا، جیسے اوّل اوّل پیدا کیا گیا (۶[اَلْاَنْعَام]:۹۴)، تن تنہا اس کا محاسبہ ہوگا (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۲۸۴)؛ مگر پھر نفس متناہیہ کی یہ تنہائی اور اس کا یہ احساس کہ انسانوں کی عظیم الشان کثرت اور بزم قدرت کی گہما گہمی رونق اور ہنگاموں کے باوجود وہ اکیلا ہے اسے مجبور کرتا ہے کہ مثبت یا منفی کوئی راستہ اختیار کرے۔ راستے صرف دو ہیں۔ دونوں اس کے سامنے اور فیصلہ اس کے اپنے ہاتھ میں: کیا ہم نے اسے دو آنکھیں، زبان اور دو ہونٹ نہیں دیے اور اسے دو راستے نہیں دکھا دیے...

(۹۰[اَلْبَلَد]:۸-۱۰)۔ان دونوں راستوں کو گھاٹیوں سے تعبیر کیا گیا۔ایک استحکام ذات کا راستہ ہے، خیر وسعادت، کامرانی اور کام گاری کا۔ دوسرا نفی ذات اور اس لیے انجام کار فساد و ہلاکت، ناکامی اور نامرادی کا۔ پہلا راستہ بڑا کٹھن ہے۔اس گھاٹی کو طے کرنا آسان نہیں، لیکن یہ گھاٹی طے ہو جاتی ہے اور اس کی شرط ہے ایمان، صبر، مرحمت اور تاکید مرحمت (۹۰[اَلْبَلَد]:۱۲) اور عزم امور (۳۱[لُقْمٰن]: ۱۷)۔ پھر جس کسی نے اپنا ہاتھ کھلا رکھا، تقوٰی سے کام لیا اور ہر اچھی بات کی تصدیق کی تو اس کے لیے آسانی ہی آسانی ہے (۹۲[اَللَّیْل]:۴-۷)۔ ارشادِ ربّانی ہے کہ جو لوگ ہمارے معاملے میں جد و جہد کرتے ہیں ہم ان پر اپنے راستے آسان کر دیتے ہیں (۲۹[اَلْعَنْکَبُوت]:۶۹)۔

یوں ہمارا مستقبل ان سب امکانات کو لیے جو مثبت بھی ہیں اور منفی بھی اور ابتدا ہی سے ہماری ذات میں ودیعت، ایک تقدیر بن کر ہمارے سامنے آتا ہے، اس لیے کہ یہ سعادت صرف انسان کے حصّے میں آئی کہ اپنے مرتبہ و مقام کو سمجھے، عالمِ امر و خلق کی کارفرمائیوں میں حصّہ لے اور اپنی غایتِ وجود، اس کے معنی و مدّعا اور قدر و قیمت پر نظر رکھتے ہوئے خود اپنا مستقبل تعمیر کرے۔ بیشک اس کی ایک ابتدائے زمانی ہے، لیکن اس کا وجود زمانے سے برتر۔ یہ نہیں کہ وہ زمانے کے ساتھ عالمِ ہست و بود میں آیا اور زمانے کے ساتھ ہی فنا ہو گیا (۴۵[اَلْجَاثِیَۃ]: ۲۴) بلکہ اس کا ایک مقدّر ہے: کیا تم یہ سمجھتے ہو تمھیں یوں ہی پیدا کیا گیا اور تم ہماری طرف واپس نہیں آؤ گے (۲۳[اَلْمُؤْمِنُوْن]:۱۱۶)۔ کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ اسے ہیچ سمجھ کر چھوڑ دیا جائے گا۔ وہ کیا تھا؟ ایک قطرۂ آب، جو علقہ بنا اور پیدا ہوا۔ اسے ہر طرح سے استوار کیا گیا۔ نر اور مادّہ پیدا ہوئے۔ کیا اللہ اس پر قادر نہیں کہ مُردوں کو پھر زندہ کرے (۷۵[اَلْقِیٰمَۃ]:۳۶-۴۰)۔

وہ پھر زندہ ہوگا اور یہ دوسری زندگی جب ایک نصب العین بن کر اس کے سامنے آتی ہے تو اس کا دل بے اختیار آیاتِ الٰہیہ کی طرف کھنچتا ہے۔ آیاتِ الٰہیہ پر غور و فکر کا مرحلہ عالمِ امر و خلق کی تثبیت کا مرحلہ ہے، سننِ الٰہیہ کے احترام، زندگی اور وجود کی قدر و قیمت کے اعتراف اور آخر الامر اس اصول اور قانون کی پیروی اور پابندی کے اہتمام کا مرحلہ، جو عین مشیتِ الٰہیہ ہے اور جس نے پوری کائنات اور اس کی ہر شے کو، جس کا ہم بھی ایک حصّہ ہیں، ایک راستے پر ڈال دیا ہے۔ یہ اللہ تعالٰی کی رضا جوئی اور خوشنودی کا راستہ ہے۔ اس کے امر و نہی کے اتباع کا جس کا دوسرا نام ہے صراط مستقیم اور جس سے مقصود ہے اللہ تعالٰی کی کامل اطاعت اور فرمان برداری۔ دنیا جہان کی ہر چیز اس کی فرمان بردار ہے (۳[آل عمرٰان]:۸۳) اور انسان بھی دنیا جہان کی ہر چیز کی طرح اس کا فرمان بردار اور عبد (۱۹[مَرْیَم]: ۹۱)؛ لہٰذا اس کی آفرینش بھی اسی لیے ہوئی کہ اللہ تعالٰی کی عبادت کرے (۵۱ [اَلذّٰرِیٰت]:۵۶)۔ عبادت شعوری اظہار ہے اس ہدایت کے اتباع کا جو ہر شے کی رگ و پے میں جاری، ہماری عین فطرت اور ہمارے لیے طاقت اور قدرت کا لامتناہی سرچشمہ ہے۔ ہم اس کے عبد ہیں اور اسی سے استعانت کے سہارے مراتبِ حیات میں آگے بڑھتے حتّٰی کہ کمالِ ذات کے اس درجے پر سرفراز ہو سکتے ہیں جس کی انتہا ہے لقائے الٰہی (۲۹[اَلْعَنْکَبُوت]:۵)، اس لیے کہ ایک دن وہ بھی ہو گا جب کچھ چہرے ہشاش بشاش، جمالِ خداوندی کی دولت سے مالا مال ہوں گے (۷۵[اَلْقِیٰمَۃ]:۲۲)۔ عبادت ہی ہمارا مبتدا ہے اور عبادت ہی منتہا: کیا انسان کے لیے وہ سب کچھ ہے جس کی اسے تمنا ہے۔ اللہ ہی کے اختیار میں ہے دنیا اور آخرت (۵۳[اَلنَّجْم]:۲۵)، انسان کے لیے کچھ نہیں، مگر وہ جس کی اس نے سعی کی۔ وہ ایک روز دیکھ لے گا اس کی کوشش کیا تھی۔ اسے اس کی پوری جزا مل جائے گی۔ تیرے ربّ ہی کی طرف ہے منتہٰی (۵۳[اَلنَّجْم]:۳۹-۴۲)۔

جزا و سزا ایک امر طبعی ہے، جیسے دنیا میں ویسے ہی آخرت میں۔ دنیا میں ہر لحظہ حساب اور ہر لحظہ فیصلے کی ایک ساعت ہے، بعینہٖ آخرت میں بھی یہی ہے۔ وہ آخری ساعت ہمارا یومُ الحساب (۱۴[اِبْرٰھِیْم]:۴۱)، یومُ الفَصْل (۳۷[الصّٰفّٰت]: ۲۱) اور یومُ الدّین ہے (۸۲[اَلْاِنْفِطَار]:۱۷)، جس کا تمام تر اختیار اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے (۱[اَلْفَاتِحَۃ]:۴)، تاکہ ہر کسی کو وہ کچھ مل جائے جس کا وہ اہل ہے یا جس کے لیے اس نے اپنے آپ کو تیار کیا (۴۵[اَلْجَاثِیَۃ]:۲۷) اور ہر کوئی بارگاہ الٰہی میں حاضر ہو جائے اور زندگی کے نیک و بد کا مشاہدہ اپنی آنکھوں سے کر لے (۹۹[اَلزِّلْزَال]:۸)۔ اب اگر ہم دنیا پر راضی ہیں تو ہمیں دنیا ہی ملے گی (۱۱ [ھُوْد]:۱۵) اور آخرت کی تمنا ہے تو آخرت میں بھی کامیاب ہوں گے۔ اللہ تعالٰی کی عطا اس صورت میں بھی ہے اور اس صورت میں بھی۔ اس کی عطا میں کوئی رکاوٹ نہیں (۱۷[بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْل]:۱۹-۲۰)۔ آخرت کی تمنا ہو تو ہمارا عمل خالصۃً اللہ کے لیے ہونا چاہیے (۳۹[اَلزُّمَر]:۲)۔ ایسا نہ ہو کہ دنیا کی محبت میں آخرت کو نظر انداز کر دیں، جیسا کہ معمولاً کرتے ہیں (۷۵[اَلْقِیٰمَۃ]:۲۱)۔ ہمارے داخل اور باطن کی دنیا بدل گئی تو زندگی اپنے اصل الاصول پر آ جائے گی اور انسان سمجھ لے گا کہ اس کا تعلّق اوّل و آخر صرف اللہ سے ہے۔ میری صلٰوۃ اور میری قربانیاں، میری زندگی اور میری موت اللہ ربُّ العٰلمین ہی کے لیے ہے (۶[اَلْاَنْعَام]:۱۶۳)۔

یہ نوعیّت ہے عالمِ امر و خلق کی، جو آیاتِ الٰہیہ کے مطالعے اور مشاہدے سے ہمارے سامنے آتی ہے۔ ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے، جو ہر لحظہ کسی غایت کی طرف بڑھ رہی ہے؛ لہٰذا کائنات میں بھی جو کچھ ہو رہا ہے وہ خالی از معنی نہیں۔ انجام کار سب کچھ عالمِ امر و خلق سے وابستہ ہیں، سب باہم دگر مربوط اور اس لیے ایک نقطۂ توحید پر مرتکز، سب اپنی اپنی جگہ پر ایک حقیقت، سب میں کوئی حکمت اور مشیّت کارفرما۔ یہ حقائق ہیں جن کے سہارے ہمارا ذہن ذاتِ الٰہیہ کے ادراک و عرفان کی طرف بڑھتا ہے۔ یوں بھی اس بحث میں کہ کوئی ایسی ہستی جس کے لیے ہم نے اللہ کا اسم ذات اختیار کیا فی الواقع موجود ہے، ہماری سب سے بڑی مشکل وہی مسائل ہیں جو عالم کائنات کے گوناگوں مظاہر، حوادث اور تغیرات عمل، مادّہ، حیات، جنسیت، انسان، فرد اور جماعت، تہذیب و تمدن، تاریخ اور اس کے انقلابات کے پیش نظر پیدا ہوتے ہیں۔ ہم ان قوتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو دنیائے

محسوس میں (جس کا ہم خود بھی ایک حصّہ ہیں) کارفرما ہیں، ان وظائف کا حوالہ دیتے ہیں جو ہر شے ایک کل کی طرح ادا کر رہی ہے اور سب سے بڑھ کر اس قانون کے سامنے اس بے چارگی اور بے بسی کا جو مظاہرِ عالم اور مظاہرِ تاریخ سے لے کر ہماری اپنی زندگی میں ہر کہیں جاری وساری ہے۔ لیکن یہی تو وہ حقائق ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات سے تعبیر کیا اور جن کے مطالعے سے نہ صرف ذاتِ الٰہیہ میں ہمارے ایمان ویقین کو تقویت پہنچتی ہے بلکہ ہم سمجھ لیتے ہیں کہ اس کی اساس ان حقائق پر ہے جن کا ادراک ہم اپنے علم وحکمت، تجربے اور مشاہدے کی وساطت سے کرتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے: اور اس کی آیات ہیں آسمانوں اور زمین کی آفرینش اور جو ذوی الحیات اس نے ان میں پھیلا دیے اور وہ اس پر قادر ہے کہ جب چاہے ان کو باہم جمع کر دے (۴۲ [الشُّوریٰ]:۲۹)؛ اور آسمان ہم نے اپنے ہاتھوں سے بنایا اور ہمیں ہیں اس کو وسعت دینے والے۔ اور زمین، ہمیں نے اسے پھیلایا اور ہم ہیں کیا اچھے پھیلانے والے (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۴۷، ۴۸)۔ کیا تم نے پرندوں کو پر کھولے اڑتے ہوئے نہیں دیکھا؟ انھیں کس نے سہارا دے رکھا ہے بجز رحمٰن کے (۶۷ [الملک]:۱۹)۔ کیا تمھیں اس سے انکار ہے جس نے دو دنوں میں زمین پیدا کی... اس میں پہاڑ کھڑے کر دیے... چار دنوں میں اہلِ زمین کی اقوات مقرر کیں... پھر آسمانوں کی طرف متوجّہ ہوا اور وہ محض دھواں تھا۔ اس نے آسمان اور زمین سے کہا: آؤ، خواہ طوعًا خواہ کرھًا۔ انھوں نے کہا: ہم آتے ہیں طوعًا۔ سو اس نے انھیں دو دنوں میں سات آسمان کر دیا اور ہر آسمان کو اس کے امر کی وحی کی (۴۱ [حٰمٓ السَّجدۃ]:۱۱)؛ تمھارا رب وہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھے دنوں میں پیدا کیا، پھر عرش پر متمکن ہوا۔ رات دن کو ڈھانپ لیتی اور اس کے پیچھے لپکتی ہے، سورج، چاند اور ستارے سب اس کے حکم سے مسخّر ہیں (۷ [الاعراف]:۵۴)؛ نہ سورج چاند سے آگے بڑھ سکتا ہے، نہ رات دن سے... سب اپنے اپنے مدار پر تیر رہے ہیں (۳۶ [یٰسٓ]:۴۰)؛ پاک ہے وہ جس نے ہر اس چیز میں جو زمین سے اُگتی ہے اور ان کی اپنی جانوں اور ان چیزوں میں بھی جن کو وہ نہیں جانتے ازواج پیدا کیے (۳۶ [یٰسٓ]:۳۶)؛ اور ہم نے جو چیز پیدا کی اس میں نر اور مادّہ بنائے تاکہ تم غور وفکر کر سکو (۵۱ [الذّٰریٰت]:۴۹)۔ کیا یہ امر ان کی ہدایت کے لیے کافی نہیں کہ کتنے قرون تھے جن کو ان سے پہلے ہم نے ہلاک کر دیا۔ وہ ان کے مساکن میں چلتے پھرتے ہیں۔ بیشک اس میں بھی ایک آیت ہے۔ کیا وہ نہیں سنیں گے (۳۲ [السَّجدۃ]:۲۶)۔ وہی ہے جس نے تمھیں ایک دوسرے کا جانشین بنایا اور بعض کو بعض پر فضیلت دی تاکہ تمھیں آزمائے (۶ [الانعام]:۱۶۵)۔ وہ اس پر قادر ہے کہ تم پر اُوپر سے کوئی عذاب بھیج دے یا پیروں تلے سے، یا تم گروہ در گروہ آپس میں ٹکراؤ اور ایک دوسرے کو اپنی سختی کا مزہ چکھاؤ۔ ہم کس طرح اپنی آیتوں کو طرح طرح سے بیان کرتے ہیں تاکہ تم سمجھو... ہر خبر کے لیے ایک ٹھیرایا ہوا وقت ہے۔ تم اسے جان لو گے (۶ [الانعام]:۶۵، ۶۷)۔ کیا تو نے ان لوگوں کو دیکھا جن کو اللہ نے نعمت عطا کی۔ انھوں نے اسے بدل ڈالا اور دار ہلاکت میں آٹھیرے (۱۴ [ابرٰھیم]:۲۸)۔ اللہ نے مثال بیان کی ہے کہ ایک بستی تھی جہاں ہر طرح کا امن اور چین تھا، اسے ہر طرف سے سامان رزق میسّر ہوتا تھا، لیکن اس نے اللہ کی نعمتوں کی ناشکر گزاری کی تو اللہ نے اسے بھوک اور خوف کا لباس پہنا دیا، ان کے کاموں کی پاداش میں (۱۶ [النحل]:۱۱۲)۔ اور کتنی بستیاں ہیں جن کو اپنی معیشت پر ناز تھا۔ ہم نے انھیں ہلاک کر دیا۔ یہ ہیں ان کے مساکن جو ان کے بعد بہت کم آباد ہوے (۲۸ [القصص]:۵۸)۔ اور انسانوں میں وہ بھی ہے کہ حیات دنیوی کے بارے میں اس کی باتیں کیسی اچھی معلوم ہوتی ہیں۔ وہ اپنے ضمیر کی پاکیزگی پر اللہ کو گواہ ٹھیراتا ہے، حالانکہ وہ دشمنی میں بڑا سخت ہے۔ جب اسے تصرّف حاصل ہوتا ہے تو زمین کی خرابی کے درپے ہوتا اور حرث ونسل کو ہلاک کرتا ہے، لیکن اللہ کو ہرگز فساد پسند نہیں (۲ [البقرۃ]:۲۰۵)۔ اور اس عورت کی طرح نہ بنو جس نے بڑی محنت سے سوت کاتا پھر خود ہی تار تار کر دیا۔ تم اپنی قسموں کو مکر وفساد کا ذریعہ بناتے ہو تاکہ ایک گروہ دوسرے پر چھا جائے۔ یوں اللہ تمھیں آزماتا ہے (۱۶ [النحل]:۹۲)۔ ہر امّت کی ایک اجل ہے، جب اس کا وقت آ گیا تو آگے پیچھے نہیں ہوگا (۱۰ [یونس]: ۴۹)۔ اور ہر اجل کے لیے بھی ایک قانون ہے (۱۳ [الرّعد]:۴۰)۔ ہم نے بنی اسرائیل کے لیے حکم لکھ دیا کہ جس کسی نے نفس کے بدلے نفس یا فساد فی الارض کے سوا کسی کو قتل کیا تو اس نے گویا ساری نوعِ انسان کو قتل کر دیا، اور جس نے کسی کی جان بچائی تو اس نے گویا ساری نوعِ انسانی کی جان بچائی (۵ [المائدۃ]:۳۲)۔ کیا تو نے نہیں دیکھا اللہ نے ایک مثال بیان کی ہے، اچھے کلموں کی مثال ہے، اچھے درخت کی کہ اس کی جڑ مضبوط ہے اور ٹہنیاں آسمان میں پھیلی ہوئی۔ وہ اللہ کے اذن سے ہر وقت پھل دیتا ہے...۔ اور کلماتِ خبیثہ کی مثال ہے، شجرۂ خبیثہ کی، جڑ اس کی کھوکھلی ہے کہ جب چاہا اکھاڑ پھینکا۔ اس کے لیے قرار نہیں۔ یوں اللہ مضبوط باتوں سے اہلِ ایمان کو دنیا اور آخرت کی زندگی میں مضبوط کرتا ہے (۱۴ [ابرٰھیم]: ۲۶، ۲۷)۔ اللہ نے آسمان سے پانی برسایا تو وادیاں بقدر گنجائش بہ نکلیں اور میل کچیل جھاگ بن بن کر پانی کی سطح پر آیا۔ جھاگ اس وقت بھی اٹھتا ہے جب زیور یا کسی اور چیز کی تیاری کے لیے آگ تپائی جائے۔ یہی مثال حق اور باطل کی۔ جھاگ رائیگاں جاتا ہے، لیکن جس چیز سے انسان کو نفع ہے وہ رہ جاتی ہے۔ یوں اللہ لوگوں کے لیے مثالیں بیان کرتا ہے (۱۳ [الرّعد]:۱۹).

ان آیات میں کیا نہیں ہے؟ طبیعیات، کونیات، حیات، جنس، معاشرہ، سیاست، تہذیب وتمدن، تاریخ وعمرانیات؛ حتّٰی کہ ہم ان کے مطالعہ ومشاہدہ میں جوں جوں آگے بڑھتے ہیں وہ سب حقائق ہمارے سامنے آجاتے ہیں جو علم وحکمت کا موضوع ہیں، جن کا تعلّق ہماری زندگی کے مسائل اور احوال وواردات سے ہے اور جن کے بارے میں ٹھیک کہا گیا کہ یہ کھلے کھلے حقائق ہیں اہلِ علم کے سینے میں (۲۹ [العنکبوت]:۴۹)۔ ہمارے علم کا سرچشمہ، اس کا مدار اور موضوع، بلکہ بجائے خود علم، پھر قدرت کی کارفرمائیاں ہیں، یعنی تعمیر وتخریب، شکست وریخت اور وصل و

فصل کی وہ تکوینی قوتیں جو عالمِ کائنات میں ہر لحظہ جاری ہیں اور جن پر ہمیں بار بار غور کرنے کے لیے کہا گیا: قسم ہے اڑا کر پھیلانے، بوجھ اٹھا لینے، نرمی سے چلنے اور تقسیمِ امر کرنے والی قوتوں کی (۵۱[الذّٰرِیٰت]:۱-۴)۔ قسم ہے نیکی پھیلانے کے لیے بھیجی ہوئی، خس وخاشاک اڑا دینے اور دور تک پھیلانے، الگ الگ کر دینے اور نصیحت پیش کرنے والی قوتوں کی (۷۷[اَلْمُرْسَلٰت]:۱-۵)۔ قسم ہے ڈوب کر نکال لینے، خوشی سے آگے چلنے، تیزی سے کام کرنے، آگے بڑھنے اور تدبیر کرنے والی قوتوں کی (۷۹[النّٰزِعٰت]:۱ ابعد)۔

یہ قوّتیں ہیں، ان کا عمل درآمد ہے اور پھر زمانے کی وہ نامحسوس اور ناقابل فہم رَو ہے جس میں سب امور سرانجام پاتے ہیں۔ دن اور رات کا اختلاف، سایوں کا بڑھنا اور پھیلنا، چاند اور سورج اور اجرامِ سماوی اور ان کی حرکات۔ پھر عالمِ تاریخ ہے۔ اس کے مسلسل انقلابات، قوموں کا عروج وزوال، فرد کی زندگی، نت نئے احوال، نت نیا ظہور؛ لہٰذا غور طلب امر یہ ہے کہ جو کچھ تھا، ہے اور ہو رہا ہے اس کی تہ میں کیا ہے؟ کون ہے جو ہر اس امر کو سرانجام دے رہا ہے جسے ہم عالمِ مادّی یا عالمِ انسانی میں رونما ہوتا دیکھتے ہیں؟ جو خود ہی ہر شے کی اساس ہے اور جس کی ذات وجود اور حیات کا سرچشمہ ہے۔ بھلا دیکھو تو جو پانی تم ٹپکاتے ہو، اب تم اس کو بناتے ہو یا ہم ہیں بنانے والے؟ ہم نے تمھارے درمیان موت مقدر کر دی اور ہم اس سے عاجز نہیں کہ تمھاری مثال بدل کر لے آئیں اور تمھیں اس صورت میں پیدا کر دیں جسے تم نہیں جانتے۔ کیا تم دیکھتے ہو اسے جو بوتے ہو؟۔ اسے تم اگاتے ہو یا ہم ہیں اگانے والے؟ کیا تم دیکھتے ہو اس پانی کو جو پیتے ہو؟ کیا تم اسے نازل کرتے ہو یا ہم ہیں نازل کرنے والے؟ کیا تم دیکھتے ہو اس آگ کو جو روشن کرتے ہو؟ کیا وہ درخت تم پیدا کرتے ہو یا ہم ہیں پیدا کرنے والے (۵۶[اَلْوَاقِعَۃ]:۵۹-۷۳)؟ اگر آبِ شیریں خشک ہو جائے تو کون ہے جو اسے زمین کی گہرائیوں سے واپس لے آئے؟ (۶۷[اَلْمُلْک]:۳۰)، دانے اور گٹھلی کو کون شق کرتا ہے؟ (۶[اَلْاَنْعَام]:۹۵)، رات کا دامن کون چاک کرتا اور صبح لاتا ہے؟ (۶[اَلْاَنْعَام]:۹۶)، مشارق ومغارب کا رب کون ہے؟ (۲۶[اَلشُّعَرَآء]:۲۸)، ہماری رگِ جان سے زیادہ قریب (۵۰[قٓ]:۱۶)، ہماری ذات اور قلب کے درمیان حائل (۸[اَلْاَنْفَال]:۲۴)، بوقتِ مرگ موت سے بھی قریب (۵۶[اَلْوَاقِعَۃ]:۸۵)۔ بالفاظِ دیگر وہ قائم بالذات، محیط برکل، کامل ومکمل واحد اور لاشریک، لہٰذا اپنے آپ میں کلیۃً منفرد اور یکتا ہستی، جس کی قدرت کاملہ کا اظہار زمان ومکان کی وسعتوں اور وجود وحیات کے مظاہر میں ہو رہا ہے اور جنھیں اس نے اپنی آیات ٹھیرایا تو کفر اور شرک کی جڑ ہمیشہ کے لیے کٹ گئی اور اس خیالِ باطل کا خاتمہ ہو گیا کہ قوائے فطرت کو تجسیم کا رنگ دیتے ہوئے ان میں شانِ الوہیت پیدا کی جائے۔ پھر ذاتِ الٰہیہ ہر شے کا عین بھی نہیں ہے کہ موجودات عالم کی نفی کرتے ہوئے ہم ہر شے کو خَلَقْنَا بِالْحَقّ کے خلاف وہم ونمود، فریب اور التباس ٹھیرائیں۔ آیاتِ الٰہیہ کا اعتراف اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ یہ کائنات، یہ عالمِ مشہود ومحسوس، یہ جہانِ امر وخلق، جس کا ہم خود بھی ایک حصّہ ہیں، مخلوق ہے۔ اس کے ظاہر کو دیکھیے، یعنی اس پر خارج سے نظر ڈالیے تو یہ اللہ ہی کی آفرینش ہے۔ باطن پر غور کیجیے، یعنی داخل سے قدم بڑھائیے تو اس میں اللہ ہی کی حکمت اور مشیت کارفرما نظر آئے گی۔ پھر اگرچہ ہر شے کی ایک ابتدا ہے اور ہر شے کی ایک انتہا، لیکن ذاتِ الٰہیہ کی نہ کوئی ابتدا نہ انتہا۔ ہمارے ذہن میں کوئی بھی مدتِ زمانی ہو، کیسی بھی ابتدا یا انتہا کا خیال پیدا ہو، ذاتِ الٰہیہ جس طرح اس سے پہلے موجود تھی بعد میں بھی موجود رہے گی: وہی اوّل ہے، وہی آخر، وہی باطن اور وہی ظاہر اور اسے علم ہے ہر چیز کا (۵۷[اَلْحَدِیْد]:۳)؛ قائم ودائم کہ ثبات وقرار اسی کو ہے۔ باقی سب آنی وفانی، اس کی رحمت اور فضل کے محتاج، ہر شے مائل بہ ہلاکت ہے، مگر اس کی ہستی، اسی کا ہے حکم اور اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے تم سب (۲۸[اَلْقَصَص]:۸۸)۔ ہر ایک کے لیے فنا ہے۔ صرف تیرے رب ذوالجلال والاکرام کا وجود باقی رہ جائے گا (۵۵[اَلرَّحْمٰن]:۲۷)۔

البتہ یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ذاتِ الٰہیہ کے اثبات میں اگر ہمارے فہم و ادراک کی رہنمائی آیاتِ الٰہیہ کے مطالعہ ومشاہدہ سے ہوتی ہے تو ان کی حیثیت گویا دلائل کی ہے۔ ہرگز نہیں۔ برعکس اس کے یہ وہ مدلولات ہیں جن کی بنا پر ہم اپنے علم کی عمارت تیار کریں گے، جن سے عقل کام لے گی، فکر اور وجدان کو تحریک ہوگی، تصوّرات متشکّل ہوں گے اور اس سلسلۂ استدلال واستشہاد میں بھی کچھ معنی پیدا ہو جائیں گے جس کی بنا پر ہم عقل وفکر کے سہارے دلائل قائم کرتے اور سمجھتے ہیں کہ یوں ہمیں ذاتِ باری تعالٰی کی موجودگی کا ثبوت مل گیا۔ آیات کا تعلق جملہ حقائق سے ہے اور حقائق ہی کا مطالعہ وہ منہاجِ تحقیق جس سے علم وعقل کو تحریک ہوتی ہے اور ہمارا قدم جادۂ طلب میں آگے بڑھتا ہے۔ لیکن یہ ذات باری تعالٰی کے فہم وادراک کا ایک راستہ ہے، یعنی اس علم کا راستہ جس کی اساس محسوسات و مدرکات پر ہے۔ اس کا دوسرا راستہ ہے وارداتِ داخلی اور مشاہداتِ باطن کا مطالعہ۔ یہ دونوں راستے الگ الگ ہیں، لیکن انجام کار باہم مل جاتے ہیں، بشرطیکہ ہماری تحقیق وجستجو کا رشتہ اپنے اندرونِ ذات اور عالمِ خارج دونوں سے قائم ہو۔ ہم زندگی اور اس کے تقاضوں کو تسلیم کر کے اس کی کارفرمائیوں میں حصّہ لے رہے ہیں۔ یہ دونوں راستے مل گئے تو ہر اس مسئلے کی توجیہ ہو جائے گی جس کا تعلق انسان اور کائنات سے ہے، یا یوں کہیے کہ اس کی توجیہ کا ایک راستہ نکل آئے گا، اس لیے کہ اب جملہ حقائق ہمارے سامنے ہوں گے۔ ہم دیکھیں گے کہ ان میں ایک ربط اور نسبت قائم ہے، لہٰذا سب ایک دوسرے سے جزو وکل کی طرح وابستہ۔ بظاہر ہمارا تعلق ایک ایسی کثرت سے ہے جس کے تضاد وتباین، بے ربطی اور بے تعلقی کو دیکھ کر ہم اکثر پریشان ہو جاتے اور اس کی توجیہ سے قاصر رہتے ہیں۔ لیکن آیتِ الٰہیہ پر غور کیجیے تو اللہ تعالٰی نے امر وخلق کو جس طرح ہر پہلو سے اپنی ذات سے نسبت دی اس سے وہ تضاد وتباین، فطور اور تفاوت، جس کا ہمیں اپنے محسوسات و مدرکات میں بار بار شعور ہوتا ہے، کالعدم ہو جاتی ہے اور ہم اس کے ہر مظہر کی توجیہ

ایک عالم گیر اصول اور قانون کے سہارے کر سکتے ہیں۔ کہا جاتا ہے فلسفہ وحکمت کی دنیا میں توجیہ وہی ہے جس سے کسی حقیقت کی ہر پہلو سے توجیہ ہو جائے۔ ذاتِ الٰہیہ کا اثبات ایک ایسی ہی توجیہ ہے جس سے انسان اور کائنات کے بارے میں ہر مسئلے کا جواب با آسانی مل جاتا یا یوں کہیے کہ آسان ہو جاتا ہے۔ دراصل ذاتِ الٰہیہ کی نفی و اثبات کا مسئلہ کلام والٰہیات، یا خالصًا مذہبی نقطۂ نظر سے اصول وعقائد کا مسئلہ نہیں۔ یہ ہماری زندگی کا مسئلہ ہے، ہمارے علم وعمل، فکر اور وجدان کی حدِّ وسع اور آخری فیصلے کا۔ ہمیں دیکھنا ہے ہماری ذات محض ایک بازیچہ ہے مادّی قوتوں کے عمل درآمد کا، جسے زمانے کی رَو عالم وجود میں لے آئی اور جس کے ہاتھوں ایک روز ہماری ہستی کالعدم ہو جائے گی، یا اس کے کچھ معنی، کچھ قدر و قیمت، کوئی مقصد اور غایت، کوئی تقدیر اور مستقبل بھی ہے۔ کیا ہمارا تعلق اس حقیقت سے منقطع ہو چکا ہے جو عالم کائنات کے پس پردہ کام کر رہی ہے، یا ہماری زندگی میں فی الواقع اس کا اظہار ہو رہا ہے گو اس کا تمام وکمال فہم ہمارے علم وعقل سے باہر ہے۔ اگر ایسا ہے تو کائنات کے بھی کچھ معنی ہیں اور ہم اس میں اپنے علم وعقل او رفکر و وجدان کے سہارے بہ امید واعتماد قدم اُٹھا سکتے ہیں۔ لیکن اگر ایسا نہیں، بلکہ جو کچھ ہے عبث، لایعنی اور لاطائل، یعنی نہ کائنات کا کوئی مقصد ہے نہ زندگی کی کوئی غایت، نہ اس کا کوئی اصول ہے نہ آئین وقانون، تو پھر عقل وفکر کا کوئی مصرف ہے نہ علم وعمل کا کچھ حاصل اور انسان کسی بے بصر مشیت اور بے رحم تقدیر کی ستم ظریفی کا تختۂ مشق، حیران وسرگرداں: اس شخص کی طرح جسے شیطان کسی ویرانے میں گم راہ کر دے، وہ حیران و پریشان پھر رہا ہو، اس کے ساتھی اسے راہ کی طرف بلائیں: ادھر آؤ، کہاں کھو گئے (۶[اَلْاَنْعَام]:۷۱)۔

لہٰذا آیات الٰہیہ کے مطالعے سے جو نتائج مترتّب ہوتے ہیں ان میں اگر دلائل کا رنگ پیدا کیا جائے تو اس مغالطے سے بچنے کے لیے جسے مصادرہ علی المطلوب سے تعبیر کیا جاتا ہے ہم یہ کہیں گے ان سے ہمارا ذہن جس سلسلۂ استدلال کی طرف بڑھتا ہے اس کی خوبی یہ نہیں کہ وہ اس حقیقت کے اثبات کا ایک قطعی اور منطقی ثبوت ہے جو اس طرح ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس کی خوبی یا دوسرے لفظوں میں سارا زور اس امر پر ہے کہ یہی اس کے فہم وادراک اور بالآخر اقرار واثبات کا یقینی راستہ ہے، جس پر اگر ہم نے خلوص ودیانت سے قدم رکھا اور دل سے صداقت کی جستجو کی تو ہم اپنے سلسلۂ تحصیل وطلب میں برابر آگے بڑھتے رہیں گے۔ ہمارے لیے نئے نئے انکشافات ہوں گے، نئے نئے احوال اور نئی نئی واردات، نئے نئے مشاہدات اور نئی نئی تجلیات، جن سے ہمارا ایمان ویقین تازہ رہے گا۔ اسے ہر لحظہ تقویت پہنچے گی۔ ہمیں اطمینان ہوگا کہ ہمارا تعلق دھوکوں اور سایوں سے نہیں، حقائق سے ہے۔ ہم عَلٰی وَجْہِ الْبَصِیْرَۃ اللہ تعالٰی کی ہستی کا اقرار کر رہے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ نفس متناہیہ کی کچھ حدود ہیں۔ اس کی آرزو ہے لامتناہی کی طرف بڑھے؛ لیکن متناہی کا لامتناہی کی طرف یہ سفر دشوار بھی ہے اور غیر مختتم بھی۔ جوں جوں ہم اس سفر میں آگے بڑھتے اور سمجھتے ہیں کہ ہماری دشواریاں حل ہو گئیں، ہمارے لیے کوئی مسئلہ اور کوئی عقدہ باقی نہیں رہا، کوئی نیا عقدہ اور نیا مسئلہ ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ یہ امر پریشان کن ضرور ہے، لیکن نفس متناہیہ کی یہی مشکلات اس کے لیے ایک نئی آزمائش، ایک نئے تجسس اور نئی تحقیق کا سبب بنتی اور اس کا ذوق وشوق قائم رکھتی ہیں۔ یوں اس میں ایک نیا عزم اور ایک نیا ولولہ پیدا ہوتا ہے۔ وہ جان لیتا ہے کہ اس کی منزل اگرچہ دور ہے لیکن نت نئے انداز میں یونہیں اسے وہ نور بصیرت ملے گا اور یونہیں وہ حجت بالغہ ہاتھ آئے گی جس کی بدولت ہم انوار حقیقت کا مشاہدہ کرتے ہیں اور جس کے سہارے ہمارا پائے استقامت جادۂ طلب پر گام زن رہتا ہے تا آنکہ ہم اس حقیقت کو پا لیتے ہیں جو اس آیۂ شریفہ میں مضمر ہے: میں بصیرت پر ہوں اور وہ بھی جس نے میرا اتباع کیا (۱۲[یُوْسُف]:۱۰۸)۔

دراصل یہ صرف مشیّت الٰہیہ ہے، یعنی اللہ تعالٰی کا فعل امر وخلق، جس نے ساری کائنات کو ایک وحدت کی طرح سہارا دے رکھا ہے اور جس سے وہ اپنے علم و قدرت کے لامتناہی امکانات کا اظہار کر رہا ہے۔ اس حقیقت سے صَرفِ نظر کر لیجیے تو انسان اور کائنات کے بارے میں ہمارا ہر تصوّر ان حقائق کی تشریح سے قاصر رہے گا جن کا ہمیں اپنی زندگی میں تجربہ ہوتا ہے اور ان مسائل کے حل کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوگی جو اس طرح ہمارے سامنے آتے ہیں؛ لہٰذا ہم انسان اور کائنات کے بارے میں جو رائے قائم کریں گے نقص اور خامی سے خالی نہ ہوگی۔ خیالات ٹکرائیں گے۔ تضاد اور تعارُض، تباین اور تفاوُت سائے کی طرح ہمارے ساتھ ہوں گے۔ کوئی واضح نصب العین ہوگا، نہ مستقبل۔ ہم کثرت میں کھو جائیں گے۔ تعدُّد سے گھبرا اُٹھیں گے۔ کبھی ایک طرف جھک گئے کبھی دوسری جانب۔ کبھی ایک خیال کا سہارا لیا کبھی دوسرے کا۔ ایک کی نفی کی، دوسرے کا اثبات، جیسے کائنات کچھ حقیقت ہے کچھ فریب، زندگی کچھ واقفیت کچھ التباس، یا پھر ہر کہیں الگ الگ قوتیں کارفرما: حالانکہ اگر زمین اور آسمانوں میں دو اِلٰہ ہوتے تو ان میں فساد پھیل جاتا (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]:۲۲)؛ اگر اللہ کے سوا اَور بھی اِلٰہ ہوتے تو ہر کوئی اپنی مخلوق اڑا لے جاتا اور دوسروں پر برتری حاصل کرنے کی کوشش کرتا (۲۳[اَلْمُؤْمِنُوْن]:۹۱)۔ یا پھر ہم اپنے علم وعقل، تجربہ ومشاہدہ کے زعم میں جتنے بھی حقائق ہیں، ان سب کو ایک ہی حقیقت سے تعبیر کریں گے یوں زندگی کی وسعت، اور اس کے تمام وکمال نشوونما سے کنارہ کش ہوتے ہوئے کسی ایک پہلو پر قناعت کر لیں گے۔ ایک کا اقرار کریں گے، دوسرے کا انکار۔ اس کا نتیجہ ہوگا وہ انتشار واختلال، فساد وہلاکت، جس کا نقش صفحات تاریخ پر مرتسم ہے اور جس کا احوالِ عالم میں ہم آج بھی مشاہدہ کر رہے ہیں: زمین میں چل پھر کر دیکھو، کیا انجام ہوا حق کو جھٹلانے والوں کا (۶[اَلْاَنْعَام]:۱۱)؛ برّ وبحر میں فساد پھیل گیا انسان کے خود اپنے ہاتھوں کے باعث تا کہ وہ اپنے اعمال کا مزا چکھیں (۳۰[اَلرُّوْم]:۴۱)۔

اگر رنگ اور نسل، وطن اور قوم، یا تہذیب وترقی کے نام پر کوئی نیا اِلٰہ پیدا کر بھی لیا تو حیات دنیوی میں آگے لیکن مراتبِ حیات میں پیچھے ہٹتے چلے گئے — ان لوگوں کی طرح جن کی ساری کوششیں حیات دنیوی میں رائگاں گئیں، لیکن جن کا

خیال ہے کہ وہ کوئی بڑا اچھا کارنامہ سرانجام دے رہے ہیں (۱۸[اَلْکَہْف]: ۱۰۴)؛ وہ خوب خوب فائدہ اٹھاتے اور کھاتے پیتے ہیں جیسے حیوان (۴۷[مُحَمَّد]: ۱۲).

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسمِ ذات ہے، جس کا کوئی مترادف کسی دوسری زبان میں موجود نہیں، علٰی ہٰذا ذاتِ الٰہیہ کا وہ تصوّر بھی نہیں جس سے ہم اب تک بحث کر رہے تھے۔ فرض کیجیے ہم ذاتِ الٰہیہ کو خدا یا علّتِ اُولٰی یا واجب الوجود ٹھیراتے ہیں تو اس کے معنی اس کے سوا کیا ہو سکتے ہیں کہ وہ ہمارا مالک اور آقا (خدا) ہے؟ لیکن یہ سمجھ میں نہیں آئے گا کہ کیسے، جیسے یہ کہ اس کی آقائی اور خدائی کی نوعیت کیا ہے؟ علّتِ اوُلٰی کا مطلب ہے وہ علت جس سے سلسلۂ علّت و معلول شروع ہوا۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ لیکن یوں نہ علت میں کوئی قدر و قیمت پیدا ہوتی ہے، نہ معلول میں۔ نہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس سلسلے کا جاری رہنا کیوں ضروری ہے نہ یہ کہ علت و معلول کا باہمی تعلق کیا ہے۔ واجب الوجود عبارت ہے ایک ایسے وجود سے جو بہر حال تھا، ہے اور رہے گا۔ بمقابلہ اس کے دوسرے وجود ہیں کہ ان کی موجودگی ضروری نہیں۔ وہ ہیں بھی تو ممکن یا حادث؛ لہٰذا واجب الوجود اس مرتبے کو نہیں پہنچتا جو ذاتِ الٰہیہ کو حاصل ہے۔ یوں بھی وجود وہ صفت ہے جو اللہ تعالٰی اپنی مخلوق کو عطا کرتا ہے۔ واجب الوجود میں کچھ معنی پیدا ہوں گے تو جب ہی کہ اس کا اثبات ان معنوں میں کیا جائے جن میں اللہ کا۔ بعینہٖ مذاہبِ عالم کا معاملہ ہے کہ ان کے یہاں ذاتِ الٰہیہ کا جو تصوّر ہے کسی طرح بھی مکمّل نہیں؛ لہٰذا اس سے جو نتائج مترتب ہوتے ہیں وہ بھی ناقص اور نامکمل کہ ذاتِ الٰہیہ کو عالمِ کائنات سے کوئی تعلق ہے نہ عالمِ انسانی سے۔ یا پھر ہمیں یوں کہنا پڑے گا کہ جہاں تک ان روابط کا تعلّق ہے جو ہمیں عالمِ کائنات یا عالمِ انسانی سے ہیں، یعنی ہماری زندگی کے مسائل اور احوال و واردات، ان سے اسے کوئی دل چسپی نہیں۔ برعکس اس کے اللہ کو مان لیجیے تو اس طرح جو نتائج مترتّب ہوتے ہیں ان کا تعلق عالمِ امر و خلق کے ہر پہلو سے قائم ہو جاتا ہے اور ہم اُنھیں ویسے ہی ماننے پر مجبور ہوں گے جس طرح اللہ تعالٰی نے خود انھیں اپنی ذات سے نسبت دی۔ یہ نتائج متعدد ہیں اور ان سے کئی ایک تصوّرات، اور کئی ایک مسائل وابستہ، لیکن جن کی طرف یہاں سرسری سا اشارہ بھی ممکن نہیں۔ البتہ ان میں ایک نتیجہ ایسا ہے جسے یہاں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور جو ذاتِ الٰہیہ کے اثبات سے براہِ راست مترتّب ہو جاتا ہے، یعنی اسلام؛ لہٰذا ہم اس سے انکار بھی نہیں کر سکتے۔ بات یہ ہے کہ اگر دنیا جہان میں جو کچھ ہے اللہ کا مطیع و فرمان بردار ہے اور اس لیے عبد، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس عبدیت اور اطاعت و فرماں برداری کا اظہار انسان اپنی زندگی میں کس طرح کرتا ہے، بالخصوص جب اللہ ہماری رگ جان سے زیادہ قریب ہے، ہماری ذات اور قلب کے درمیان حائل ہے، جب زمین و آسمان اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کی تسبیح گزار ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم ان کی صلٰوۃ و تسبیح کو نہیں سمجھتے (۱۷[بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْل]: ۴۴)۔ جب اس نے آسمانوں کو وحی کی، شہد کی مکھی تک کو اس نعمت سے نوازا، جب اس کی رحمت اور ربوبیت نے ہر شے کو سہارا دے رکھا ہے اور جب ہدایت ہماری خلقت میں ہے تو ہمیں بھی معلوم ہونا چاہیے کہ یہ ہدایت ہے کیا اور ہم تک پہنچی تو کیسے تاکہ ہمیں اس کا واضح طور پر شعور ہو جائے اور ہم اپنی زندگی کو اس کے سانچے میں ڈھال دیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے جہاں ہمیں استعدادِ علم دی، سمع و بصر، فؤاد اور قلب عطا کیے، ارادے اور انتخاب کی دولت بخشی تاکہ ہمارا جادۂ حیات علم و عقل کی روشنی سے مُنوّر ہو جائے وہاں یہ ہدایت اس سلسلۂ نبوت اور رسالت میں مشہود ہوئی جو ایک طرح سے خود زندگی کا اقتضا تھا اور جس کی تکمیل جب نبوت محمدیہ علی صاحبہا الصلٰوۃ والتحیاۃ پر ہو گئی اور اس نے زندگی کو ہر پہلو اور ہر جہت سے اپنے دامن میں سمیٹ لیا تو وہ نظامِ حیات جسے قرآن پاک نے دین سے تعبیر کیا ہے کامل و مکمل ہو کر ہمارے سامنے آ گیا، لہٰذا اس کا نام بھی اسلام ہوا (۵[اَلْمَآئِدَۃ]: ۳).

یہاں ایک ایسے تصوّر کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے جو آیاتِ الٰہیہ کے مطالعے سے از خود پیدا ہو جاتا ہے اور جس پر گویا اسلام کی بنیاد ہے۔ ہمارا مطلب ہے توحید، جو کلیۃً ذات الٰہیہ پر مرتکز اور اس لیے طرح طرح کے افکار اور مسائل کا سرچشمہ ہے، جیسا کہ الٰہیات اسلامیہ، کلام اور تصوّف کی عہد بعہد تاریخ کے سرسری سے مطالعے سے ظاہر ہو جائے گا؛ لیکن یہاں کہنے کی بات یہ ہے کہ یہ مذہبی نقطۂ نظر ہو یا غیر مذہبی، مثلاً خالص فکر یا خالص علم کا، اگر توحید عبارت ہے اللہ تعالٰی کی وحدانیت سے، خواہ ہم اس کی تعبیر واجب الوجود کے معنوں میں کریں خواہ ذات بحت یا حقیقت مطلقہ یا ایسے ہی کسی تصوّر کی رعایت سے، ذات الٰہیہ چونکہ ان جملہ صفات کی جامع ہے جنھیں بطور اسمِ ذات ہم اللہ سے نسبت دیتے ہیں، تو اس سے یہ سمجھنا غلط ہو گا کہ توحید محض کلام و الٰہیات یا مجرد فکر کا کوئی مسئلہ ہے۔ برعکس اس کے یہ ہماری زندگی کا مسئلہ ہے اس کے احوال و ظروف، عالمِ کائنات، عالمِ انسانی اور ان کے باہم دگر روابط کے ساتھ ساتھ ذات الٰہیہ سے ہمارے تعلق، لہٰذا ایک معنوں میں علم و عمل کا— بالفاظ دیگر ہماری ابتدا و انتہا کا۔ کائنات مخلوق ہے، جسے مشیت الٰہیہ نے ایک راستے پر ڈال دیا اور اس لیے عالم فطرت بھی ایک ہے، جس کے مطالعے میں اگرچہ ہم مختلف پہلوؤں سے قدم اُٹھاتے ہیں اور یوں علوم کی فہرست اور ان کے اختصاص میں پیہم اضافہ ہو رہا ہے۔ بایں ہمہ علم بھی ایک ہے۔ اس لیے کہ جملہ علوم ایک ہی شجر کے برگ و بار ہیں، جس کا نشوونما جاری ہے اور جو مظہر ہے اللہ تعالٰی کی قدرت کاملہ کا، جس کی کوئی حد ہے نہ انتہا۔ جوں جوں ہم عالمِ فطرت کے مطالعے میں آگے بڑھتے ہیں اور اس کے نت نئے مظاہر ہم پر منکشف ہوتے ہیں، ہم اللہ تعالٰی کی شانِ خلّاقی، اس کے جلال و جمال اور کبریائی کا اندازہ زیادہ بہتر طور پر کر سکتے ہیں۔ مگر پھر وحدتِ فطرت اور وحدتِ علم کی طرح عالم انسانی بھی تو ایک ہے۔ سب انسان اللہ کی مخلوق ہیں۔ سب کا مبدا اور منتہا ایک ہے۔ سب اپنی خلقت میں برابر ہیں۔ سب اللہ کے بندے ہیں اور اس کے نزدیک امۃ واحدہ (۲[البقرۃ]: ۲۱۳)۔ توحید وحدتِ بشری کی اساس ہے اور اس کا تقاضا ہے اخوت و مساوات، عدل و احسان، لہٰذا ایک عالمگیر معاشرہ، جو حفظِ نوع کا ضامن

اور ان سب امتیازات وتعصّبات سے پاک جو بسبب اپنی کم نظری کے ہم نے اپنے درمیان پیدا کر رکھے ہیں۔ توحید عبارت ہے خالق ومخلوق کے براہ راست تعلق سے اور اس لیے ہر پہلو اور ہر جہت سے انسان کے روحانی واخلاقی استخلاص اور اس کی حرّیت وشرف ذات سے۔ توحید ہی ہمارا نصب العین ہے اور اسی سے ہماری تقدیر اور مستقبل وابستہ ہے۔ انسان آزاد ہے تو اس لیے کہ وہ صرف اللہ کا بندہ ہے اور اسی سے اعانت کا طلب گار (۱[الفاتحۃ]:۴)۔ توحید روح ہے عمل صالح کی اور عمل صالح حسن سیرت اور استحکام شخصیت کا ذریعہ۔ توحید ہی سے کفر و شرک اور یاس وحزن کی جڑ کٹتی ہے۔ توحید ہی ہمارے لیے عزم وہمت اور تحصیل و طلب کا سرچشمہ ہے، جس سے ہمارا ذوق وشوق قائم رہتا ہے اور ہم مراتبِ حیات میں باعتماد ویقین آگے بڑھتے اور دیکھتے ہیں کہ ایک طرف عالمِ فطرت ہے، دوسری جانب عالمِ انسانی۔ ایک ہمارے دستِ تسخیر کا منتظر ہے اور دوسرا انسانیت کبریٰ کی تعمیر کا۔ توحید کا یہی تصوّر ہے جس سے ذات الٰہیہ اور انسان اور کائنات سے اس کے تعلق کے پیش نظر وہ فلسفیانہ تحریک شروع ہوئی جسے علم وحکمت کی دنیا میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ہمارا مطلب ہے الٰہیات اسلامیہ، یعنی وہ عقلی غور وفکر جو اپنی جگہ منفرد بھی ہے اور جس سے مشرق ومغرب کے افکار نے بھی نہایت گہرے اور دوررس اثرات قبول کیے۔ چونکہ اس تحریک کی ایک نہیں کئی شاخیں ہیں اور ہر شاخ طرح طرح کے مباحث اور طرح طرح کے مسائل پر مشتمل، لہٰذا یہاں اس تحریک کے چند ایسے پہلوؤں کی طرف سرسری سے اشاروں پر اکتفا کیا جاتا ہے جن کا تعلق بالخصوص ذات الٰہیہ کے اثبات اور اس کے فہم و ادراک میں الٰہیینِ اسلام کی فلسفیانہ کاوشوں سے ہے۔

اس سلسلے میں اوّل ان عوامل کو مدِّنظر رکھنا ضروری ہے جو الٰہیاتِ اسلامیہ کے نشوونما اور مختلف شاخوں میں کارفرما رہے۔ ان میں سب سے پہلے وہ جذبۂ تجسّس، یعنی ذہن انسانی کی فطری کاوش ہمارے سامنے آتی ہے کہ ہم نے جس حقیقت کو مان لیا ہے عقلاً بھی اس کا کوئی تصوّر قائم کریں تاکہ یہ حقیقت جہاں تک ممکن ہے تمام وکمال ہمارے فہم وادراک میں آجائے۔ ثانیاً کچھ سیاسی اور اجتماعی حوادث ہیں جو بالخصوص اس غور وفکر کے محرّک ہوئے اور جن کی بدولت کئی ایک مسائل نے ایک ایسی شکل اختیار کی جس کا تعلق خالص فلسفیانہ مسائل کے بجائے افراد کی اخلاقی ذمے داریوں سے تھا۔ ثالثاً کچھ اس وقت کی دنیائے علم وحکمت اور مذاہب تھے کہ جن کا تصادم جب اسلام سے ہوا تو الٰہیینِ اسلام مجبور ہو گئے کہ بعض مخصوص عقائد اور تصوّرات کے پیش نظر ذاتِ الٰہیہ کے باب میں ایک نئے انداز سے غور کریں۔ یوں بھی اسلام نے جزیرۃ العرب سے باہر جب آس پاس کی متمدّن دنیا کا رخ کیا اور یہود ونصاریٰ، زرتشتی اور بدھ یا کسی دوسرے مذہب کے پیرو اسلام میں داخل ہوتے گئے تو ان کے دل ودماغ کی تربیت چونکہ ایک خاص رنگ میں ہو چکی تھی لہٰذا کئی ایک ایسے مسائل پیدا ہو گئے جن کا حل ضروری تھا، تاکہ ان کے دل ودماغ بدل جائیں اور وہ اسلامی عقائد کی صحیح نوعیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیں۔ یہ عوامل ایک طرح سے ہر عہد میں کارفرما رہے اور آج بھی ہیں، لہٰذا الٰہیاتِ اسلامیہ کی از سرِنو تشکیل کا جب بھی اہتمام کیا جائے گا کم وبیش انھیں عوامل کے پیش نظر، گو ایک بدلتی ہوئی صورت میں؛ جیسا کہ خود ہمارے زمانے میں اقبال نے کیا (قب *Reconstruction of Religious Thought in Islam*) یا اقبال سے پہلے شاہ ولی اللہؒ (رک بآں) اور ابن تیمیہؒ [رک بآں] نے۔

جہاں تک امرِ اوّل، یعنی ذہنِ انسانی کے اس عقلی تقاضے کا تعلق ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کا کوئی مثبت تصوّر قائم کرے، قرآن مجید نے اس باب میں نہایت بلیغ اشارات کیے ہیں۔ قرآن مجید نے ہمیں بار بار آیاتِ الٰہیہ کے مطالعے اور مشاہدے کی طرف توجہ دلائی، تاکہ ہمارے علم وعقل اور فہم وادراک کو ذاتِ الٰہیہ کے اثبات کا راستہ مل جائے (دیکھیے مثلاً ۲[البقرۃ]: ۱۶۴ اور جا بجا)؛ گویا قرآن مجید نے جس طرح ہمارے غور وفکر اور فہم وادراک کو چھیڑا اور علم وعقل کی رہنمائی کی ہے اگر اس پر سرسری سی توجہ بھی کی جائے تو یہ بات بآسانی سمجھ میں آجاتی ہے کہ دنیا کے کسی مذہب اور کسی فلسفیانہ تحریک نے اس اعتماد، اس شدّ و مد اور اس جامعیت سے حقائق اور محض حقائق کی بنا پر انسان کو ذاتِ الٰہیہ پر غور وفکر کی دعوت نہیں دی جس طرح اسلام نے۔ امر ثانی کا اندازہ اس امر سے کیجیے کہ خلافت راشدہ کے افسوس ناک انتزاع کے بعد جب امویوں کا دور دورہ شروع ہوا تو جبر و قدر کی بحث عام ہو گئی۔ اس سلسلے میں یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا ایمان اور عمل کی ہم آہنگی ضروری ہے؟ ایسا شخص جس کے ایمان وعمل میں ہم آہنگی نہیں مؤمن ہے یا کافر؟ اللہ تعالیٰ کے عدل سے کیا مراد ہے؟ ان مسائل اور ایسے ہی کئی ایک اَور مسائل کا تعلق اگرچہ مسئلۂ جبر وقدر کے سوا براہ راست ذاتِ الٰہیہ سے نہیں تھا پھر بھی ضروری تھا کہ ان کے حل میں ذاتِ الٰہیہ کی عقلی تعبیر کسی نئے انداز سے کی جائے۔ تیسری اور چوتھی بات کو سمجھنا آسان ہے۔ ایک طرف مذاہبِ غیر تھے، یعنی غیر اسلامی افکار وعقائد، لہٰذا ان کے مقابلے میں اسلامی افکار کی تشریح ضروری تھی۔ دوسری جانب خود تبدیلی مذاہب کا تقاضا تھا کہ جو لوگ اسلام میں داخل ہو رہے ہیں عقائد کا فکر اور فکر کا عقائد کی روشنی میں جائزہ لیتے ہوے اپنے تصوّرات اسلامی تعلیمات کے سانچے میں ڈھال دیں۔

مگر پھر ان سب عوامل نے جس طرح اس عقلی تحریک کو چھیڑا (جس سے الٰہیاتِ اسلامیہ کے مختلف مذاہب وجود میں آئے) بعینہٖ ان عوامل سے جو مسائل پیدا ہوے ان کی نوعیت بھی الگ الگ تھی، مثلاً اگر ذہن انسانی کے جذبۂ تجسّس کا تقاضا تھا کہ قطع نظر اپنے گردوپیش کی دنیائے علم وحکمت، یا ان احوال کے جن سے اس کا گزر ہو رہا تھا ذاتِ الٰہیہ کا عقلی اور فکری نقطۂ نظر سے کوئی مثبت تصوّر قائم کرے تو سیاسی اور اجتماعی حوادث سے جو نتائج مترتب ہوے ان سے وہ بحثیں چھڑ گئیں جن کا تعلق ہمارے علم وعمل، یعنی ہماری اخلاقی اور اجتماعی ذمّے داریوں سے ہے۔ بعینہٖ اس وقت کی منطقی موشگافیوں نے اگر ذات وصفات کا مسئلہ چھیڑا تو فکر اور وجدان نے ذاتِ الٰہیہ سے تقرّب وتوسّل اور اس کی معرفت کا۔ یوں آخر الامر

ہماری توجّہ دو تحریکوں پر مرکوز ہو جاتی ہے، جو گویا ایک ہی اصل کی دو شاخیں ہیں۔ ایک عقلی، جس کا حقیقی مسئلہ تھا صفات، یعنی ذاتِ الٰہیہ کو مان کر اس کی صفاتِ علم و قدرت، حکمت اور مشیت کی توجیہ، تاکہ اس طرح جو نتائج مترتّب ہوتے ہیں ان کا کوئی مثبت تصوّر قائم ہو جائے۔ اس کا دار و مدار منطق پر تھا، ظن و قیاس اور مجرد فکر پر؛ لہٰذا اس کے پاس تصوّرات تھے— صرف تصوّرات— اور ناممکن تھا وہ اس سے آگے بڑھ سکے۔ دوسری وجدانی یا دوسرے لفظوں میں تصوف، لہٰذا سر تا سر ذات، اس کی معرفت اور اس سے تقرّب و توسّل پر مرتکز، جس نے قیاساتِ عقلی اور دلائلِ منطق سے فائدہ تو اُٹھایا لیکن بالآخر یہ رائے قائم کی کہ جہاں تک ذاتِ الٰہیہ کا تعلق ہے علم اور عقل اس کے فہم میں قاصر، بلکہ ایک طرح کی رکاوٹ ہیں؛ یہ اس لیے کہ تصوّف کی بنیاد تمام تر واردات باطن پر تھی۔ یوں ان دونوں تحریکوں کا بنیادی فرق ہمارے سامنے آجاتا ہے، گو اس کے باوجود ان میں کئی ایک نقطہ ہائے اتصال بھی تھے، جو حکما اور صوفیۂ اسلام کے مطالعے میں اکثر ہمارے سامنے آتے رہتے ہیں۔ پھر ان دونوں تحریکوں کو اگر ایک طرف قدیم وثنی افکار، قدیم یونانی فلسفے اور یونانی فلسفے کے زیر اثر یہودی اور مسیحی عقائد سے (جن میں حکمتِ یونان کی آمیزش ہو رہی تھی) سابقہ پڑا تو دوسری جانب نوافلاطونی تصوّف اور ان نیم مذہبی، نیم فلسفیانہ تحریکوں سے بھی، جن میں طرح طرح کے عقلی اور غیر عقلی، بالفاظ دیگر متصوّفانہ خیالات اور واردات کے ساتھ ساتھ اسرار اور توہمات بھی خلط ملط ہو رہے تھے اور پھر اَور آگے چل کر زرتشتیت، ویدانت اور بدھ مت سے۔ بایں ہمہ یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ الٰہیاتِ اسلامیہ کی یہ تحریک ان سب آلائشوں سے پاک ہو کر نکلی اور بحیثیت مجموعی اس سے اسلامی تعلیمات کی بنیادی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آیا۔

اسلامی تصوّف اور الٰہیاتِ اسلامیہ کا مطالعہ ایک نہایت ہی اہم، نہایت ہی وسیع اور جداگانہ مضمون ہے، جس کی متعدّد شاخیں ہیں۔ پھر ہر شاخ کی نئی نئی اور کئی ایک اَور شاخیں، لہٰذا ہم یہاں ان مذاہب کی طرف صرف مختصر سا اشارہ کریں گے جنھیں اس سلسلے میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ ان میں باعتبارِ زمانہ مذہبِ اعتزال [رک بہ معتزلہ] کا نام سرِفہرست ہے، جس نے تھوڑے ہی دنوں میں ایک باقاعدہ عقلی تحریک کی شکل اختیار کر لی اور جس کا ظہور عہدِ بنوامیہ میں ان بحثوں کے دوران میں، بلکہ نتیجے کے طور پر، ہو گیا تھا جن کا تعلق بالخصوص جبر و قدر اور ذات و صفات کے مسائل سے تھا۔ معتزلہ نے اسلامی عقائد کی تشریح میں ہر پہلو سے ایک ایجابی روش اختیار کی اور یوں گویا ایک مکمل نظامِ فکر تیار کر لیا۔ انھوں نے اپنے لیے اصحابِ توحید و عدل کا تسمیہ اختیار کیا۔ اللہ تعالیٰ واحد اور لاشریک ہے اور اس کی وحدانیت اس امر کی متقاضی کہ بجز صفتِ قِدم کے ہم اس کی ذات سے کسی اَور صفت کو نسبت نہ دیں۔ صفات گویا عینِ ذات ہیں، غیرِ ذات نہیں، یعنی ذاتِ الٰہیہ کے ساتھ ہی قائم اور استوار ہیں۔ وہ گویا نفیِ صفات کے قائل تھے۔ انھیں رویتِ باری تعالیٰ سے بھی انکار تھا، اس بنا پر کہ ذاتِ الٰہیہ جہت، مکان، صورت، جسم، تحیّز، انتقال، تغیر اور تأثر سے بہمہ وجوہ مبرا و منزہ ہے۔ جبر و قدر کی بحث میں انھوں نے فرد کی اخلاقی ذمّے داری اور مسئولیت پر زور دیا۔ اللہ تعالیٰ ہر حال میں عادل ہے۔

دولتِ عباسیہ کا ظہور معتزلہ کا زمانۂ فروغ ہے، جو المأمون، الواثق اور المعتصم کے عہد میں انتہاے عروج کو پہنچ گیا، لیکن اس مذہب الٰہیات میں ایک بنیادی نقص تھا۔ انھوں نے اسلام کی حمایت میں منطق اور صرف منطق کا اس حد تک سہارا لیا کہ زندگی اور اس کے حقائق نظر انداز ہو گئے۔ یوں اسلام ان کے ہاتھوں ایک عقیدہ سا بن کر رہ گیا، بالفاظ دیگر منطقی تصوّرات کا ایک نظام (قب اقبال، کتاب مذکور، خطبۂ اوّل)۔ بنابریں یہ ایک قدرتی بات تھی کہ فقہا اور محدّثین ان کی اس روش سے بےتعلقی کا اظہار کرتے، بلکہ وہ اس کے خلاف احتجاج بھی کر چکے تھے۔ فقہا اور محدثین نے عقل کا رد تو نہیں کیا، لیکن وہ دیکھ رہے تھے کہ منطق اور فلسفے کے رائج الوقت منہاجات کے زیرِ اثر ذاتِ الٰہیہ کے بارے میں اسلامی تعلیمات کی جو تعبیر کی جا رہی ہے خطرے سے خالی نہیں؛ لہٰذا اُنھوں نے ذات و صفات کا مسئلہ ہو یا کوئی اَور بحث، اس سلسلے میں جو قدم اُٹھایا آزادانہ تھا اور غیر اسلامی افکار و تصورات کے برعکس قرآن مجید کے حوالے سے غور کیا۔ ان کی روش پیشتر تنقیدی تھی، مگر اس میں بھی ایک مثبت عقلی تحریک کے اجزا موجود ہیں، مثلاً صفات کی بحث میں جب امام احمد بن حنبلؒ یہ کہتے ہیں کہ ہمارا عقیدہ ذاتِ الٰہیہ کے بارے میں یہ نہیں کہ اللہ نُورٌ یا اللہ وعِلْمٌ، بلکہ اللہ نُورہٗ اور اللہ بِعِلْمِہٖ؛ تو یہ صفات کی ایک ایسی توجیہ ہے جس کی فلسفیانہ قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا جا سکتا (دیکھیے محمد حنیف ندوی: عقلیات ابن تیمیہ، لاہور ۱۹۶۷ء) لیکن پھر جس طرح ہر عقلی تحریک کی ایک انتہا ہے لہٰذا اعتزال کے خلاف بھی ایک عقلی ردِّعمل شروع ہوا، جس کی ایک بہت بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ یونانیت کا وہ سحر جو شروع شروع کی صدیوں میں عالم اسلام میں پھیل گیا تھا اب اس کے خاتمے کے دن قریب تھے، لہٰذا معتزلہ ہی کے اندر امام ابوالحسن الاشعری [رک بآن] پیدا ہوے اور امام موصوف ہی نے بالآخر مذہب اعتزال سے علی الاعلان علیحدگی اختیار کرتے ہوے الٰہیاتِ اسلامیہ کے ایک نئے مذہب کی طرح ڈالی۔ ہمارا مطلب ہے مذہب اشاعرہ [رک بآن] سے۔ انھوں نے معتزلہ کے خلاف صفات کو عینِ ذات نہیں مانا، یعنی بجاے ان کی نفی کے ان کے جداگانہ تشخّص پر اصرار کیا۔ معتزلہ کو رویتِ باری تعالیٰ سے انکار تھا، کیونکہ اس سے ذاتِ الٰہیہ کی تجسیم لازم آتی ہے۔ اشاعرہ نے اس باب میں یہ موقف اختیار کیا کہ اس امر کا تعلّق چونکہ احوالِ قیامت سے ہے لہٰذا ہمیں اس کا اقرار کر لینا چاہیے۔ رہا اعمال کا مسئلہ کہ ان کا خالق کون ہے؟ انسان یا خود اللہ تعالیٰ؟ اور جس میں معتزلہ کی راے جبریہ [رک بآن] و قدریہ [رک بآن] کے مقابلے میں یہ تھی کہ انسان بقدرِ استطاعت اپنے اعمال کا آپ ذمے دار ہے، گویا ایک معنوں میں اپنے اعمال کا آپ خالق۔ اشاعرہ نے اس کے برعکس کسب [رک بآن] کا نظریہ قائم کیا، جس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ اعمال کی خالق تو اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے البتہ انسان میں کسب و استطاعت کی صلاحیتیں موجود ہیں تاکہ وہ حسبِ ارادہ جیسا

چاہے قدم اُٹھا سکے۔ یہ گویا جبر ہی کی ایک ترمیم شدہ صورت تھی، جیسے معتزلہ کا عقیدہ قدریہ کے نظریے کی ترمیم۔

اشاعرہ کا روے سخن چونکہ ایک مخصوص گروہ، یعنی عقلیّینِ اسلام، سے تھا لہٰذا وہ انھیں کے حربوں سے ان کے دلائل کی تردید کر رہے تھے، جس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ انھیں شاید عقل کا رد منظور ہے۔ اشاعرہ عقل کے خلاف ہرگز نہیں تھے۔ انھیں دراصل اس عقلیت کی تردید منظور تھی جو حکمتِ یونان کے زیر اثر عالمِ اسلام میں در آئی تھی؛ لہٰذا وہ منطقِ یونانی کا رد منطق ہی سے کرتے رہے۔ انھوں نے یونانیت کے خلاف جس کامیابی اور خوبی سے احتجاج کیا اس کا اعتراف اہلِ مغرب کو بھی ہے (دیکھیے مثلاً میکڈونلڈ: *Development of Muslim Theology...*)۔ وہ چاہتے تھے کہ عقلیّینِ اسلام کی فرسودہ خیالی میں فکر و نظر کی تازگی پیدا کریں۔ اشاعرہ کا سرمایۂ فکر الٰہیات اسلامیہ کے احیا میں اب بھی ایک حد تک بنیاد کا کام دے سکتا ہے۔ حیِ فرد، جواہر اور زمان و مکان کے بارے میں انھوں نے جو نظریات قائم کیے آج بھی قدر و قیمت سے خالی نہیں بلکہ ضرورت ہے کہ مفکرین اسلام ان کی طرف ازسرِنو توجّہ کریں (قبؔ اقبال: *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، خطبۂ سوم)۔

امام ابوالحسن الاشعری ہی کے زمانے میں امام ابومنصور محمد بن محمد بن محمود الماتریدی نے ماوراء النہر میں مذہب ماتریدی [رکؔ بآن] کی بنیاد ڈالی۔ انھوں نے بھی اللہ کے تصوّر کو مرکزی حیثیت دی اور مسائل متنازع فیہ میں اپنے خیالات کا اظہار بحث و جدال سے ہٹتے ہوے کیا۔ مناسب ہوگا یہاں اس اختلاف کے بارے میں بھی مختصراً اشارہ کر دیا جائے جو ماتریدیہ کو اشاعرہ سے تھا، مثلاً ذات و صفات کی بحث میں کہ انھوں نے صفات کی نفی کی نہ اثبات، یعنی انھیں عینِ ذات مانا نہ غیر ذات۔ ماتریدیہ کے نزدیک صفات ان معنوں میں عینِ ذات نہیں ہیں کہ ذات سے باہر اُن کا کوئی وجود نہیں کہ انھیں استقلال اور انفرادیت حاصل ہے۔ پھر اس بحث میں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کیا معلل بالحکمت ہیں (یہ بحث معتزلہ اور اشاعرہ میں مدتوں جاری رہی) انھوں نے یہ راے قائم کی کہ یہ افعال معلل بالحکمت تو ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی حکمت اس کے ارادے سے متصادم نہیں۔

یہاں اس امر کی طرف اشارہ کر دینا بھی ضروری ہے کہ الٰہیاتِ اسلامیہ اور اس کے مختلف مذاہب کے ظہور اور نشوونما کے بارے میں مستشرقین کا نظریہ ناقابلِ قبول ہے، کچھ اس لیے کہ روحِ اسلام کے بارے میں ان کا علم عموماً سطحی ہے اور کچھ اس لیے کہ ان کا مطالعہ پیشتر جانب دارانہ ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک الٰہیاتِ اسلامیہ بالفاظ دیگر کلام کا مفہوم وہی ہے جو مسیحی علمِ کلام، یعنی مسیحی عقائد کے یونانی فلسفے سے تطبیق کا اور جس کے لیے انگریزی زبان میں سکولاسٹسزم (Scholasticism) کی اصطلاح وضع ہوئی، حالانکہ عالمِ اسلام میں کلام عبارت ہے فلسفۂ مذہب، یعنی مذہب کی عقلی اساسات کی جستجو سے (قبؔ اقبال: کتاب مذکور، خطبہ اوّل) نہ کہ اسلامی عقائد کی تطبیق کسی مخصوص مذہبِ فلسفہ سے۔ ثانیاً انھوں نے اس کے نشوونما کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے، یعنی معتزلہ اور اشاعرہ میں۔ معتزلہ کا شمار تو وہ عقلیّین یعنی ان لوگوں میں کرتے ہیں جنھوں نے عقل کو نقل پر ترجیح دی اور اشاعرہ کا راسخ العقیدہ (Orthodox) مسلمانوں میں۔ Orthodoxy کی اصطلاح (جس کے معنی راسخ فی العقیدہ ہونا ہے) خالصۃً مسیحی ہے اور اس کا مطلب ہے ان عقائد کی پیروی جن کی تعلیم کسی خاص کلیسا یعنی پیشوایانِ مذہب کی طرف سے دی جائے۔ اسلام میں نہ تو کلیسا کا وجود ہے نہ مذہبی پیشوائی کا، لہٰذا مسیحی دنیا ان اصطلاحوں کو جن معنوں میں استعمال کرتی ہے ان کا اطلاق الٰہیین اسلام پر نہیں ہوتا۔ مستشرقین یہ سمجھتے ہیں کہ معتزلہ ہر امر کا فیصلہ عقل کے حوالے سے کرتے تھے اور اشاعرہ ان کے برعکس متشدّد مسلمان تھے جن کا ظہور بھی راسخ فی العقیدہ ہونے کی بنا پر ہوا۔ گویا ان کے نزدیک یہ مذہبی عقائد میں تقلید و تشدّد کا ردِّعمل تھا عقلیت اور آزادی کے خلاف، جس سے عالمِ اسلام کے ذہنی انحطاط کا آغاز ہوا۔ یہ راے غلط ہے۔ جسے وہ راسخ الاعتقادی (Orthodoxy) سے تعبیر کرتے ہیں وہ اپنی جگہ پر ایک عقلی موقف تھا، عقیدہ پرستی نہ تھی، جیسا کہ مغرب میں اس کا مفہوم ہے۔

الٰہیین کی طرح حکماے اسلام کے غور و فکر کا مرکزی نقطہ بھی ذاتِ الٰہیہ تھی۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے الکِندی [رکؔ بآن] کی شخصیت ہمارے سامنے آتی ہے۔ پھر الفارابی [رکؔ بآن] اور ابن سینا [رکؔ بآن] کی۔ اندلس میں ابن باجہ [رکؔ بآن] اور ابن طفیل [رکؔ بآن] کے بعد ابن رشد [رکؔ بآن] آخری مسلمان فلسفی تھا جس پر عالم اسلام کی اس فلسفیانہ تحریک کا خاتمہ ہو گیا جس کی ابتدا زیادہ تر فلسفۂ یونان کے زیر اثر ہوئی، مگر جس سے مقصود یہ تھا کہ ماضی کے جملہ فلسفیانہ تصوّرات کے اختلاف سے ایک جدید فلسفیانہ روایت منضبط ہو جائے۔ انھوں نے فکر اور منطق کے سہارے ذات باری تعالیٰ کے اثبات پر عقلی دلائل قائم کیے۔ اس میں انھیں کوئی دقّت پیش نہیں آئی، اس لیے کہ مسیحی مفکرین کے مقابلے میں، جو عقیدہ پرستی (Dogmatism) پر مجبور تھے، حکماے اسلام نے جب اسلامی عقائد کا رخ کیا تو دیکھا کہ ان کی حیثیت بجاے خود عقلی قضایا کی ہے؛ لہٰذا ان کے لیے عقل اور ایمان کی ہم آہنگی کا کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوا۔ چنانچہ ابن رشد کی راے تھی کہ عقل ایمان کی ضد نہیں بلکہ یہ دراصل ایک ہی صداقت ہے جس کا اظہار دو بظاہر مختلف صورتوں میں ہوتا ہے۔ عقائد اور افکار کا یہی اشتراک تھا جس کے باعث حکماے اسلام نے جہاں اس سرچشمۂ علم کو بھی نظر انداز نہیں کیا جسے فلسفیانہ اصطلاح میں وجدان (intuition) سے تعبیر کیا جاتا ہے وہاں ان کے ہاں متصوّفانہ رجحانات بھی ملتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے الفارابی ایک صوفی کی سی زندگی بسر کرتا تھا اور یہ ابن سینا کا ذوقِ تصوّف تھا جو اسے مشہور صوفی بایزید بسطامیؒ کے پاس لے گیا۔ یہاں اخوان الصفا [رکؔ بآن] کا تذکرہ بھی ضروری ہے کیونکہ ان کے رسائل میں فلسفہ اور مذہب، اخلاق اور سیاست سب باہم مربوط ہیں۔ خیال یہ ہے کہ اسمٰعیلیہ [رکؔ بآن] نے آگے چل کر مسائلِ الٰہیات کو جو شکل دی اس کا سلسلہ انھیں رسائل سے مل جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں حکمت الاشراق کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، جس میں شیخ مقتول شہاب الدین السہروردی نے

اشراق، یعنی ذہن انسانی کی اس استعداد کی بنا پر جس سے حقیقت براہِ راست جلوہ نما ہو جاتی ہے حقیقت مطلقہ کو نور ٹھیرایا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے فکر کی بنیاد آیۂ نور (۲۴ [اَلنُّور]:۳۵) پر تھی، لیکن جس میں عہد ماضی کی تاریخی اور غیر تاریخی شخصیتوں سے لے کر حکمائے یونان و ایران تک کے مذہبی تصوّرات سے بھی فائدہ اٹھایا گیا۔

خالص تصوّف کی طرف آیئے تو اللہ تعالیٰ کی ہستی میں یقینِ کامل، اس کی معرفت اور اس سے تقرّب کی آرزو میں زندگی کا جو مسلک قائم ہوا اس میں اللہ تعالیٰ کی محبت، اس کی مخلوق کے احترام اور خیر خواہی کے ساتھ ساتھ تزکیۂ عمل اور صفاے باطن کے لیے مسلسل جد و جہد، زہد اور پاکیزگی، ریاضت اور عبادت پر بالخصوص زور دیا گیا۔ خیال یہ تھا کہ ذاتِ الٰہیہ کے اثبات اور اس کی معرفت کا راستہ علم اور عقل کے بجاے صوفیانہ واردات و مشاہدات کی بدولت طے ہوتا ہے۔ بایں ہمہ صوفیہ نے اس باب میں جس وجدانی اور جذباتی منہاج پر قدم اُٹھایا وہ قیاسات منطق اور مجرد فکر سے بھی خالی نہیں رہا، بلکہ اکثر و بیشتر دونوں کے ڈانڈے آپس میں مل گئے۔ مثال کے طور پر اَلجیلی ہے، جس نے انسانِ کامل کی بحث میں غیر معمولی فلسفیانہ دقّتِ نظر کا اظہار کیا ہے۔ پھر ابن العربی [رک بآن] ہیں، جو فلسفی بھی تھے اور صوفی بھی۔ دراصل اسلامی فلسفے کا ایک بڑا اور اہم حصّہ ہمیں صوفیہ کی تحریروں میں ملے گا۔ یہ دوسری بات ہے کہ تصوّف نے اصولاً وجدان کے مقابلے میں فکر اور وارداتِ باطن کے مقابلے میں محسوسات و مدرکات کو بے نتیجہ ٹھیرایا۔ دراصل تصوّف کے لیے ناممکن تھا کہ ذاتِ الٰہیہ کے خالی خولی تصوّر پر اکتفا کرے۔ وہ اس سے تقرّب و توسّل کا آرزومند تھا۔ تصوّف کی دنیا شخصیت کی دنیا تھی، ذاتِ الٰہیہ سے ربط و ضبط، اس سے اتحاد اور اس کی ہستی میں اپنی ہستی کھو دینے کی۔ یوں جن خیالات اور جذبات کو تحریک ہوئی وہ عقلی اور صوفیانہ دونوں لحاظ سے نظریۂ وحدۃ الوجود [رک بآن] میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی، جسے عام طور پر ابن العربی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے وجود اور ہستی صرف اللہ کی ہے، باقی سب اس کا ظہور و تمثل، جس کا مطلب یہ ہے کہ موجوداتِ عالم بطور اعیانِ ثابتہ پہلے ہی سے علم الٰہی میں موجود تھے۔ پھر اگرچہ وحدۃ الوجود کے اس تصوّر میں نسخ و فسخ اور حلولِ ذات کی تو کوئی جگہ نہیں تھی، لیکن اس نظریے کی تعبیر چونکہ اس رنگ میں بھی کی جاسکتی تھی اور اس لیے خطرہ تھا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کو ہر شے کا عین ٹھیرایا جائے تا آنکہ خالق و مخلوق میں کوئی فرق باقی نہ رہے اور انسان فنا فی الذات کی کوشش میں خود اپنی ہستی، یعنی 'اِنیت' تک کی نفی کر دے، لہٰذا اس نظریے کے خلاف بھی ایک رَدِّعمل شروع ہوا، اس لیے کہ وحدت الوجود میں اس انتہا پسندی کا نتیجہ یہ بھی ہوسکتا تھا کہ اسلامی تصوّف میں اور ویدانت اور نروان میں کوئی فرق باقی نہ رہتا، چنانچہ ہم اس تحریک سے بے خبر نہیں جس کے لیے عجمی تصوف کی اصطلاح وضع کی گئی اور جس کے مقابلے کے لیے ضروری تھا کہ ذاتِ الٰہیہ کی ورائیت پر زور دیا جائے تا کہ عبد و معبود کا امتیاز قائم رہے۔ اس رَدِّعمل کی ابتدا اگرچہ ابن العربی ہی کے زمانے میں ہو چکی تھی، لیکن اس نے ایک باقاعدہ نظریے کی شکل بہت آگے چل کر اختیار کی۔ ہمارا اشارہ نظریہ وحدۃ الشہود کی طرف ہے، جس کے سب سے پُرزور داعی حضرت مجدّد الف ثانیؒ [رک بہ احمد، شیخ سرہندی] تھے۔ وحدۃ الشہود سے یہ سمجھانا مقصود تھا کہ ذاتِ الٰہیہ ہر شے کا عین نہیں، اور عالم مشہود اسی کا پرتو ذات ہے گو وہ خود اس سے وراء الورا ہے۔

الٰہیاتِ اسلامیہ کی تاریخ کے اس مجمل سے خاکے میں ہم الغزالی [رک بآن]، الشہرستانی [رک بآن]، ابن حزم [رک بآن] اور ابن تیمیہ [رک بآن] کا ذکر کیے بغیر نہیں رہ سکتے، گو چند نہایت ہی محدود اور مختصر الفاظ میں۔ کتاب الفِصَل فی المِلل والأھواء والنِحَل میں ابن حزم کا منہاج سرتاسر علمی اور تنقیدی ہے۔ اس شہرۂ آفاق تصنیف میں مذاہب اسلامیہ اور مذاہب اسلامیہ کے سلسلے میں مذہب اور فلسفے سے بڑی عالمانہ بحث کی گئی ہے، جس سے مصنّف کی دقّتِ نظر اور گہرے غور و فکر کا پتا چلتا ہے۔ الشہرستانی کی الملل و النحل کا درجہ بھی بڑا بلند ہے۔ اگرچہ ابن حزم ایک آزاد خیال مفکر اور الشہرستانی مذہبًا اشعری، تاہم دونوں کو عقلیت (Rationalism) کی تردید منظور تھی تا کہ زندگی کے حقائق مجرد فکر کی نذر نہ ہو جائیں۔ ان کے بعد امام ابن تیمیہؒ آتے ہیں جن کا زمانہ زوالِ بغداد سے مؤخّر ہے، لہٰذا الٰہیاتِ اسلامیہ کا پورا نشوونما ان کے سامنے تھا۔ انھوں نے اسلامی الٰہیات پر جس طرح نظر ڈالی اور جو نتائج مرتّب کیے (دیکھیے مادّۂ ابن تیمیہ) ان سے مغرب نے بھی گہرا اثر قبول کیا۔ بعینہٖ امام غزالی ہیں جنھوں نے اپنی متعدّد تصانیف (بالخصوص احیاء اور تھافت) میں مذاہبِ فلسفہ کا جائزہ بہ نگاہِ تنقید و تفحص لیا اور ایک ایسے منہاج فکر کی بنیاد رکھی جس نے آگے چل کر فلسفۂ حاضر کے سنگ بنیاد کا کام دیا۔ بقول سارٹن (Sarton) (ج ۱، بذیلِ مادّۂ الغزالی) اسلامی علم کلام ان کے فکر میں معراج کمال کو پہنچ گیا اور یہودی اور مسیحی علمِ کلام انھیں کے خیالات کی صدائے بازگشت ہے۔ پھر ابن خلدون ہے۔ اس نابغۂ علم و حکمت نے مقدّمہ میں ابتدا سے لے کر اپنے زمانے تک عالم اسلام کی ذہنی تاریخ کا نہایت مدلّل اور پُراز معلومات خاکہ خالص علمی انداز میں قلم بند کیا اور اس کے افکار آج کے قاری کے لیے بھی قابل توجہ ہیں۔

عالم اسلام کے دورِ انحطاط میں بھی فلسفہ ہو یا الٰہیات مسلمانوں کی ذہنی سرگرمیوں کا سلسلہ بالکل منقطع نہیں ہوا۔ ملّا صدرا اور ملّا باقر داماد کا شمار متأخّرین میں ہوتا ہے۔ انھوں نے بھی متقدّمین کی طرح ان مسائل پر قلم اُٹھایا جو فلسفہ و حکمت اور الٰہیات میں پیدا ہو چکے تھے۔ ان سے کچھ اَور آگے بڑھیے تو اس سلسلے میں شاہ ولی اللہؒ دہلوی [رک بآن] کا نام بالخصوص قابلِ ذکر ہے۔ شاہ صاحب نے حُجَّۃُ اللّٰہِ الْبَالِغَۃِ، نیز الٰہیات اور تصوف میں اپنی متعدد تصانیف میں مسائل کلام سے ایک نئے انداز میں بحث کی۔ ان کا خیال تھا کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے نظریوں میں اصولاً کوئی فرق نہیں اور اس لیے دونوں کی تطبیق ممکن ہے۔ شاہ صاحب کا تعلق اٹھارھویں صدی عیسوی سے ہے اور یہ وہ زمانہ ہے جس میں اقوامِ مغرب یا

دوسرے لفظوں میں مسیحی دنیا نے عالمِ اسلام پر تسلط قائم کرنا شروع کیا مغرب کے سیاسی غلبے سے کہیں زیادہ خطرناک وہ ذہنی تحریک تھی جس نے طرح طرح سے اسلام کو ہدفِ اعتراض بنایا، جو آج بھی جاری ہے اور جس سے خود مسلمانوں نے بھی نہایت درجہ غلط اور گم راہ کن اثرات قبول کیے؛ لیکن اس تحریک کے خلاف بھی جلد ہی ایک ردِّعمل شروع ہو گیا جو اقبال [رحمہ اللہ] کے فکر اور شاعری میں اپنی انتہا کو پہنچا۔ اقبال نے مشرق و مغرب کے افکار و خیالات، علمی اور مذہبی، سیاسی اور اجتماعی احوال، داعیات و رجحانات کا جائزہ لیتے ہوے تقریباً ہر اس مسئلے سے بحث کی جو بنیادی طور پر الٰہیات میں اٹھایا جاسکتا ہے۔ اقبال کی رائے تھی کہ الٰہیاتِ اسلامیہ کے مختلف مذاہب، حکماے اسلام، فقہا و صوفیہ اور محدّثین و مفسّرین کی علمی اور فکری کاوشوں میں وہ سب عناصر موجود ہیں جن کی بنا پر ایک جدید مذہبِ الٰہیات، بلکہ فلسفۂ مذہب کی عمارت خالص اسلامی اساسات پر تعمیر کی جاسکتی ہے۔ جہاں تک ذاتِ الٰہیہ کا تعلق ہے اقبال کی رائے تھی کہ ہمیں اس کا تصوّر بطور ایک فرد یا مطلق 'انا' کے کرنا چاہیے۔ اقبال کی رائے کو سمجھنے کے لیے علماے لغت کے اس خیال کو مدنظر رکھ لینا مفید ہوگا کہ اللہ اسمِ ذات ہے، عَلَم ہے اور جامد للفرد۔ اقبال نے اپنی فلسفیانہ کاوشوں میں ایک طرح سے ابن حزم اور ابن تیمیہ کی پیروی کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ہم حقیقت کی تاویل اپنے افکار و خیالات کے ماتحت نہ کریں (قب اقبال: مکتوبات، مطبوعۂ اقبال اکیڈمی، کراچی، بحث آیۂ نور، بہ امداد اشاریہ)۔

اقبال سے ہمارا ذہن عالمِ اسلام کی صوفیانہ اور فلسفیانہ شاعری کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔ المعری [رحمہ اللہ] کا نقطۂ نظر خالصًا عقلی ہے۔ حافظ [رحمہ اللہ] اور ابن الفارض [رحمہ اللہ] نے وحدۃ الوجود کی ترجمانی کی۔ ان کے علاوہ کتنے شاعر تھے جنھوں نے تصوف کو اپنا موضوع بنایا، مثلاً عطار، سنائی، ملّا جامی حتّٰی کہ بیدل اور غالب، لیکن ان سب میں مولانا جلال الدین رومی [رحمہ اللہ] کا نقطۂ نظر بالخصوص قابلِ توجہ ہے۔ انھوں نے ذاتِ الٰہیہ، عالمِ انسانی اور عالمِ کائنات سے اس کے تعلق کو جس انداز میں پیش کیا اور کلام و الٰہیات کے بعض بنیادی مسائل، مثلاً جبر و قدر کی تشریح جس طرح کی وہ ان کے اجتہادِ فکر کا ناقابلِ انکار ثبوت ہے اور جس سے ناممکن ہے فلسفہ و تصوف کی دنیا قطع نظر کرسکے۔

حاصل کلام یہ کہ عالمِ اسلام نے ذاتِ الٰہیہ کے فہم و ادراک میں طرح طرح سے قدم اٹھایا— از روے عقائد، از روے علم، از روے عقل، اور از روے فکر و وجدان— جس میں قرآن مجید کے علاوہ ارشاداتِ رسول صلّی اللہ علیہ وسلّم، آپ کا اسوۂ حسنہ اور طریقِ تعلیم و تربیت بھی مسلمانوں کے سامنے تھا، لہٰذا آیات قرآنی کی تفسیر اور احادیث نبوی کی تشریح و توضیح ہونے لگی۔ مفسّرین و محدّثین اور فقہا نے اپنے اپنے رنگ میں ذاتِ الٰہیہ سے بحث کی۔ الٰہیات کے متعدّد مذاہب وجود میں آئے اور دلائل و براہین کی عمارت تیار ہونے لگی۔ یہ ہوا تو حکما اور صوفیہ بھی اس میدان میں دوسروں سے پیچھے نہیں رہے۔ ان کے برعکس صوفیہ نے مجردِ فکر اور ظنّ و قیاس کے بجاے داخل اور باطن کی دنیا کا رخ کیا اور اس طرح جو نتائج قائم ہوے ان کی تصدیق و تثبیت کے لیے احوال و واردات اور مشاہداتِ روحانی پر زور دیا۔ یہاں ان سیاسی اور اجتماعی حوادث کو بھی پیش نظر رکھ لینا ضروری ہے جن سے امت رفتہ رفتہ متعدد فرقوں میں بٹ گئی۔ فرقہ بندی کا تقاضا تھا کہ ہر فرقہ اپنے اپنے عقائد وضع کرتا اور اس کا جواز منقول و معقول میں ڈھونڈتا، علاوہ ازیں کتنے غیر ضروری مسائل تھے جو مختلف ادوار میں بسبب ان کی ذہنی فضا اور مذہبی احوال کے پیدا ہوتے رہے، مثلاً جہم بن صفوان [رحمہ اللہ] نے جبر و قدر کی بحث اٹھائی تو اس کا ایک پہلو سیاسی بھی تھا۔ بعینہٖ ذات و صفات کا مسئلہ منطق یونانی کی غلط اندیشی سے متشکل ہوا۔ کیونکہ اس کا تقاضا تھا کہ ذات اور صفات میں فرق کیا جائے۔ یوں ذاتِ الٰہیہ کے بارے میں تشبیہ و تجسیم اور تعطیل و تجزیہ سے لے کر تنزیہ تک جو سلسلۂ نزاع و جدال شروع ہوا اس سے ایک کے بعد دوسرے مذہبِ الٰہیات کا ظہور ہوا— بسا اوقات کسی ایک مسئلے یا اس میں جزوی اور فروعی اختلاف کی بدولت— حتّٰی کہ ان کی تعداد اس حد تک بڑھتی چلی گئی کہ یہاں ان کا شمار بھی ناممکن، بلکہ غیر مناسب اور لاحاصل ہے (ان مذاہب اور فرقوں کے عقائد اور خیالات کے لیے دیکھیے الگ الگ مقالات بذیلِ مادّہ)۔

البتہ اس حقیقت کو ہمیشہ مدِّنظر رکھنا چاہیے کہ اسلامی فرقوں کے مخصوص عقائد ہوں یا افکارِ فلسفہ یا متکلّمین اور صوفیہ کے نظریے، جہاں تک ذاتِ باری تعالٰی کا تعلق ہے ان میں بنیادی لحاظ سے کوئی اختلاف نہیں، اختلاف ہے تو فروعی، جزئیات و تفاصیل یا اظہارِ خیال اور اداے مطلب کا۔ رہے ملاحدہ سو ان کی بات اَور ہے۔ نہ ان کے عقائد اور تصوّرات کی کوئی اہمیت ہے، نہ عالمِ اسلام یا عالمِ اسلامی سے باہر انھیں کوئی اہمیت دی گئی؛ اس لیے کہ وہ نتیجہ ہیں اس اختلالِ دماغ کا جو ظہورِ اسلام پر طرح طرح کے سیاسی، معاشی اور اجتماعی عوامل سے رونما ہوا۔ یہ صرف عقائد اور تصوّرات ہی نہیں تھے بلکہ قدیم تہذیب و تمدن کی ساری دنیا تھی جو اسلام سے دب رہی تھی؛ لہٰذا ملاحدہ اور زنادقہ کی کوشش تھی کہ انھیں اس کشمکش میں کوئی ایسی راہِ فرار مل جائے جس کی بدولت وہ اپنی قدیم روش پر قائم رہ سکیں۔ ان کے خیالات اور عقائد کا مطالعہ باعتبارِ تاریخ تو بیشک دل چسپی سے خالی نہیں، لیکن از روے علم و حکمت غیر اہمّ ہے۔

**مآخذ:** قرآن مجید کے علاوہ دیکھیے بنیادی کتب حدیث، فقہ و تفسیر، لغت، الٰہیات اور فلسفہ و حکمت نیز (۱) ابن حَزم: کتَابُ الفِصَل فِي المِلَلِ وَ الْاَهوَاءِ والنِّحَل، مطبعۃ الادبیۃ، ۱۳۲۰ھ؛ (۲) الشَّہرستَانِی: اَلْمِلَل وَ النِّحَل؛ (۳) ابن خَلْدُون: مُقَدَّمة، طبع لجنۃ البیان العربی، قاہرہ ۱۳۷۶ھ؛ (۴) عَقَّاد مُحَمُّود: اللّٰہ، مطبوعۂ دار المعارف، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ (۵) Iqbal: *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، لاہور ۱۹۶۰ء، اردو ترجمہ بعنوان تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، از سیّد نذیر نیازی، مطبوعۂ بزم اقبال، ۱۹۵۸ء؛ (۶) مولانا ے روم: مثنوی؛ (۷) تلمذ حسین: مرآۃ المثنوی، اعظم سٹیم پریس، حیدر آباد (دکن) ۱۳۵۲ھ؛ (۸) خلیفہ عبد الحکیم: حکمت رومی، مطبوعۂ مجلس ثقافت اسلامیہ، لاہور؛ (۹) بوسانی: مقالہ رومی، بزبان انگریزی،

مطبوعۂ اقبال، مجلۂ بزم اقبال، لاہور جنوری ۱۹۶۵ء؛ (۱۰) اقبال: حرف اقبال، مجموعۂ خطبات وغیرہ، مرتبۂ شاملو، المنار اکادمی، لاہور ۱۹۴۵ء، بالخصوص مقدمۂ اسرار خودی؛ (۱۱) ابوزہرہ: مذاہب الاِسلامی، قاہرہ؛ (۱۲) آ، لائڈن، طبع اوّل وطبع ثانی، بذیل مادّہ؛ (۱۳) آ، عربی، بذیل مادّہ؛ (۱۴) اقبال: مکتوبات، اقبال اکیڈمی، کراچی ۱۹۵۷ء؛ (۱۵) شبلی: الکلام، نامی پریس، کان پور ۱۹۰۴ء؛ (۱۶) شبلی: علم الکلام، مطبع احمدی، علی گڑھ؛ (۱۷) سیّد سلیمان: ارض القرآن، مطبوعۂ دارالمصنّفین، اعظم گڑھ؛ (۱۸) مُعَلَّقَات السَّبع، معلقۂ زُہَیر؛ (۱۹) المہائمی: تَبصیر الرَّحمٰن، مصر؛ (۲۰) سیّد رشید رضا: تفسیر الْمَنَار، مطبعۃ المنار، قاہرہ؛ (۲۱) اقبال: زبور عجم، بالخصوص ''گلشن رازجدید''؛ (۲۲) لسان، مطبعۃ المنیریۃ، مصر ۱۳۰۱ھ؛ (۲۳) الرازی: مَفَاتِیحُ الْغَیب، مطبعۃ العامرۃ الشرفیۃ، ۱۳۰۸ھ؛ (۲۴) الغزالی: تَہَافُتُ الفَلَاسِفَۃ، دارالمعارف، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۲۵) وہی مصنّف: مِشْکوٰۃُ الْاَنْوَار، قلمی نسخہ، کتب خانۂ جامعۂ پنجاب، لاہور؛ (۲۶) وہی مصنّف: احیاء العُلُوم الدِّیْن، طبع نول کشور، لکھنؤ ۱۳۰۸ھ؛ (۲۷) T. G. de Boer: *Geschichte der Philosophie in Islam*، Stuttgart ۱۹۰۱ء؛ (۲۸) D. B. Macdonald: *Development of Muslim Theology* ....، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۲۹) O' Leary: *Arabic thought & its place in History*، لنڈن ۱۹۵۸ء؛ (۳۰) ابوالکلام: ترجمان القرآن، مکتبۂ سعید، ناظم آباد، کراچی؛ (۳۱) Lane-Poole: *Studies in a Mosque*، لنڈن ۱۸۹۳ء؛ (۳۲) H. Steiner: *Die Mu'tazaliten oder Die Freidenkers im Islam*، لائپزگ ۱۸۶۵ء؛ (۳۳) Otto Harrosowitz: *A History of Muslim Philosophy*، طبع Otto Harrosowitz، Wiesbaden، ۱۹۶۲-۱۹۶۷ء؛ (۳۴) Harrosowitz: *History of Muslim Philosophy*، ۱۹۶۳ء؛ (۳۵) مجدد الف ثانی: مکتوبات، اردو ترجمہ بعنوان گنجینۂ انوار رحمانی، مطبع اسلامیہ، لاہور ۱۳۳۰ھ؛ (۳۶) شاہ ولی اللہ: حُجَّۃ اللّٰہ الْبَالِغَۃ، اردو ترجمہ از عبیداللہ سندھی، مکتبۂ بیت الحکمت، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۳۷) وہی مصنّف: فیُوض الحَرَمَیْن، اردو ترجمہ، سندھ ساگر اکادمی، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۳۸) وہی مصنّف: ہَمَعَات، اردو ترجمہ سندھ ساگر اکادمی، لاہور ۱۹۴۶ء؛ (۳۹) وہی مصنّف: اَلْقَولُ الْجَمِیْل، اردو ترجمہ، سندھ ساگر اکادمی، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۴۰) P. K. Hitti: *History of the Arabs*، لنڈن ۱۹۴۰ء؛ (۴۱) Amir Ali: *Spirit of Islam*، لنڈن ۱۹۶۱ء؛ (۴۲) Amir Ali: *Short History of Saracens*، لنڈن ۱۹۲۷ء؛ (۴۳) F. Schuon: *Understanding Islam*، پیرس ۱۹۶۱ء؛ (۴۴) T. W. Arnold: *The Mutozela*، لائپزگ ۱۹۵۲ء؛ (۴۵) M. Iqbal: *Development of Meta-physics in Persia*، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۴۶) E. Renan: *Averroes et l' Averroïsme*، پیرس ۱۸۶۱ء؛ (۴۷) Von Kremer: *Über die Philosophiche Gedichte der Abul Ala Ma'rry*، وی انا ۱۸۸۳ء؛ (۴۸) Carra de Vaux: *Avicenna*، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۴۹) الخیاط: اَلِانْتِصَار، مطبعۃ دارالکتب المصریہ، قاہرہ ۱۳۴۴ھ؛ (۵۰) الاشعری: مَقَالَات الاِسلَامِیّین، دولت مطبعہ سی، استانبول ۱۹۲۸ء؛ (۵۱) الباقلانی: کِتَاب التَّمہِید، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۵۲) عبدالقاہر البغدادی: اُصُول الدِّیْن، استانبول ۱۹۲۸ء؛ (۵۳) اَلشَّہرستانی: نِہَایۃ الاقْدام، طبع الفرڈ غیوم، ۱۹۳۱ء؛ (۵۴) اَلبَیْضاوی: طَوَالِع الاَنْوَار، مطبعۃ الخیریہ، ۱۳۲۳ھ؛ (۵۵) M. Patter: *Ahmad bin Hambal and the Mihna*، لنڈن ۱۸۹۷ء؛ (۵۶) Fdr. Dietrici: *Die Philosophie der Araber ...aus der Schriften der Lauteren Brüder Lerausgegeben*، برلن ۱۸۶۱-۱۸۷۹ء؛ (۵۷) W. Spitta: *Zur Geschichte abu l' Hasan al Ashari*، لائپزگ ۱۸۷۱ء؛ (۵۸) M. Schreiner: *Zur Geschichte des Asharithums*، لائڈن ۱۸۹۱ء؛ (۵۹) M. Horten: *Die Philoso-phichen Ansichten von Razi und Tusi*، بون ۱۹۱۲ء؛ (۶۰) J. Wensinck: *Les Preuves de l' existence de Dieu dans la théologie musulmane*، Acad. of Amsterdam، ۱۹۳۶ء؛ (۶۱) S. Pines: *Baiträge zur Islamichen Atomenlehre*، برلن ۱۹۳۶ء؛ (۶۲) O. Pretzi: *Die ferühislamische Attributenlehre*، ۱۹۴۰ء؛ (۶۳) S. de Beaurecueil: *Ghazzālī et saint Thomas d' Aquin*، در *BIFAO*، ۱۹۴۷ء، ص ۲۲۹-۲۳۷؛ (۶۴) ابن مسکویہ: الفوز الاصغر، مطبعۃ السعادۃ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۶۵) اَلنَّسَفی: عمدۃ؛ (۶۶) وہی مصنّف: العَقائد، مطبع علوی، لکھنؤ ۱۲۹۴ھ؛ (۶۷) ابورضا: ابراھیم بن سیار النظّام، قاہرہ ۱۳۶۵ھ؛ (۶۸) اقبالنامہ، مجموعۂ مکاتیب اقبال، لاہور ۱۹۵۱ء.

(سیّد نذیر نیازی)

---

**اَللّٰہُ اَکْبَر**: رک بہ تَکْبِیر. *

---

**اَللّٰہ وِرْدی**: (ت) [ایران کے صوبہ] فارس کے ایک ترکمان قبیلے کا * نام [رک بہ ایلات]۔ اس کے علاوہ اشخاص کا نام بھی ہے، مثلاً ایران کے بادشاہ عبّاس اوّل کے ایک سپہ سالار کا نام اللہ وِرْدی خان تھا.

---

**اَللّٰھُمَّ**: عربی زبان کا ایک دعائیہ کلمہ، اس کا استعمال زمانۂ قبل اسلام سے *⊗ عرب میں رائج تھا.

[خلیل بن احمد (م ۱۷۰ھ/۷۸۶ء) اور سیبَوَیہ (م ۱۸۰ھ/۷۹۶ء) کے نزدیک اس کے معنی ہیں یا اللہ اور اس میں شروع کے حرف ندا 'یا' کے عوض آخر میں مُشَدّد ''میم'' لائی گئی ہے، لیکن فرّاء (م ۲۰۷/ ۸۲۲ء) کا قول ہے کہ اَللّٰھُمَّ اصل میں یااللّٰہُ اُمَّ بخَیْرٍ کا مخفف ہے (لِسان، تحت مادّۂ ا ل ہ؛ الرازی: مفاتیح الغیب، ۲: ۲۲۳، مطبع حسینیہ، مصر)۔ اَللّٰھُمَّ کا لفظ صرف دعا ہی کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے (راغب: مُفْردات، تحت مادّۂ ا ل ہ)، لیکن کبھی اَللّٰھُمَّ کا لفظ تاکید اور کسی سوال کے جواب کو سامع کے ذہن میں مستحکم اور راسخ کرنے کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے (اَقْرب الْمَوَارِد، تحت مادّۂ ا ل ہ)].

اَللّٰھُمَّ کے بجائے تخفیف کر کے کبھی صرف لَاھُمَّ بھی کہتے ہیں ([لِسان، تحت مادّۂ ا ل ہ، نیز] قب نولدیکہ (Nöldeke): *Zur Grammatik d. class. Arab.*، ص ۶)۔ ولہاوزن (Wellhausen) نے اپنی کتاب

*Reste arabischen Heidentums*، طبع دوم، ص ۲۲۴، میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اَللّٰھُمَّ کا لفظ اصلاً عرب کے عام معبودوں سے مختلف اور ان سے بلند تر معبود (اللہ) کے لیے مخصوص تھا۔ کلمۂ اَللّٰھُمَّ کا استعمال نذر و نیاز، تکمیل معاہدہ اور دعاے برکت یا بددعا کے وقت بھی ہوتا ہے (قب Goldziher: *Abha-ndlungen Z. arab. Philol.*، ۱: ۳۵ ببعد؛ قب نیز جملۂ اَللّٰھُمَّ حَیِّ = خدا کرے تمھارے لیے یہ بابرکت ثابت ہو ([شِعْر] الأَخْطَل، [قصیدہ] ۳: [شعر] ۷ [ص ۳، بیروت ۱۸۹۲ء])۔ کہتے ہیں مکّے میں بِاسْمِکَ اللّٰھُمَّ کے کلمے کو (جیسا کہ الأغانی، ۳: ۱۸۷ [بولاق ۱۲۸۵ھ] میں تصریح کی گئی ہے) اُمَیّہ بن ابی الصَّلْت نے رواج دیا تھا اور معاہدات کا آغاز اسی سے کیا جاتا تھا۔ ولہاؤزن (Wellhausen) نے *Skizzen u. Vorab*، (۴: ۱۰۴، ۱۲۸) میں ابن ہشام، (گوٹنگن، ۱۸۶۷ء، ۱: ۲۴۷) کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ کلمہ چونکہ مشرکانہ مفہوم کا بھی حامل سمجھا جا سکتا تھا اس لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض دوسرے کلمات اختیار فرمائے۔

[لیکن ابن ہشام نے ہرگز یہ نہیں لکھا کہ اَللّٰھُمَّ کا لفظ مشرکانہ مفہوم کا بھی حامل سمجھا جا سکتا تھا اس لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض دوسرے کلمات اختیار فرمائے۔ احمد محمد شاکر (آ آ، عربی، بذیلِ مادّہ) نے بھی اس تعلیل سے اختلاف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں کہ اس کلمے کو قطعی طور پر ترک کر دیا گیا۔ یہ درست ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر جملۂ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم استعمال فرماتے تھے، اس لیے کہ قرآن مجید کی سورتوں کی ابتدا اسی سے ہوتی ہے، چنانچہ لکھنے، پڑھنے، بلکہ ہر عمل میں اس نے ایک اسلامی شعار کی صورت اختیار کر لی۔ غرض استعمال میں یہ جملہ افضل اور قرآن مجید کی تلاوت میں واجب ہے، یہ امر بعض موقعوں پر بِاسْمِکَ اللّٰھُمَّ کے استعمال کی قطعی ممانعت کی دلیل نہیں ٹھیرتا۔ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاہدے کی کتابت میں بِاسْمِکَ اللّٰھُمَّ استعمال فرمایا جو آپ کے اور قریش کے درمیان بمقام حدیبیہ ہوا تھا اور قریش نے بسم اللہ کے لکھنے پر (اسے اسلامی شعار قرار دیتے ہوے) اعتراض کیا تھا (ابن ہشام، گوٹنگن ۱۸۶۰ء)۔ یہ واقعہ ہے کہ بِاسْمِکَ اللّٰھُمَّ کے بجاے صرف اللّٰھُمَّ کا استعمال جاری رہا، کیونکہ اس میں کوئی قباحت نہ تھی] (مثلاً قرآن مجید میں ۳ [اٰلِ عِمْرَان]: ۲۶؛ ۳۹ [الزّمر]: ۴۶؛ کلمات سُبْحَانَکَ اللّٰھُمَّ کے لیے دیکھیے ۱۰ [یونس]: ۱۰؛ نیز [دیکھیے البخاری: کتاب الاستسقاء، باب ۷؛ کتاب الصلوٰۃ، باب ۶۷؛ کتاب الوضوء، باب ۶۹؛ کتاب التوحید، باب ۲۴؛ احمد بن حنبل: مسند، ۲: ۱۴۷])۔ اب رہا ''اَللّٰھُمَّ نَعَمْ'' (= ہاں یقیناً) تو یہ کلمات اس موقع پر استعمال کیے جاتے ہیں جب کسی شخص کو حلف دے کر سچ بات کہنے کے لیے کہا جائے (الطّبری، لائڈن ۱۸۸۹ء، ۱: ۱۷۲۳)۔ قربانی کے موقع پر اَللّٰھُمَّ مِنْکَ وَ اِلَیْکَ (یا لَکَ) کے استعمال کے لیے قب [کتب فقہ مثلاً کنز الدقائق وغیرہ نیز عربی نحو کی کتب]۔

**مآخذ:** [ان مآخذ کے علاوہ جن کا حوالہ متن میں آ چکا ہے (۱) ابن جریر: جامع البیان، تحت ۳ (اٰل عمران): ۲۶، مع تعلیقات از محمود محمد شاکر، ۲۹۶۶ء: مطبوعہ دار المعارف مصر؛ (۲) الزمخشری: الکشاف، تحت ۳ (اٰل عمران): ۲۶؛ (۳) الشوکانی: فتح القدیر، مصر ۱۳۴۹ھ، ۱: ۲۹۸ ببعد].

(FR. BUHL [و ادارہ])

---

**اَلْمَا:** قِرِیْم (کریمیا Crimea) میں ایک چھوٹا سا دریا، جو [صرف پینتالیس میل لمبا ہے اور] سِمْفِروپول (Simferopol) کے جنوب میں بہتا ہے۔ اس کی شہرت محض اس لڑائی کی وجہ سے ہے جو جنگِ قِریم (کِرِیمیا) کے دوران میں ۲۰/۲۸ ستمبر ۱۸۵۴ء کو اس کے کنارے ہوئی [اور فرانس، برطانیہ اور ترکی کی متحدہ افواج نے روسیوں پر فتح پائی]۔

---

**اَلْمَا اَتَہ:** (سابق وِرْنِی Vernyi)، ایک قصبہ اور ۱۹۲۹ء کے بعد سے قازقستان کی سوویت اشتراکی جمہوریہ کا صدر مقام اور اسی نام کے صوبے (oblast) کا انتظامی مرکز۔ اسے ۱۸۵۴ء میں اَلْمَتی (Almaty) نام کی قَزَخ آبادی کے مقام پر بسایا گیا اور ۱۸۶۷ء میں سِمِرِچْیا (Semirechia) کی روسی فوجی حکومت کا صدر مقام ہو گیا۔ ۱۸۷۱ء تک اس کا بہت بڑا حِصّہ روسی خاکے کے مطابق از سرِ نو تعمیر کیا جا چکا تھا اور یہ ایک بارونق تجارتی مرکز بن گیا تھا۔ اُن دنوں یہاں کی آبادی بارہ ہزار نفوس پر مشتمل تھی، جس میں قزخ [= قازِق]، دُنگن (Dungan)، اویغور (Uyghurs) تاتاری، روسی اور چینی شامل تھے۔ ۱۹۲۶ء تک یہ آبادی بڑھ کر پینتالیس ہزار اور ۱۹۳۹ء میں دو لاکھ تیس ہزار ہو گئی۔ شہر میں جو متعدّد تعلیمی اور ثقافتی ادارے ہیں ان میں ایک سائنس کی اکادمی (Academy of Sciences)، پچاس مدرسے، چار تھیٹر اور تیرہ سینما ہیں۔

**مآخذ:** (۱) O. Kurnetsova و S. Djusunbekov: *Alma-Ata*، طبع ثانی، المااتہ ۱۹۳۹ء؛ (۲) B. D. Boragīn و I. I. Beloretskovskiy: *Alma-Ata*، ماسکو ۱۹۵۰ء؛ نیز رک بہ مادّۂ قازقستان۔

(G. E. WHEELER)

---

**اَلْمَا داغ:** (Almā Dāgh) رک بہ الماطاغی۔

---

**اَلْمَاس:** اکثر اوقات اس اسم کا 'ال' تعریفی سمجھا جاتا ہے (ال-ماس؛ لیکن بقول ابن الأثیر، در لسان، ۸: ۹۷، صحیح اَلْاَلْماس ہے؛ اس میں 'ال' اصل مادّے کا جزو ہے، جیسے الیاس میں)۔ یہ یونانی لفظ ἀδάμας کی بگڑی ہوئی شکل ہے (محلِّ مذکور: وَلَیْسَت بِعَرَبِیَّۃ)۔ الماس کے معنی ہیں ہیرا۔ ارسطو سے غلط طور پر منسوب کتاب الاَحْجَار میں مندرجہ رائے کی رو سے، جسے ہم اصل یونانی مآخذ کی بنا پر بلینیُوس (Pliny) کے بیانات سے متفق پاتے ہیں، ہیرا سیسے کے سوا ہر ٹھوس چیز کو کاٹ دیتا ہے اور سیسہ خود اسے ختم کر دیتا ہے۔ ایک قِصّہ مشہور ہے کہ خراسان کی سرحد پر ایک نہایت گہری وادی ہے، جہاں ہیرے پائے جاتے ہیں، ان کی

محافظت ایسے زہریلے سانپ کرتے ہیں جن پر محض نظر پڑنے ہی سے انسان مر جاتا ہے۔ سکندر اعظم نے ایک خاص حیلے سے کام لے کر ان میں سے چند ہیرے حاصل کیے تھے۔ اس نے چند ایسے آئینے بنوائے جن میں سانپ اپنا عکس دیکھتے ہی ہلاک ہو گئے۔ پھر اس نے بھیڑ کا گوشت اس گہری وادی میں ڈلوا دیا، جس سے ہیرے چپک گئے۔ یہ ٹکڑے ہیروں سمیت گدھ اٹھا کر اوپر لے آئے۔ یہ قِصّہ Epiphanius: *De XII gemmis*، میں پہلے سے موجود تھا اور مشرق میں مشہور عوام ہے (الف لیلۃ)۔ البیرونی اس کا مضحکہ اڑاتا ہے اور کہتا ہے بھلا یہ سانپ ایک دوسرے کو دیکھنے سے کیوں نہ مرے جب کہ اپنا عکس آئینے میں دیکھتے ہی ختم ہو گئے۔ اسی سلسلے میں وہ نہ صرف ہیرے سے متعلّق دوسری کہانیوں کی بھی ہنسی اڑاتا ہے بلکہ ایسے تمام قِصّوں کو جھٹلاتا ہے جن میں بعض حیوانات یا بعض پتھروں کے فقط دیکھ لینے سے لوگوں کی موت واقع ہو جانے کا ذکر آیا ہے۔ دوسری طرف یہ مصنّف الماس کی کان کنی، اس کے خواص اور استعمال کے بارے میں بہت سی قیمتی معلومات فراہم کر گیا ہے۔ اس نے الماس کے ایک ایسے ٹکڑے کا بھی ذکر کیا ہے جو معزالدولہ احمد بن بویہ نے اپنے بھائی رکن الدولہ الحسن کو پیش کیا تھا اور جس کا وزن ۳ مثقال (۱۴٫۱۶ بلکہ ۱۲٫۷۵ گرین) تک تھا؛ لیکن الدِمشقی ایک مثقال سے زیادہ وزنی ہیرے کے وجود سے لاعلمی کا اظہار کرتا ہے۔ ہیروں کی دست یابی کے مقامات کے متعلّق عربی مآخذ میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔ التِیفاشی اور القَزوِینی کا بیان ہے کہ جو ہیرے پتھر توڑ کر نکالے جاتے ہیں وہ اکثر مثلثی شکل کے ہوتے ہیں۔ التیفاشی یہ بھی کہتا ہے کہ ہیرا چھوٹے چھوٹے پروں کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ الماس دوسرے جواہرات میں چھید کرنے اور انھیں اور شیشوں کو کاٹنے کے کام آتا ہے۔ ارسطو کے متعلّق مشہور ہے کہ وہ اسے مثانے میں سے پتھریاں خارج کرنے کے لیے استعمال کرتا تھا۔ اس کا سفوف دانتوں کو نہ لگنا چاہیے۔ بیرونی طور پر اس کا استعمال قولنج اور درد معدہ کے لیے مفید ہے۔

**مآخذ**: (۱) J. Ruska: *Das Steinbuch des Aristoteles*، ۱۹۱۲ء؛ (۲) القزوینی، طبع وسٹنفلٹ، ۱: ۲۳۶-۲۳۷؛ (۳) التِیفاشی: اَزْھار الاَفْکار، ترجمہ از Reineri Biscia، طبع دوم، ص ۵۳-۵۴؛ (۴) Clément، Mullet، در *JA*، سلسلۂ ششم، ۱۱: ۱۲۷-۱۲۸؛ (۵) البیرونی: اَلجَماھِر فِی مَعْرِفَۃ الجَوَاھِر، ۱۳۵۵ھ، ص ۹۲-۱۰۲؛ (۶) اَبن اَلاَکْفانی: نُخَب الذَّخَائِر فِیْ اَحْوال الجَوَاھِر، ۱۹۳۹ء، ص ۲۰-۲۵، P. Anastase-Marie de St. Elie کے متعدد قیمتی حواشی کے ساتھ، ترجمہ از E. Wiedemann، در *SB Phys. Med. Soz. Erlangen*، ۴۴: ۳۱۸ ببعد؛ (۷) الدِمَشقی: الاِشَارۃ الی مَحَاسن التِجَارۃ، ۱۳۱۸ھ، ص ۱۵ ببعد (مترجمۂ E. Wiedemann، در مجلۂ مذکورۂ بالا، ص ۲۳۳ ببعد)؛ (۸) J. Ruska: *Der Diamant in der Medizin, Fetschr. f. Herm Baas*، ۱۹۰۸ء؛ (۹) B. Laufer: *The Diamond*، ۱۹۱۵ء؛ (۱۰) المَشْرِق، ۶: ۸۶۵-۸۷۸.

(M. PLESSNER و J. RUSKA)

---

**اَلْمَاطَاغی**: (Elma Dagh) آج کل اس نام کا اطلاق بسا اوقات اس پورے سلسلۂ کوہ پر ہوتا ہے جو شام کے انتہائی شمالی حصّے میں واقع ہے اور جسے قدیم مصنّفین اَمانُوس (بجائے منشی املا میں خَمَنُو Khamanu) کے نام سے یاد کرتے تھے۔ اَلْماطاغی ایشیائے کوچک کے [کوہستانی] نظامِ طوروس (Taurus) کی ایک شاخ ہے، جو مَرْعَش کے نواح میں دریائے جَیْحان (Pyramus) کے جنوبی جانب مغنیسی (dolomite) چٹانوں کے بلند اور گھٹے ہوئے سلسلے قرہ دِیدِہ طاغی سے الگ ہو کر سلسلہ ہائے طوروس غربی و طوروس شرقی (Antitaurus) کے متوازی شمال مشرق سے جنوب مغرب کی سمت چلی جاتی ہے، جہاں وہ ایک اَور ماہی پشت سلسلے سے گھری ہوئی ہے۔ یہاں سے یہ پہاڑ مختلف شاخوں میں بٹ کر مشرق کی جانب پوری خلیج اِسکَنْدَرُونہ تک پھیلتا چلا گیا ہے۔ پھر ساحل بحر پر دفعتہً رأس الخنزیر (۵۱۰۰ فٹ) کے جنوب میں جبل موسیٰ (۵۷۵۰ فٹ) پر ختم ہو جاتا ہے، جسے جبل احمر بھی کہتے ہیں اور جو جبل اَرْزُوس کا حِصّہ ہے۔ نہر العاصی (Orontes) کی گہری اور عرضًا واقع وادی اور العَمق کی دلدلیں الماطاغی کو جبالِ لبنان سے جدا کرتی ہیں، جو ارضیاتی تشکیل (بیشتر چونے کے پتھر سے) کے پیشِ نظر بھی سلسلۂ طوروس سے مختلف ہیں۔ الماطاغی سے نکلی ہوئی شاخیں شلیشیا (Cilicia) کو پوری طرح شام اور العراق الاعلیٰ سے علیٰحدہ کر دیتی ہیں۔ چند [چھوٹے چھوٹے] درّوں سے قطع نظر، جن کی حیثیت ٹٹوؤں وغیرہ کے آنے جانے سے بنی ہوئی پگڈنڈیوں سے زیادہ نہیں، درّۂ بیلان [رک بآں] ہی ایشیائے کوچک اور شام کے درمیان آمد و رفت کا واحد ذریعہ ہے، جو ہمیشہ بہ کثرت استعمال ہوتا رہا ہے۔ بہت سے پہاڑوں کی بلندی کا صحیح تعیّن ابھی تک نہیں ہو سکا۔ ان کی اوسط بلندی ۳۶۵۰ فٹ بیان کی جاتی ہے اور بعض چوٹیوں کی اونچائی ۷۳۰۰ فٹ بلکہ اس سے بھی زیادہ تک پہنچ جاتی ہے۔ دورمیر (Dormeyer) نے بلند ترین چوٹی منہور (Menhör) (۷۴۵۰ فٹ) قرار دی ہے۔ شمال کی طرف چوٹیاں زیادہ تر نکیلی اور عمودی ملتی ہیں، البتہ جنوب میں یہ نسبتہً مدوّر ہیں۔ الماطاغی تازہ و شاداب نباتات کے باعث بڑا خوش منظر پہاڑ ہے، کیونکہ اس کی ڈھلانوں پر بہت گھنے درخت اُگے ہوئے ہیں، جن میں سے بنجر مغنیسی (dolomite) چوٹیاں ابھری ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔ اسکندرون کے شمال میں الماطاغی کی ماہی پشت شرقًا غربًا ڈھلواں اطراف سے مل کر ایک انتظامی حلقہ — سنجاق جبل برکت — متشکل ہوتا ہے، قب زخاؤ (Sachau)، در *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*، ۱۸۹۲ء، ص ۳۱۴.

مقامی طور پر پورے اَمانُوس کے لیے کوئی ایک مشترک نام نہیں۔ یورپی سیّاحوں کے بیانات اور ان پر مبنی نقشوں میں تسمیہ کے متعلّق یہ امر خاصی الجھن کا باعث بنتا رہا ہے، کیونکہ ایک ہی نام کا اطلاق کبھی تو پورے سلسلے پر کیا گیا ہے اور کبھی اس کے کسی حصّے پر۔ اَمانُوس کے شمالی حصّے کے لیے ہمیں گاوُر (گبر) طاغی (Giawr-Dagh) یا جَوْر طاغی (Djawur-Dagh)، یعنی جبل الکُفّار کا نام ملتا ہے۔ H. Kiepert نے اپنے تیار کردہ دولت عثمانیہ کے عام نقشے (مطبوعۂ

برلن ۱۸۹۲ء) میں الماطاغی کو اِصْلاحِیہ (Nikopolis، ۳۷ درجے عرض بلد شمالی) تک پھیلا ہوا دکھایا ہے اور اس سلسلے کی جو شاخ مَرْعَش کے نواح تک چلی گئی ہے اسے گاور طاغی قرار دیا ہے، قب نیز نقشۂ کیپرٹ، برائے زخاؤ: *Reise in Syrien und Mesopotemien*، لائپزگ ۱۸۸۳ء۔ نقشہ کیپرٹ، برائے Von Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*، برلن ۱۹۰۰ء، میں الماطاغی کو بیلان کے شمال میں واقع پہاڑوں کے صرف ایک مجموعے کا نام بتایا گیا ہے، گاور طاغی کا نام اس میں سرے سے موجود ہی نہیں اور اس کے بجائے ہمیں مَرْعَش اور اِصْلاحِیہ کے بیچ میں علیحدہ علیحدہ چوٹیوں کے نام سُور طاغی، اَجہ طاغی اور گیجہ طاغی (Göidje-Dagh) نظر آتے ہیں۔ E. Reclus کے بیان کے مطابق شمالی گاور طاغی جنوبی پہاڑوں کے ساتھ ایک سطح مرتفع کے ذریعے مربوط ہے، جس کی گہرائی میں گاور گول Giawr-Göl (یعنی خلیجِ کفّار) واقع ہے۔ بعض اوقات گاور طاغی کے نام کا اطلاق پورے اَمانُوس پر کر دیا جاتا ہے (مثلاً نقشہ از Favre و Mandrot)۔ E. Reclus جنوبی اَمانُوس کو الماطاغی سے موسوم نہیں کرتا، بلکہ اسے متعدّد سیّاحوں کے قول کے مطابق اُقْمَہ طاغی کے نام سے یاد کرتا ہے۔ بِنْزِنْجر (Benzinger) نے اَمانُوس کے جنوبی حصّے کو گاور طاغی اور شمالی حصّے کو اُقْمَہ طاغی کہہ کر صریحاً غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ زرْنِک (Czernik) واحد شخص ہے جس نے اَمانُوس کو قرہ طاغی بتایا ہے یہ نام بیّن طور پر قرونِ وسطیٰ کے عرب جغرافیہ نگاروں کے جبل اللُّکّام (نیز الاُکّام، سریانی: اُکّاما = "سیاہ" کا معرّب) اور بوزنطیوں کے μαύρον ὄροϛ کا ترکی ترجمہ ہے۔ اللُّکّام اور اَمانُوس کے کم و بیش مترادف ہونے کے بارے میں دیکھیے زخاؤ (Sachau): کتاب مذکور، ۱۸۹۲ء، ص ۳۲۵۔ سیّاحوں نے نام کے استعمال کی غلطی کے باعث اَلْما یا اُقْمَہ طاغی کو نسبۃً محدود کر کے (بیلان کے شمال تک) اکثر نَوْلُو طاغی بھی کہا ہے، جو بقول کوتْشِی (Kotschy) (قب نیز نقشۂ Kiepert محوّلۂ بالا) جبل اَرْزُوس (بیلان کے جنوب میں) کے صرف شمال مشرقی حصّے کا نام ہے۔

**مآخذ**: (۱) رِٹّر (K. Ritter): *Erdkunde*، ۱۷: ۹۹۷-۱۸۱۱؛ (۲) Th. Kotschy: *Reise in den Amanus*، در *Petermann's Geogr. Mitteil*، تکملہ عدد ۴۵ (۱۸۷۶ء): ۲۷ ببعد و ۳۳؛ (۳) Favre و Mandrot، در *Bulletin de la Société de Geogr. de Paris*، ۱۸۷۸ء (قب نیز *Globus*، ۳۴: ۱۱، ۱۵)؛ (۴) E. Reclus: *Nouvelle Géographie universelle*، ۹: ۶۹۱؛ (۵) Benzininger، در Pauly-Wissowa: *Realencyclop. der Klass. Alter-tumswiss.*، ۱: ۱۷۴۲ و در Baedeker: *Palestina und Syrien*، ۱۹۰۰ء، ص ۴۰۶، ۴۰۸؛ (۶) Humann و Puchstein: *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*، ۱۸۹۰ء، ص ۱۵۸ ببعد؛ (۷) Oberhummer و Zimmerer: *Durch Syrien und Kleinasian*، ۱۸۹۶ء، ص ۱۰۰-۱۰۱، ۳۲۸-۳۲۹؛ (۸) F. H. Schaffer: *Cilicia* در *Petermann's Geogr. Mitteil*، تکملہ عدد ۱۴۱ (۱۹۰۳ء): ۹۴-۹۵، ۹۸-۱۰۰ (مآخذ)؛ (۹) A. Janke: *Auf Alexanders des Grossen Pfaden*، برلن ۱۹۰۴ء، ص ۳۱-۳۲، ۱۵۷-۱۵۸ (Anm.، ص ۸۹-۹۸).

(M. STRECK)

---

**اَلْمَالِی**: قبل ازیں ہجے اِلْمالو (ترکی، بمعنی سیبوں کا شہر)؛ جنوب مغربی اَناطُولی کا ایک معمولی قصبہ، ۳۶ درجے ۴۵ دقیقے عرض بلد شمالی، ۹ درجے ۵۵ دقیقے طول بلد شرقی پر، [سطح سمندر سے] ۱۱۵۰ میٹر (= ۳۷۷۲ فٹ) بلند، اونچے اونچے پہاڑوں (شمال میں الماطاغی: ۲۵۰۵ میٹر = ۸۲۱۸ فٹ؛ جنوب مشرق میں طاغْلَری: ۳۰۸۶ میٹر = ۱۰۱۲۴ فٹ) سے گھرے ہوئے چھوٹے سے میدان میں قرہ گُل کی مختصر سی جھیل کے قریب واقع ہے۔ یہ جھیل ایک غار میں گرتی ہے، جو المالی دُدْنی کہلاتا ہے۔ المالی ولایتِ اَنْطالِیَہ کی ایک قضا کا صدر مقام ہے اور اس کی آبادی ۴۹۶۷ باشندوں پر مشتمل ہے (۱۹۵۰ء)، پوری قضا میں ۲۳۹۹۳ نفوس آباد ہیں۔

المالی لِیقیا (Lycia) کے قدیم خطّے کا ایک خوش منظر اور صاف ستھرا قصبہ ہے، جس کی آب و ہوا صحت افزا ہے۔ اس میں ایک خاصا نیا بازار اور ۱۰۱۶ھ/ ۱۶۰۷ء کی تعمیر شدہ ایک قدیم عثمانی مسجد (عُمر پاشا جامِعی) ہے۔ اس مسجد کا ایک تو مرکزی گنبد ہے اور پانچ گنبد پیش طاق کے ہیں۔ باہر سامنے کی جانب دائیں ہاتھ ایک مینار بنا ہوا ہے اور پشت پر بائیں ہاتھ ایک "تربت" ہے۔ خود مسجد کے اندر خاصی اچھی قسم کی ٹائلوں سے بنی ہوئی رُوکار کی تکونی لوحیں ہیں، جن کی تعداد چودہ ہے، پیش طاق میں ایسی مزید پانچ لوحیں ہیں (K. Erdmann کا بیان)۔

اِلمالی ترکمانی ریاست تکّہ [رک بآں] کا صدر مقام تھا، جس پر ۸۳۰ھ/ ۱۴۲۶-۱۴۲۷ء میں مُراد ثانی نے قبضہ کیا اور اس وقت سے یہ ریاست ایالتِ اَندرُلُو کے ایک لواء کی حیثیت سے چلی آ رہی ہے۔ لوائے تکّہ کا صدر مقام اَنْطالِیَہ میں منتقل کر دیا گیا اور المالی ایک "قضا" بن گیا۔ انیسویں صدی میں اس کی حیثیت ولایتِ قونیہ کی سنجاق انطالیہ (اَدالِیہ) کی ایک قضا کی تھی۔

نام نہاد تخْتجی لکڑہارے، جن کے بارے میں خیال ہے کہ وہ شیعی تھے، المالی کے نواحی جنگلوں میں آ کر بس گئے ہیں اور شہر میں لکڑیاں لا کر بیچتے ہیں۔ المالی سے تقریباً ۶۰ کیلومیٹر (۳۷ میل) جنوب میں بندرگاہ فِنِکی (Finike) (قبل ازیں ہجے فِنِکہ Fineka؛ آبادی: ۱۳۸۲) واقع ہے، جو کسی زمانے میں قضائے المالی کا ایک حصّہ تھی، لیکن اب بجائے خود ایک قضا ہے۔ اس کے قریب ہی لیقیائی (Lycian) قبریں اور ایک فنیقی کتبہ ہے۔

اَناطولی میں المالی نام کے تین اَور گاؤں ہیں: ایک گاؤں قضائے اُرْدُو میں اسی نام کی ولایت میں واقع ہے؛ دوسرا جھیل وَان کے کنارے پر اور تیسرا ولایت مَلَطِیہ کی قضائے بِسْنی (بہِسْنی) میں ہے۔

**مآخذ**: (۱) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۹: ۲۷۷ ببعد؛ (۲) E. Reclus: *Nouvelle géographie universelle*، ۹: ۶۴۹، ۶۶۰؛ (۳) E. Banse:

*Die Türkei*، ص ۱۵۶؛ (۴) سامی بک: قاموس الاعلام، ۲: ۱۰۲۵؛ (۵) V. Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۱: ۸۶۴ و ۲: ۷۷۳؛ (۶) جمال عارف الگوز: تورکیه کرست اولیلری، ص ۴۷؛ (۷) آ، ترکی، بذیلِ مادّہ (ازبسمِ درکوت)؛ (۸) آ، لائڈن، طبع اوّل (بذیلِ مادّہ).

(FR. TAESCHNER)

---

* **اَلمَجِسْطی** (Almagest)، رک بہ بَطَلَمْیُوس.

---

* **اَلمُگَاوَرِس**: (Almogàvares یا Almugàvares)، یہ نام بظاہر عربی کے لفظ المُغَاوِر سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں چھاپے مارنے والا اور یہ قرونِ وسطی کے آخر میں ان اجیر لشکروں کے لیے بولا جاتا تھا جو جبل اَرَغُون (Aragon) کے پہاڑیوں میں سے بھرتی کیے جاتے تھے۔ یہ نہایت جفاکش، سنجیدہ مزاج، لیکن تنظیم و تربیت سے بے بہرہ لوگ تھے۔ زوریٹا (Zorita) (*Anales*، ۴: ۲۴) نے ان کا مفصّل حال لکھا ہے۔ یہ وہ فوجی دستے تھے جو شاہانِ ارغون وقَسْطِلَہ (Castille) کی ملازمت میں پاپیادہ لڑتے تھے اور جنھوں نے شاہ فِلِپ ثالث (معروف بہ ''جری'') کی ۱۲۸۵ء کی مہم کے دوران میں روشلان (Roussillon) کے میدان میں اس کے فرانسیسی لشکر کے پرخچے اڑا دیے تھے اور جنھوں نے آگے چل کر مشرقی بحیرۂ روم میں دلیرانہ ترکتازیاں کیں، جو تاریخ میں Grande Compagnie Catalane کے نام سے معروف ہیں.

**مآخذ**: (۱) Dozy و Engelmann: *Glossaire des most espagnols et Portugais dérivés de l' arabe*، لائڈن ۱۸۶۹ء، ص ۱۷۲، بذیلِ مادّہ؛ (۲) R. Fawtier، در G. Glotz: *Hist. du moyen âge*، ج ۶/۱، پیرس ۱۹۴۱ء: ص ۱۸۸-۱۸۹، ۲۸۳؛ (۳) P. Aguado Bleye: *Manual de historia de España*، طبع ششم، ج ۱، میڈرڈ ۱۹۴۷ء: ص ۹۰۸-۹۰۹.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

---

* **اَلمَلِیغ**: [یا المالیغ یا المَالِق]، اِلی [رک بآن] کی بالائی وادی میں ایک مسلم مملکت کا صدر مقام، جسے اُوزار (جوینی، ۱: ۵۷) یا بوزار (الجمال القرشی، در W. Barthold: *Turkestan*، روسی نسخہ، ۱: ۱۳۵ ببعد) نے ساتویں/تیرھویں صدی میں آباد کیا تھا۔ الجَمالی کے بیان کی رو سے اس نے حکمران ہو کر طُغرِل خان کا لقب اختیار کر لیا۔ اوّل اوّل تو المَلیغ کا ذکر اس مملکت کے صدر مقام کے طور پر لیکن بعد میں ایک بڑے اور خوش حال تجارتی شہر کے طور پر آیا ہے۔ اس کے محلِّ وقوع کے متعلّق اپنی معلومات کے لیے ہم زیادہ تر چینی مصنّفین (Bretschneider: *Med. Researches*، ۱: ۶۹ ببعد و ۲: ۳۳ ببعد واشاریہ) کے مرہونِ منت ہیں۔ یہ شہر جھیل سیرم (Sayram) اور درّۂ تَلکی (Talki) کے جنوب میں اِلی (Ili) کے شمال میں اور غالباً موجودہ کُلجہ کے شمال مغرب میں واقع تھا.

ان علاقوں کے دوسرے فرماں رواؤں کی طرح المَلیغ کے بادشاہ کو بھی چنگیز خان سے سابقہ پڑا (جس کی شکارگاہ المَلیغ کے آس پاس تھی، جوینی، ۱: ۲۱)۔ مملکت قرہ ختای [رک بآن] کے ولی مسمّی کوچلوک (Küclük) نے شاہ مذکور کو، جب وہ شکار کھیل رہا تھا، اچانک جا لیا اور قتل کر دیا؛ لیکن کوچلوک، شہر المَلیغ پر قبضہ کرنے میں ناکام رہا۔ اُوزار کے فرزند اور جانشین سُقْنا قْتِگِین (یا سُغْنا کْتِگِین) نے چنگیز خان کی پوتی (جُوچی کی بیٹی) سے شادی کی۔ اس کی موت (۶۵۱ھ/ ۱۲۵۳-۱۲۵۴ء، قب جوینی، ۱: ۵۸؛ بروے الجمال القرشی: ۶۴۸ھ/ ۱۲۵۰-۱۲۵۱ء) کے بعد اس کا بیٹا جانشین ہوا، جس کا نام (دانشمند تِگِین) اس سلطنت کے دوسرے فرماں رواؤں کی طرح صرف الجمال القرشی ہی کے ہاں ملتا ہے (Barthold: *Turkestan*، ۱: ۱۴۱ ببعد)۔ المَلیغ پر اس مصنّف کے زمانے (آٹھویں/چودھویں صدی کے آغاز) تک یہی خاندان حکمران تھا، مگر یہ معلوم نہیں کہ کب تک یہ علاقہ اس کے زیر حکومت رہا۔ ساتویں/تیرھویں صدی تک چاندی یا تانبے کے جو سکّے المَلیغ میں ضرب ہوے وہ بظاہر اسی خاندان کے ہیں۔ چنگیز خان کی موت کے بعد المَلیغ کا علاقہ چغتائی کے زیرِ سیادت رہا (قب B. Spuler: *Mongolen in Iran*، ۲۷۷، حاشیہ ۲)۔ یہ پورا صوبہ (جس میں قدیم قُزاُرْدُو = بَلاسَاغُون بھی شامل تھا) تیرھویں اور چودھویں صدی میں اِیْل اَرْغُو (Īl Arghū) کے نام سے پکارا جاتا تھا (قب نیز نسبت اِلَرْغَوی، در Barthold: *Turkestan*، ۱: ۱۳۸-۱۴۰)۔ المَلیغ کے قریب ہی چغتائی اور اس کے جانشینوں، مثلاً اُرجنی خاتون اور تَرْمَہ شِیرِیْن کے لشکروں کی چھاؤنی تھی (جوینی، ۲: ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۷۲ ببعد و ۳: ۹۷؛ وصّاف، چاپ سنگی، بمبئی، ص ۵۰؛ ابن بطّوطہ، ۳: ۴۱، ۴۹ ببعد).

وسطِ ایشیا میں سے ہو کر چین جانے والی شاہراہ پر بڑا تجارتی شہر ہونے کی بنا پر مغربی سیّاحوں اور پادری مبلّغوں نے بارہا المَلیغ کا ذکر کیا ہے (دیکھیے I. Hallberg: *L' Extrême Orient etc.*، Göteborg ۱۹۰۶ء، ص ۱۷ ببعد: Almalech)۔ ۱۹۳۹ء میں چند فرانسسکی (Franciscan) راہب اس شہر میں قتل کر دیے گئے تھے (قب A. van den wyngaert: *Sinica Franciscana*، ۱: ۵۱۰-۵۱۱؛ G. Golubovich: *Biblioteca Bio-Bibliografica*، ۲: ۲۷۰ و ۴: ۲۴۴-۲۴۸، ۳۱۰-۳۱۱)۔ یہاں ایک رومن کیتھولک فرقے کے تبلیغی اسقف کا مستقر اور غالباً نَسْطُوری اسقف اعظم کا مقام بھی تھا (قب Bretschneider: *Med. Res.*، ص ۳۸؛ Barthold: *Očerk istorii Semiryečva*، Vyerniy ۱۸۹۸ء، ص ۶۴-۶۷؛ V. Rondalez، در *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*، ۱۹۵۱ء، ص ۱-۱۷؛ S. Dauvillier، در *Mélanges F. Cavallera*، Toulouse ۱۹۴۸ء، ص ۳۰۵-۳۰۷).

دریاے چُو [رک بآن] کے کنارے نیز طالا (Talas) اور دوسرے علاقوں میں واقع شہروں کی طرح المَلیغ بھی آٹھویں/چودھویں صدی کی مسلسل خانہ

جنگیوں اور دوسری لڑائیوں کے باعث کامل طور پر ویران ہو گیا تھا (قب بابر، طبع Beveridge، ج ۱؛ میرزا محمد حیدر: تاریخ رشیدی، مترجمہ E. D. Ross، ص ۳۶۴)۔ محمد حیدر نے تُغلُق تیمُور خان (م ۷۶۴ھ/ ۱۳۶۲-۱۳۶۳ء) کی قبر کے ساتھ اس مقبرے کے کھنڈروں کا ذکر کیا ہے (قب دُوغلات)۔ یہ کھنڈر (جواب التمو کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں) جمہوریۂ متحدۂ اشتراکیہ اور چین کے سرحدی دریا خورگوس اور موضع مَزار کے مابین واقع ہیں اور N. Pantusov نے *Kaufma-nskiy Sbornik*، ماسکو ۱۹۱۰ء، ص ۱۶۱ ببعد، میں ان کا تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ وہاں نسطوری عیسائیوں کی قبروں کے کتبے بھی پائے گئے ہیں (دیکھیے بالخصوص P. Kokovtsov، در *Zap.*، ۱۶: ۱۹۰ ببعد).

(A. N. Bernstamm) *Pamyatniki stariny almaatinskoy oblasti po materialam ekspeditsii* 1939g. *Izvestiya*، در *Akad. Nauk Kazakh SSR*، Archeol series، ج ۱، اَلمااتہ ۱۹۴۸ء: ص ۷۹-۹۱) کا خیال ہے کہ المَلیغ وہی شہر ہے جو موجودہ المااتہ کے قریب واقع ہے (اور جو اَلمُتو (Alimtu) = چینی: ا-لی- تعو (A-li-t'u) بھی کہلاتا ہے)، لیکن یہ دراصل اسی نام کا ایک دوسرا اور بالکل مختلف شہر ہے (گو اسے بھی ''سیبوں کا شہر'' کا نام دیا گیا ہے)۔ اس کا ذکر ۱۳۹۰ء میں مغولستان پر تیمور کے حملے کے سلسلے میں ملتا ہے (یزدی: ظفر نامہ، ۱: ۴۶۶ ببعد؛ قب F. Petis de la Croix: *Histoire de Timurbec.*، ۲: ۶۶ ببعد).

([W. Barthold و B. Spuler و O. Pritsak])

---

✱⊗ **اَلَمُوت**: (۱) قلعہ؛ (۲) حکمران خاندان و ریاست؛ [(۳) سنجاق، یعنی صوبہ].

(۱) قلعہ

قلعۂ اَلَمُوت کے کھنڈر ایک ایسی بلند چٹان کی چوٹی پر واقع ہیں جہاں پہنچنا قریب قریب ناممکن ہے۔ یہ چوٹی کوہستان اَلبُرز کے قلب میں ہے اور قزوین سے شمال مشرق میں دو روز کی مسافت پر واقع ہے۔ ابن الاثیر (۱۰: ۱۳۱) کا قول ہے کہ اس مقام کا سراغ ایک عقاب کے ذریعے سے کسی دَیلَمی بادشاہ کو ملا تھا، جس نے وہاں ایک قلعہ تعمیر کرایا؛ چنانچہ اَلَمُوت ''آلہ'' (= عقاب اور ''آمُو (خ) ت'' (= سکھانا) سے مرکب ہے۔ الحسن العَلَوی، الدّاعی اِلی الحَق نے ۲۴۶ھ/ ۸۶۰ء میں قلعہ دوبارہ تعمیر کرایا۔ فرقۂ حَشِیشِیّین کے بانی حسنِ صَبّاح نے ۴۸۳ھ/ ۱۰۹۰ء میں الموت پر قبضہ کر لیا اور اسے اپنی جماعت کا مرکز مقرر کیا۔ مغول نے ۶۵۴ھ/ ۱۲۵۶ء میں الموت کو فتح کیا، لیکن ۶۷۳ھ/ ۱۲۷۵ء میں حَشِیشِیّین نے دوبارہ اس پر قبضہ کر لیا؛ تاہم یہ بہت جلد ان کے تصرّف سے ہمیشہ کے لیے نکل گیا۔ صفویوں کے زمانے میں الموت سرکاری محبس (یا قلعۂ فَرامُوشی) کے طور پر استعمال ہوتا تھا۔ اس کی عمارت اور فصیلوں کے آثار آج بھی موجود ہیں.

**مآخذ**: (۱) محمد اللہ المستوفی: تاریخ گزیدہ، ۱: ۵۱۷-۵۲۷؛ (۲) Le Strange، ص ۲۲۰-۲۲۱؛ (۳) Col. Montieth: *Journal of a Tour through Azerbijan and the Shores of the Caspian*، در *Journal of the Royal Geographical Society*، ج ۳؛ (۴) J. Shiel: *Itinerary from Tehran to Alamut and Khurrem Abad in Ḥasan-i Ṣābbāḥ*، در مجلۂ مذکور، ج ۸؛ (۵) L. Lockhart: *May, 1837 and the Assassins*، در *BSOS*، ۵: ۶۷۵-۶۹۶؛ (۶) W. Ivanow (جسے الموت کے تعیینِ موقع کے متعلّق شُبہہ ہے): *Some Ismaili Strongholds in Persia*، در *IC*، ۱۲: ۳۸۲-۳۹۲؛ (۷) F. Stark: *The Valley of the Assassins*، لنڈن ۱۹۳۴ء.

(L. Lockhart)

(۲) حکمران خاندان

اَلَمُوت ۴۸۳ھ/ ۱۰۹۰ء سے ۶۵۴ھ/ ۱۲۵۶ء تک ایک شیعی ریاست کا مرکز رہا۔ اس میں ایسے علاقے شامل تھے جن کا سلسلہ بلا کسی ترتیب کے شام سے مشرقی ایران تک پھیلا ہوا تھا اور نِزاری اسمٰعیلی [رک بآن] فرقے کا سرگروہ ان پر حکمران تھا۔ اس فرقے کو بعض اوقات حَشِیشِیّین کہتے ہیں.

یہ سلطنت، ایرانی اسمٰعیلیوں کی ان مساعی سے ظہور میں آئی جو انھوں نے مصر کے فاطمی حکمرانوں کی امداد کی خاطر سُنّی سلاجقہ کا اقتدار توڑنے کے لیے کی تھیں۔ ان کی بغاوت کا آغاز ملک شاہ کے آخری عہد میں ہوا۔ بَرکیارُق کے پُرآشوب زمانے میں یہ بغاوت زیادہ پھیل گئی۔ اسمٰعیلیوں نے قُہستان، قُومس، فارس، الجَزیرَہ، شام اور دوسرے مقامات کے قلعوں پر قبضہ کر لیا اور ان کی فوجیں مختلف خانہ جنگیوں میں بھی دخل دینے لگیں۔ اسمٰعیلی قائدین میں سب سے زیادہ وقیع یہ تھے: علامہ عبدالملک بن عطّاش، داعیِ (مبلّغِ اعلیٰ) اِصفَہان؛ اس کا بیٹا احمد بن عَطّاش، جس نے ۴۹۴ھ/ ۱۱۰۰ء میں شاہ دِژ فتح کیا، جو اصفہان کے قریب واقع تھا، اور حسنِ صَبّاح [رک بآن]، جس نے دَیلَمان کے علاقے میں الموت ۴۸۳ھ/ ۱۰۹۰ء پر قبضہ جمایا۔ ۴۸۷ھ/ ۱۰۹۴ء میں مصر کے امام المستنصر کی وفات پر ایرانی اسمٰعیلیوں نے اس کے بیٹے نزار کے استحقاقِ امامت کی حمایت کی۔ جب نزار کو شکست ہوئی تو انھوں نے المُستَعلی کی امامت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور نِزاریَہ [رک بآن] کے نام سے مصر سے الگ اپنی بغاوت جاری رکھی.

جب محمد تپَر نے سلجوقی قوت منظّم کر لی تو حالات کا رخ اسمٰعیلیوں کی طرف سے پھر گیا۔ شاہ دِژ ۵۰۰ھ/ ۱۱۰۷ء میں ان کے قبضے سے نکل گیا اور الموت کو بھی سخت خطرے کا سامنا تھا کہ ۵۱۱ھ/ ۱۱۱۸ء میں سلطان محمد کی وفات سے اسمٰعیلیوں کو سانس لینے کا موقع مل گیا۔ اس وقت تک قیادت بلا نزاع حسنِ صَبّاح کے ہاتھ میں آ چکی تھی، جو الموت میں مقیم تھا اور حقیقتۃً ایک آزاد مملکت کا سربراہ بن چکا تھا، جس میں الموت کے نواحی علاقۂ رُودبار کے قلعے، قلعۂ گردکوہ (جو قُومس میں دامغان کے قریب واقع ہے) اور خراسان کے جنوب میں قُہستان کے بہت سے

شہر شامل تھے۔ اس کے علاوہ وہ اکثر اسمٰعیلیوں کا، جو سلاجقہ کے زیر حکومت ایران اور ''ہلال اخضر'' (Fertile Crescent= عرب و شام کے درمیان کا زرخیز علاقہ) میں مقیم تھے، بلکہ چند ایک مصری نزاریوں کا بھی پیشوا تھا۔ اس تھوڑے سے علاقے کے اضافے کے علاوہ جو بعد میں ملک شام کے ایک حصّے پر قبضہ ہو جانے سے حاصل ہوا اس کی مملکت کی حدیں آخر تک تقریبًا پوری کی پوری وہی رہیں جو پہلے دن سے تھیں، البتہ اس کے اسمٰعیلی متّبعین کی اہمیت آس پاس کے علاقے میں بڑی تیزی سے کم ہوتی گئی۔

اس ریاست کی تاریخ اس خصومت و عداوت سے عبارت ہے جو اسمٰعیلیوں اور گردونواح کی سنّی، بلکہ خود شیعہ آبادی کے درمیان مسلسل جاری رہی، جس کا اظہار ایک طرف تو اس طرح ہوتا تھا کہ ہر شہر میں وقتًا فوقتًا ان لوگوں پر حملے ہوتے رہتے تھے جن پر اسمٰعیلی ہونے کا شُبہہ تھا اور دوسری طرف اسمٰعیلی اپنے سب سے زیادہ خطرناک دشمنوں کو خفیہ طریقے سے قتل کر ڈالتے تھے، جیسے نظام المُلک [رک بآن] کو۔ اس زمانے میں خفیہ طریقے سے قتل کرنا بجائے خود کوئی غیر معمولی بات نہ تھی، لیکن اسمٰعیلیوں نے جس طرح منظم طور پر ان وارداتوں کا آغاز کیا اس سے لوگوں میں ایک خاص قسم کی دہشت پھیل گئی۔ ابتدائی دور میں اسمٰعیلی خصوصًا اَلمُوتی مقتداؤں کے پیرو اسمٰعیلی عام آبادی کے ساتھ ملے جلے رہتے تھے، اور اصولِ تقیّہ پر عمل کرتے ہوے اپنے باطنی معتقدات کو لوگوں سے چھپائے رکھتے تھے۔ کسی مستبد قاضی یا امیر سے نجات حاصل کرنے کے لیے جن اسمٰعیلیوں کو نام زد کیا جاتا تھا وہ انتہائی فداکاری کے ساتھ اپنے شکار کا پیچھا کرتے اور انجام کار اسے برملا قتل کر ڈالتے۔ نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ جہاں بھی کھلم کھلا قتل کی کوئی واردات ہوتی اس کی ذمے داری اسمٰعیلیوں ہی پر ڈال دی جاتی تھی جو حشیشیین بھی کہلاتے تھے۔ کم از کم آخری زمانے میں ان کی ''فتکا'' کو کار برآری کے ایک ادارے کی حیثیت حاصل ہوگئی اور معاند درباروں میں [دشمنوں سے بھگتنے کے لیے] حشیشیین کی ایک باقاعدہ جماعت تیار رکھی جانے لگی، یہاں تک کہ غالبًا ان کی خدمات حلیف حکمرانوں کو معاوضے پر بھی دی جانے لگیں۔ اسمٰعیلیوں اور گردونواح کے لوگوں کے درمیان بے اعتمادی اور جنگ کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہا [ایک طرف تو عام مسلمان اسمٰعیلیوں کے شدید مخالف تھے اور] دوسری طرف اسمٰعیلی اپنے الگ تھلگ اضلاع میں مخالفوں کے خلاف آخر تک ایک متحدہ محاذ قائم رکھے رہے۔

حسنِ صَبّاح ۵۱۸ھ/ ۱۱۲۴ء میں فوت ہوگیا اور وہ جماعت کی قیادت کے لیے اپنے ایک امیرِ عسکر بزرگ امید کو داعیِ دیلمان مقرّر کر گیا۔ بزرگ امید کا بیٹا محمد ۵۳۲ھ/ ۱۱۳۸ء میں اس کا جانشین ہوا۔ ان دونوں کے دورِ حکومت میں کبھی تو سلجوقی حکمرانوں (خاص طور پر سنجر اور محمود) کی مدافعت ہوتی اور کبھی خود اسمٰعیلی اپنے کوہستانی دشمنوں یا قرب و جوار کے شہروں مثلًا قزوین پر حملے کرتے رہتے۔ اسمٰعیلیوں کی دھاک بٹھانے میں ان کے ہاتھ سے دو عباسی خلیفوں المُسترشِد اور الرّاشِد کا قتل نمایاں اہمیت کا حامل ہے۔ اس اثنا میں حلب اور دمشق کی سیاسیات میں بڑا ہلاکت خیز کردار انجام دینے کے بعد شام کے اسمٰعیلیوں نے لبنان کے شمال میں جبل بَہْرا ی کے ایک حصّے کے قلعوں کو مسخر کر کے انھیں اپنی حکومت میں شامل کر لیا۔

محمد کے بیٹے حسن ثانی نے، جو ۵۵۹ھ/۱۱۶۴ء میں مسند نشین ہوا، صرف داعی ہونے پر قناعت نہ کی بلکہ ۵۹۵ھ/ ۱۱۹۸ء میں امامِ غائب کا خلیفہ ہونے کا اعلان بھی کر دیا۔ غالبًا اس میں یہ بھی مضمر تھا کہ وہ خود ہی امامِ غائب ہے۔ یوم نشور، یعنی دنیا کی روحانی تکمیل کا اعلان کر کے اس نے شیعی قانونِ شریعت کو منسوخ قرار دیا، کیونکہ وہ بہشت کی اس باطنی زندگی کے منافی تھا جس کی طرف اس وقت اسمٰعیلیوں کو دعوت دی جانے لگی تھی۔ اس طرح اس نے اسمٰعیلی فرقے کو باقی امتِ مسلمہ سے کاملًا الگ کر دیا۔ بعض افراد نے اس نئے دستور کی مخالفت کی اور ۵۶۱ھ/ ۱۱۶۶ء میں حسن قتل کر دیا گیا؛ لیکن اس کے نوعمر بیٹے محمد ثانی نے بڑی مضبوطی سے زمام اقتدار سنبھالی اور باپ کی حکمتِ عملی پر کاربند رہا۔ اس کے بعد سے اَلمُوت کے حکمران کو علوی امام مانا جانے لگا، جو نسبًا نزار کی اولاد سے تھے؛ لیکن خارجی تعلّقات بہت کچھ ویسے ہی رہے جیسے پہلے تھے۔ محمد کا عہدِ حکومت طویل اور نسبتًہ پُرامن تھا۔ صرف آخری زمانے میں خوارزم شاہ کی دشمنی کی بنا پر کچھ بدامنی پیدا ہوئی۔ اس کے دورانِ حکومت میں شامی اسمٰعیلیوں پر رشید الدین سِنان [رک بآن] کا تسلّط رہا۔ یہ ایک قابل شخص تھا اور حکومتِ حلب، صلاح الدین، صلیبیوں یا ہمسایہ کوہستانی نُصَیریوں سے جنگ یا مفاہمت کے تعلّقات الموت سے بالکل آزاد ہو کر حسب مرضی قائم کرتا رہا؛ ۵۸۹ھ/ ۱۱۹۳ء میں اس کی موت کے بعد اَلمُوت کے اقتدار کے سامنے چون و چرا کرنے والا کوئی نہ رہا۔

محمد ثانی کا بیٹا حسن ثالث ۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء میں جانشین ہوا۔ اس نے سُنّی مسلمان ہونے کا اعلان کر دیا اور اپنے معتقدین کو حکم دیا کہ وہ اہلِ سنّت کی شریعت اختیار کریں، نیز منجملہ اَور لوگوں کے خلیفہ الناصر سے ربط و اتحاد پیدا کیا۔ اسمٰعیلیوں نے بظاہر اس کا فیصلہ قبول کر لیا۔ اس نے آذربیجان کے ازبکوں سے متحد ہو کر چھوٹی چھوٹی فتوحات بھی حاصل کیں، لیکن جب ۶۱۸ھ/ ۱۲۲۱ء میں وہ (شاید زہر خورانی سے) فوت ہوگیا تو اس کا نوعمر بیٹا محمد ثالث اس کا جانشین ہوا، جس کی پرورش اہلِ سنت کے طریق پر نہیں ہوئی تھی۔ اس کے زمانے میں اگرچہ حسنِ ثالث کے احکام کی قانونی حیثیت تو برقرار رہی تاہم عملًا احکامِ شریعت پر عمل درامد باقی نہ رہا اور سیاسی اعتبار سے یہ ریاست ایک بار پھر الگ تھلگ ہوگئی۔

بہر حال بحیثیت مجموعی اسلامی رنگ برقرار رہا۔ نَصیر الدین طُوسی [رک بآن] اور دیگر فضلا اس کے قلعوں میں کھچے آنے لگے۔ توسیعِ مملکت کے لیے پہلے جلال الدین مَنکُوبِرتی [رک بآن] سے اور بعد میں مغول سے نزاعات کا سلسلہ جاری رہا۔ اپنے حلیفوں کا حلقہ بڑھانے کی کوشش مغربی یورپ تک میں کی گئی، لیکن عام مسلمانوں کا جذبۂ مخالفت انجام کار غالب آیا۔ ایران میں مغول فاتح ہلاکو کا پہلا مقصد اسمٰعیلی حکومت کو تباہ کرنا تھا۔ محمد ثالث پستیِ کردار کا نمونہ بن چکا تھا۔

جب اس نے ہلاکو کے ساتھ مصالحت کی گفتگو سے انکار کر دیا تو اس کے فوجی قائد خوف زدہ ہو گئے۔ وہ اسے اپنے دام میں لانے کی امیدیں باندھ ہی رہے تھے کہ ۶۵۳ھ/ ۱۲۵۵ء میں ایک درباری نے اسے قتل کر دیا۔ ایک مبہم سی گفت وشنید کے بعد، جب کہ بہت سے قلعے قبضے سے نکل چکے تھے، اس کے بیٹے خورشاہ نے آخر کار ۶۵۴ھ/ ۱۲۵۶ء میں بلا شرط ہتھیار ڈال دیے۔ اس کے بعد جلد ہی اس کا کام تمام کر دیا گیا اور دیلمان، قومس اور قُہستان کے اسمٰعیلیوں کا قتل عام ہوا۔ جو لوگ زندہ بچ رہے انھیں پھر کبھی حکومت نصیب نہ ہوئی۔ مغول کے حملے سے صرف شامی قلعے بچ رہے تھے، لیکن انھیں مصر کے بادشاہ بیبرس نے فتح کر لیا؛ تاہم اسمٰعیلیوں کو ایک خود مختار جماعت کے طور پر باقی رہنے دیا گیا۔

**مآخذ:** (۱) رشید الدین: جامع التواریخ؛ (۲) جُوَینی، ج ۳؛ (۳) ابن الاثیر، بمواضع کثیرہ؛ موجودہ زمانے کی تحقیق کے سلسلے میں مندرجۂ ذیل کتابیں اہم ترین ہیں: (۴) Silvester de Sacy: *Mémoire Sur la dynastie des Assassins, Mémoires de l' académei des inscripitions et belles-letters*، ج ۴، پیرس ۱۸۱۸ء، حصّۂ دوم؛ (۵) C. Defrémery: *Nouvelles recherches sur les Ismailiens ou Bathiniens de Syrie*، در *JA*، ۱۸۴۵ء، ۱: ۳۷۳-۴۲۱؛ ۱۸۵۵ء، ۱: ۵-۷۶ و *Essai sur l'histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse*، در *JA*، ۱۸۵۶ء، ۲: ۳۵۳-۳۸۷؛ ۱۸۶۰ء، ۱: ۱۳۰-۲۱۰؛ (۶) J. Von Hammer-Purgstall: *Geschichte der Assassinen*، شٹٹ گارٹ وٹیونگن ۱۸۱۸ء۔ یہ رسالہ مخالفانہ ہے؛ (۷) Zambaur کے ملاحظات اغلاط سے پُر ہیں۔ مآخذ کی مکمّل فہرست کے لیے دیکھیے: (۸) M. G. S. Hodgson: *The Order of Assassins*، ہیگ (The Hague) ۱۹۵۵ء۔

(M. G. S. HODGSON)

[(۳) سنجاق.

اَلَموت ایک سنجاق (صوبہ) بھی ہے، جو تہران سے قزوِین جانے والی سڑک کے دائیں جانب اور قزوین کے شمال مشرق میں ہے [لیسٹر ینج نے شمال مغرب لکھا ہے اور نقشہ دیکھنے سے پتا چلتا ہے کہ لیسٹر ینج ہی کا بیان درست ہے]۔ اس کا محلِّ وقوع وہ پہاڑ ہیں جو رودِ طالقان کو رودشر ہود (کذا، شاہ رُود) سے ملانے والی رود خانۂ الموت کی وادی کے سِرے پر واقع ہیں۔ آج کل یہ صوبہ چار اضلاع (ناحیہ) پر منقسم ہے: تُرکان فِسان، اِندِج رُود، اَتان اور بالا رُود۔ قرونِ وسطیٰ میں یہ وادی رُود بار کہلاتی تھی اور اس میں پچاس قلعے تھے، جن میں سے مشہور ترین اَلَموت اور مَیمُون دِژ تھے۔ قلعۂ اَلَموت دریا کے شمال میں، رُود خانۂ الموت اور رود طالقان کے مقام اتصال سے دو فرسنگ اور قزوین سے آٹھ فرسنگ دُور تھا۔ اسے ۲۴۶ھ/ ۸۶۰ء میں طبرستانی اسمٰعیلیوں کے قائد الداعی حسن بن زید نے تعمیر کرایا اور ۴۸۳ھ/ ۱۰۹۰ء میں حسن بن صَبّاح نے اس پر قبضہ کیا۔ ایک سو اکہتر سال تک یہ باطنیہ کا مرکزی قلعہ رہا تا آنکہ ۱۲۵۶ء میں ہلاکو نے اسے فتح کر کے تباہ و برباد کر دیا۔ ساتھ ہی یہ اسمٰعیلیوں کا مذہبی اور علمی مرکز بھی تھا۔ ہلاکو نے جب یہ قلعہ تسخیر کیا تو اس کے گراں بہا کتب خانے پر بھی قبضہ کر لیا۔ یہ کتب خانہ اُس نے اپنے وزیر اور مشہور مُؤرّخ عطاملک جُوینی کو دے دیا۔ اس نے اپنے مفید مطلب کتابیں الگ کر لیں، خصوصاً علم ہیئت کی کتابیں، اور ان تمام کتابوں کو جو اسمٰعیلی (باطنی) فرقے سے متعلّق تھیں، نذرِ آتش کر دیا (Ohsson: de' *Histoire des Mongols*، ج ۳، بار دوم: ص ۱۹۸)۔ صفوی عہد میں اس قلعے کو پھر قابل استعمال بنا کر زندان خانہ قرار دے دیا گیا (Chardin: *Voyages*، ۲: ۲۶۷)۔ یہ قلعہ، جو ایک بلند چٹان پر کھڑا ہے، آج کل کھنڈر ہو چکا ہے۔ اس کے پہلو میں ایک قصبہ آباد ہے، جو اسی کے نام سے موسوم ہے (دیکھیے جہان گشای جوینی، طبع قزوینی، ۳: ۲۶۱، ۳۸۷-۳۹۰، ۴۳۰-۴۳۱).

(احمد زکی ولیدی طوغان)]

---

**اَلنُجَق:** (آلنجق، اَلنُجُق یا اَلنُجُق؛ آج کل کے تلفّظ کے مطابق اِلنِجِہ)، ⊗ ایک مشہور قلعے کا نام، جو اب بالکل کھنڈر ہو چکا ہے اور آذربیجان (روسی) کے مقام نخچوان کے نواح میں ایک نکیلی چوٹی پر واقع ہے، جہاں سے (نخچوان سے) جُلفہ جانے والی سڑک دکھائی دیتی ہے۔ مختلف تاریخی و جغرافیائی یادداشتوں میں یہ نام ہمیں تیرھویں صدی عیسوی سے ملتا ہے اور وہ بھی کئی شکلوں میں۔ اسلامی مآخذ میں یہ اَلنُجَق، اَلنُجُق، اِلنُجُق، اِلنِجِہ کی شکل میں ہے اور ارمنی مصنفوں کے ہاں یہ اِلزِنُجُق یا اَلنُجُق بن جاتا ہے۔ بہر حال ان تغیّرات کے وجوہ مختلف حروف کے ادلنے بدلنے سے (مثلاً اَسے ا، اَسے اِ، ل سے ر) اور آخری ق کے حذف ہو جانے سے بآسانی سمجھ میں آسکتے ہیں۔ بعض مخطوطات میں، نیز سہوِ طباعت سے بعض قدیم غیر ناقدانہ مطبوعہ متون میں اس نام کی چند مستثنیٰ شکلیں بھی ملتی ہیں، مثلاً اُولنجَہ (کاتب چلبی: فذلکہ، استانبول ۱۲۸۶ھ، ص ۲۰۹) یا اَلنجا (عاشق پاشازادہ: تاریخ، طبع Giese، دیکھیے اشاریہ؛ طبع استانبول میں اِلنِجِہ ہے جو زیادہ قرینِ صحت ہے)۔ اسلامی تاریخی جغرافیے کے مشہور محقق لیسٹر ینج (G. le Strange) نے اسے اَلنُجُق پڑھا ہے اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے؛ چنانچہ اسی کو اس نام کا بہترین اور قدیم املا تسلیم کرنا چاہیے۔ بدیں صورت یہ نام بیّن طور پر ترکی لفظ اَلآن (= ہم واری، ہموار و عریض جگہ) اور تصغیری لاحقہ 'جِق' سے مرکب ہے۔ جیسا کہ آگے آتا ہے، اس کی تصریح آسانی سے یوں کی جاسکتی ہے کہ یہ قلعہ اس نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ اسے ایک سلامی دار پہاڑی کی چوٹی پر تعمیر کیا گیا تھا، جہاں خاصی وسیع سطح مرتفع ہے۔ اس امر سے اختلاف مشکل ہے کہ سلجوقیوں کے زمانے کے اس قلعے کا نام شکل کے اعتبار سے ترکی ہے اور یوں بھی لسانیاتی و تاریخی دونوں نقطہ ہائے نظر سے ان اصول پر پورا اترتا ہے جو ترکی زبان میں تسمیۂ مقامات کے سلسلے میں مقرر ہیں۔ نخچوان کے نواح میں اس مستحکم قلعے کے علاوہ حمد اللہ القزوینی نے ضلع تبریز میں ایک اَور اَلنُجُق کا ذکر کیا ہے (نُزھۃُ القلوب، سلسلہ یادگارِ گِب، ۲۳، ۱: ۷۹)۔ اس سے بھی ہمارے دعوے کو تقویت پہنچتی ہے، کیونکہ اس سے ظاہر ہے کہ اسی زمانے میں ترکوں کے تسمیۂ مقامات کی یہ کوئی تنہا مثال نہیں، اس کے علاوہ اَور بھی مثالیں

پیش کی جاسکتی ہیں۔ میر حیدر زادہ لکھتا ہے کہ اس قلعے کا نام اِلنجہ خان کے نام سے موسوم تھا، جس کا ذکر مغول کے روایتی شجرہ ہائے نسب میں آتا ہے اور اس سلسلے میں اس نے بعض مقامی عوامی روایات پر اعتماد کیا ہے، حالانکہ (دیکھیے سطور ذیل) یہ کوئی حقیقی عوامی روایت بھی نہ تھی بلکہ کہا جاتا ہے کہ کسی اناڑی شخص نے اسے ان مختلف کتابوں میں داخل کر دیا جو تر کوں اور تاتاریوں کی تاریخ پر لکھی گئیں؛ لہٰذا اس پر اعتماد کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ یہ صرف ایک سادہ سی مشابہت ہے اور بس.

ہماری موجودہ معلومات کی رو سے قلعۂ اَلنجُق کا نام سب سے پہلے عراق کے آخری سلجوق سلطان طُغرِل اور اس کے امرا کے درمیان مذاکرات کے سلسلے میں ملتا ہے (صدر الدین علی: اخبار دولة السلجوقیة، لاہور ۱۹۳۳ء، ص ۱۸۱)۔ خاندانِ اتابک اِیلدِگز کے قبضے کے دوران میں یہ قلعہ حکمران خاندان کے لیے خطرے کے وقت محفوظ جاے پناہ ثابت ہوتا رہا۔ آخر میں اس خاندان کے آخری فرماں روا اتابک مظفر الدین ازبک کو ان حملوں کا سامنا کرنا پڑا جو جلال الدین خوارزم شاہ نے آذربیجان اور اِرّان پر کیے تھے۔ جب اسے معلوم ہوا کہ ان حملوں کا مقابلہ کامیابی سے نہ کیا جاسکے گا تو وہ اس قلعے میں چلا آیا اور ۶۲۲ھ میں جب اسے یہ خبر پہنچی کہ اس کی بیگم طلاق کا فتوٰی حاصل کر کے جلال الدین سے جا ملی ہے تو اس نے وہیں وفات پائی (کتاب مذکور، ص ۱۹۷؛ النَسَوی، طبع O. Houdas، عربی متن، ص ۱۱۸؛ مترجمۂ O. Houdas: *Histoire du Sultan Djal ed-Din Mankobirti*، پیرس ۱۸۹۱ء، ص ۱۹۷۔ مترجم کا یہ شُبہہ بالکل بے بنیاد ہے کہ جس قلعے کا نام یہاں النجہ لکھا ہے آیا وہ النجق ہی ہے (تاریخ جہاں گشای جوینی، بسلسلۂ یادگارِ گِب، ۱۹۱۷ء، ۱۶:۲، ۱۵۷).

آگے چل کر تیرھویں سے سولھویں صدی عیسوی کے واقعات کے سلسلے میں اس قلعے کا نام وقائع میں اکثر آیا ہے۔ یہ ایرانی [ایلخانی] مغول کے قبضے میں تھا، اس نواح میں قرہ قویونلو [ترکمانوں] نے اپنا تسلط جمالیا۔ نزھة القلوب کے مصنّف کی شہادت کے مطابق چودھویں صدی عیسوی میں النجق کی شہرت ایک مستحکم قلعے کے طور پر برابر قائم رہی۔ جب تیمور نے قرہ قویونلو اور احمد جلائر کو سزا دینے کے لیے آذربیجان اور اِرّان میں مہم آرائی کی تو اس قلعے پر قبضہ کرنے کے لیے اس نے بڑی کوششیں کیں اور کہیں دس برس کے محاصرے کے بعد ۸۰۱ھ/ [۱۳۹۸-۱۳۹۹ء] میں یہ فاتحِ اعظم اسے مسخر کرنے میں کامیاب ہوا (نظام الدین سامی: ظفر نامہ، طبع Felix Tauer، پراگ ۱۹۳۸ء، ص ۲۳۸)۔ اس طویل محاصرے کے بارے میں شرف الدین علی یزدی نے کچھ مزید معلومات بالتفصیل مہیّا کی ہیں۔ [وہ لکھتا ہے کہ] یہ مستحکم قلعہ قرہ قویونلو کے قبضے سے چھیننے کے لیے تیمور کی افواج نے پہلے قرہ محمد اور پھر قرہ یوسف کا محاصرہ کیا؛ ان نیم دلانہ محاصروں سے کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوسکا تو کچھ مدت کے لیے احمد جلائر نے یہاں پناہ لی۔ میران شاہ نے، جو باپ [تیمور] کے نام سے آذربیجان پر حکومت کر رہا تھا، محاصرے کو تقویت دی اور قلعے کو بیرونی دنیا سے بالکل منقطع کر دینے کی کوشش کی، لیکن ناکام رہا۔ جلائری فرماں روا اہل گرجستان کی اعانت کی بدولت قلعے سے بچ کر نکل گیا۔ بالآخر مختلف شہزادوں اور امیروں کے زیر قیادت ایک بہت بڑی فوج بھیجی گئی۔ ادھر تقریباً دس سال کے محاصرے سے قلعہ بدحال ہو رہا تھا؛ چنانچہ عوام نے کوتوالِ قلعہ سیدی احمد کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر دیا اور ہتھیار ڈال دیے۔ اسی ماخذ سے پتا چلتا ہے کہ تیمور اس علاقے میں سے گزرتے وقت اس قلعے میں خاص طور پر گیا، جس کے باعث اسے اس قدر پریشانی اٹھانا پڑی تھی (ظفر نامہ، Bibliotheca Indica، ۱۸۸۷-۱۸۸۸ء، ۱:۴۱۷، ۶۸۷-۶۹۱، ۷۵۷، ۷۸۴، ۷۹۲ و ۲:۲۰۳ ببعد، ۲۱۵، ۳۵۴ ببعد، ۳۷۷؛ افسوس ہے کہ طبع مذکور میں کوئی اشاریہ شامل نہیں)۔ پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں ہسپانوی سفیر کلاویجو (Clavijo) یہاں سے گزرا تھا۔ اس نے اس قلعے کا مختصر مگر قابل ملاحظہ بیان یوں قلم بند کیا ہے: ''قلعۂ اَلنجُق دریاے اراس کے شمال میں ایک پہاڑی کی چوٹی پر واقع ہے۔ اس کے گرد ایک فصیل ہے، جس میں برج بنے ہوے ہیں۔ اندر تاکستان اور باغات ہیں اور باہر کھیت پھیلے ہوے ہیں۔ مزید براں اس علاقے میں پانی کے کئی چشمے ہیں، جن کے گرد ہری ہری کھیتیاں لہلہاتی ہیں'' (Clavijo: *Embassy to Tamerlane*، مترجمۂ le Strange، لنڈن ۱۹۲۸ء، ص ۱۴۷؛ ترکی ترجمہ، از عمر دوغرل: تیمور دو رندہ قادس دن سمرقندہ سیاحت، ۱:۱۱۱)۔ قلعے کی موجودہ حالت کے متعلّق جو بیانات آگے آتے ہیں ان سے کلاویجو کے بیان کی تصدیق ہوتی ہے.

تیمور کی وفات کے بعد یہ قلعہ دوبارہ جلائریوں کے قبضے میں چلا گیا۔ پھر اس پر قرہ قویونلو قابض ہو گئے؛ چنانچہ یہ قلعہ ان کے حکمران اسکندر کی جائے پناہ بنا جو شاہ رخ کی افواج سے بری طرح شکست کھا کر اور بھائیوں سے غداری کر کے ۸۳۹ھ [/۱۴۳۵-۱۴۳۶ء] میں یہاں بھاگ آیا تھا۔ شاہ رخ کے دورِ سیادت میں جہان شاہ بن قرہ یوسف نے آذربیجان پر تسلط قائم کرنا چاہا اور اس کے حکم سے النجق کا محاصرہ کر لیا۔ جب اسکندر کو اس کے بیٹے قباد نے قتل کر دیا تو اس قلعے پر جہان شاہ کا قبضہ ہو گیا۔ آذربیجان اور اران پر آق قویونلو کا قبضہ ہو جانے کے باوجود النجق کی قدیم اہمیت برقرار رہی؛ چنانچہ جب آق قویونلو [ترکمانوں] کے فرماں روا سلطان یعقوب نے شاہ اسمٰعیل صفوی کے والد حیدر کی بغاوت فرو کی تو اس کے پورے خاندان کو انتہائی حفاظت سے قید رکھنے کے لیے اسی قلعے میں لایا گیا۔ ان لوگوں میں اسمٰعیل بھی شامل تھا، جو اس وقت بالکل بچّہ تھا (Dorn: تاریخ خانی، پیٹرز برگ ۱۸۵۷ء، ص ۱۰۲).

صفوی خاندان کے عہدِ حکومت میں بھی قلعۂ النجق کی اہمیت و قوّت قائم رہی۔ سلطان سلیم اوّل مہمِ ایران کے دوران میں اس علاقے سے گزرا (فریدون بے: منشئآت، ۱:۴۰۵) اور جب ۹۴۰ھ/ ۱۵۳۳-۱۵۳۴ء میں عثمانی لشکر نے آذربیجان پر حملہ کیا تو وزیر اعظم ابراہیم پاشا نے تبریز کو اپنا صدر مقام قرار دیا اور خسرو پاشا کو اس قلعے پر قبضہ کرنے کا حکم دیا (حسن روملو: احسن التواریخ، طبع Seddon، بڑودہ ۱۹۳۱ء، ۱:۲۴۷)۔ بعد ازاں اس قلعے پر ایک بار پھر صفویوں کا قبضہ ہو گیا اور

۹۴۴ھ/ ۱۵۳۷ - ۱۵۳۸ء میں ایک کاذب ''سید'' کو یہاں قید کیا گیا (وہی کتاب، ص ۲۸۰)۔ پھر ۹۵۵ھ/ ۱۵۴۸ء میں بادشاہ کے حکم سے قلعہ تباہ کر ڈالا گیا (وہی کتاب، ص ۳۳۹)۔ سولھویں صدی عیسوی میں آذربیجان اور اران کا بیشتر حصّہ قلمروِ عثمانی میں شامل ہو گیا اور نخجوان کے ساتھ ہی قلعۂ النخجق بھی عثمانیوں کے قبضے میں آ گیا؛ لیکن ۱۰۱۲ھ/ ۱۶۰۳-۱۶۰۴ء میں شاہ عباس نے یہ پورا علاقہ دوبارہ چھین لیا، چنانچہ وہ اس قلعے کو حاصل کرنے میں بھی کام یاب ہو گیا (کاتب چلبی، ص ۲۰۸ ببعد۔ جرّاح زادہ کا بیان، جو نخجوان کے قاضی کی حیثیت سے عینی شاہد تھا)۔ ۱۲۴۲ھ/ ۱۸۲۶ء کی جنگِ روس و ایران کے دوران میں قلعہ دار لاچین بیگ نے چھے ماہ تک اس کا دفاع کیا (دیکھیے میر حیدر زادہ کا محولۂ ذیل مقالہ)۔ اولیا چلبی لکھتا ہے کہ نخجوان کے علاقے میں بہت سے مضبوط و مستحکم قلعے بنے ہوئے تھے لیکن چونکہ وہ اُن دنوں شکار میں مصروف تھا اس لیے اعتراف کرتا ہے کہ ان کے متعلّق کماحقہٗ تحقیق سے قاصر رہا؛ لیکن یہ ضرور کہتا ہے کہ ان [مستحکم مقامات] میں سے اہم ترین النخجق تھا (سیاحت نامہ، ۵۱: ۲۴۰؛ مطبوعہ نسخے میں اس کا نام النجاق وان درج ہے، جو یقیناً غلط ہے؛ غالباً یہ النخق قلعہ ہونا چاہیے۔ اولیا چلبی کا بیان ہے کہ یہ قلعہ مُلّا قطب الدین نے تعمیر کیا تھا، لیکن اس بیان کی کوئی یقینی بنیاد نہیں)۔

قلعۂ النخجق کے بارے میں ان تمام تاریخی حوالوں کے علاوہ یہ بتانا بھی لازم ہے کہ اس کا ذکر مشہور کتابِ دِدِہ کور کوت میں بھی آیا ہے۔ اس کتاب میں جو قصّہ درج ہے اس کی رُو سے اس قلعے کا مالک قرہ تکفور (شاہ اسود) تھا، جو اسے [جنگی] قیدیوں کے محبس کے طور پر کام میں لاتا تھا (کتابِ دِدِہ کور کوت، طبع کلیسی رفعت، ص ۱۴۳؛ نیز خان شائق گوک یای: دِدِہ کور کوت، ص ۹۸ ببعد)۔ یہ کتاب تیرھویں صدی کے نصف آخر میں مشرقی اناطولی، آذربیجان، ایران اور گرجستان کے علاقوں کے بے شمار واقعات پر مشتمل ہے۔ یہ قلعہ ایک شخص قرہ تکفور کی ملکیت تھا، جو [مذہبًا] عیسائی اور کاشت کاروں کا دشمن تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قلعہ ایک زمانے میں ایلخانی حکمرانوں کے ماتحت تھا جو ابھی مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ اس کے بعد اس پر شاہانِ گرجستان کا قبضہ ہو گیا۔ یہاں جو گرجستانی حکومت کرتے تھے وہ نخجوان کے علاقے میں قرہ قویونلو کے خلاف نبرد آزما ہوئے۔ اس قصّے میں قلعے کے بارے میں جو اشعار لکھے ہیں وہ محض تخیل پر مبنی نہیں بلکہ ان میں حقیقت بیان کی گئی ہے اور ان سے اس قلعے کے متعلّق ہماری معلومات کی تصدیق ہوتی ہے۔

قلعے کی موجودہ حالت کے متعلق ہمیں صرف وہ معلومات حاصل ہیں جو میر حیدر زادہ کی مختصر سی کتاب (مطبوعہ ۱۹۳۰ء) میں ملتی ہیں۔ اگرچہ یہ معلومات بہت سطحی، بے حد سادہ و بے رنگ اور شہادت کے اعتبار سے بہت معمولی درجے کی ہیں، لیکن چونکہ ان کے سوا کچھ اَور موجود ہی نہیں اس لیے مجبورًا انھیں پر اکتفا کرنا پڑے گا۔ میر حیدر زادہ کے بیان کا مقابلہ کلاویجو کی کتاب اور دوسری تاریخی نگارشات سے کیا جائے تو ممکن ہے اس قلعے کی قدیم حالت اور اہمیت کا ایک دھندلا سا تصوّر قائم ہو جائے: آج کل نخجوان اور جُلفہ والی سڑک پر ایک گاؤں واقع ہے، جو اب بھی اِلنجِہ کہلاتا ہے۔ اس کے عقب میں ایک ندّی بھی اِلنجِہ کے نام سے موسوم ہے، جو بہتی ہوئی دریاے اراس میں جا ملتی ہے۔ اس گاؤں کے ساتھ ہی ایک نکیلی، بلند چوٹی پر قلعۂ اِلنجِہ (النخجق) کے آثار اب تک موجود ہیں، جس کی پرانی گڑھی کھنڈر ہو چکی ہے کیونکہ اس کے پتھر مختلف تعمیرات کے لیے نکالے جا چکے ہیں۔ اس کے صدر دروازے کا محلِّ وقوع ایک گاؤں خان آغا میں قرار دیا جا سکتا ہے، کیونکہ ایک تو گاؤں کے کھنڈروں سے اس کا پتا چلتا ہے اور دوسرے عوام بھی اسے اب تک قلعے کا دروازہ ہی کہتے ہیں۔ اس سلامی دار پہاڑی پر چڑھنا صرف بعض پتلی پتلی پگڈنڈیوں ہی کے ذریعے ممکن ہے، جن میں دفاعی استحکامات [کے آثار] موجود ہیں۔ یہاں قلعے کی حفاظت اور مدافعت کرنے والوں کی خاطر خاص طور پر برج تعمیر کیے گئے تھے۔ اوپر کو جاتے ہوئے ہر بیس پچیس قدم پر فصیلیں بنی ہوئی ہیں۔ قلعے کی بڑی روکاریں تین تھیں: مشرقی، شمال مغربی اور جنوب مغربی، جن پر چار بڑی بڑی فصیلیں ہیں اور ہر فصیل کے علٰیحدہ علٰیحدہ برج اور گڑگج ہیں۔ چوٹی کے عین اوپر ایک خاصی وسیع سطح مرتفع موجود ہے، جہاں معقول تعداد میں انسانوں کے رہنے اور مویشیوں کو پالنے کے لیے جگہ ہے۔ علاوہ ازیں پانی جمع کرنے کے لیے پتھر کے سات بڑے بڑے حوض بھی ہیں، جن میں سنگی نالیوں کے ذریعے برف اور بارش کا پانی اکٹھا کر لیا جاتا تھا۔ ان میں سے خاص طور پر سب سے بڑا حوض گرمیوں اور سردیوں میں کسی وقت بھی خشک نہیں ہوتا۔ چوٹی پر مشرقی سمت، یعنی النجہ ندی کی جانب، ایک آبی گزرگاہ اور ایک چور راستہ بھی موجود ہے۔ یہاں بنیادوں یا منہدم دیواروں کی صورت میں چھوٹی بڑی تقریبًا پچاس عمارتیں نظر آتی ہیں۔ جس عمارت میں قلعہ دار (=دِژدار یا کوتوال) رہا کرتا تھا اس کے کھنڈروں کو عوام اب تک شاہ تَخْتی (یعنی بادشاہ کا تخت) کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان میں سے بعض عمارتیں اصطبل تھیں، بعض بارود خانے اور بعض اسلحہ خانے۔ مصنّف نے محض اتنا ہی بتانے پر اکتفا کیا ہے کہ مرتفع میدان زیرِ کاشت لایا گیا ہے اور چوٹی پر ایک پتھر کا کتبہ ــ جو غالبًا ابھی تک پڑھا نہیں جا سکا ــ اور اس کے ساتھ ایک پرانا سکّہ اور چند سفالی ٹھیکرے دست یاب ہوئے ہیں۔ بہرکیف یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ قلعہ ایک پہاڑی کے اوپر بنایا گیا تھا، جو سلامی دار ہونے کے باعث دفاعی نقطۂ نظر سے بہت موزوں تھی۔ علاوہ ازیں یہ قلعہ ازمنۂ وسطیٰ کے مسلمانوں کے بہترین عسکری فن تعمیر کے مطابق بنایا گیا تھا۔ اس میں ایک نہایت مستحکم اندرونی قلعہ تھا اور متعدد بیرونی حِصار تھے، جن میں ہر ایک پر برجوں کے سلسلے قائم تھے اور بحیثیت مجموعی یہ قلعہ وسیع و مستحکم دفاعی قلعہ بندیوں کا ایک مضبوط سلسلہ بن گیا تھا۔

**مآخذ:** یہ مقالہ جن اہم تاریخی اور جغرافیائی مآخذ پر مبنی ہے وہ تقریبًا سب کے سب متن میں درج کر دیے گئے ہیں۔ علاوہ بریں قلعے کی موجودہ حالت کے متعلّق (۱) میر حیدر زادہ کا مقالہ (*Azerbaycan'i öğretme yolu*، آذربیجان اوغرتمہ یولو، شمارہ ۴ و ۵، باکو ۱۹۳۰ء، ص ۷۹ ببعد) موجود ہے۔ حسب ذیل تصانیف میں النخجق کا محض ذکر آیا ہے اور چند الفاظ میں اس کی جغرافیائی اہمیت بیان کی گئی ہے: (۲) J. Sandalgian: *Histoire documentaire de l' Arménie*، روم

۱۹۱۷ء، ۱: ۲۳۴؛ (۳) F. Macler: *Erzeroum ou Topographie de la Haute Arménie*، در *JA*، مارچ - اپریل ۱۹۱۹ء، ص ۱۷۰؛ (۴) لیسٹرینج (G. le Strange): *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۱۶۷؛ (۵) Barbier de Meynard: *Dictionaire géographique de la Perse*، پیرس ۱۸۶۱ء، ص ۵۲؛ (۶) P. Horn: *Denkwürdigkeiten des Ṣah Tahmasp von Persien*، ص ۱۴۲؛ (۷) محمد حسن خان: مِرآۃ البُلْدانِ ناصری، ۱: ۹۵.

(محمد فود کور پرولو)

---

* **اَلْواح**: رک بہ لوح.

---

* **اَلْوَر**: (انگریزی ہجا Ulwur)، ہندوستان کی ایک سابق ریاست، جو راجپُوتانے کے مشرق میں ′۳- °۲۷ اور ′۱۳- °۲۸ عرض بلد شمالی اور ′۷- °۷۶ اور ′۱۳- °۷۷ طول بلد مشرقی کے درمیان واقع ہے۔ اس کا رقبہ ۱۳۴۱ مربع میل اور آبادی (مردم شماری ۱۹۵۱ء کے مطابق) ۸۶۱۹۹۳ ہے۔ اس میں زیادہ تر ہندی اور میواتی زبانیں بولی جاتی ہیں۔ تقریباً ایک چوتھائی آبادی مسلمان ہے.

موجودہ ریاست کا بانی پرتاپ سنگھ (۱۷۴۰-۱۷۹۱ء) تھا۔ اس نے ۱۷۷۱ء اور ۱۷۷۶ء کے درمیان یہ ریاست مختلف اقطاع جوڑ کر بنالی، جسے شاہ عالم ثانی (دہلی کے مغل بادشاہ) نے اور بعد ازاں ۱۸۱۱ء میں برطانوی حکومت نے بھی تسلیم کرلیا.

برطانوی سیادت کے ختم ہونے پر [۱۹۴۷ء] ریاست الور بھرت پور، دھول پور اور قرولی کے ساتھ مل کر ''متسیہ یونین'' کی رکن بن گئی اور مہاراجہ الور اس نئی ریاست کا ''اُپَر پَرمُکھ'' بنا، لیکن ۱۵ مئی ۱۹۴۹ء کو الور اور اس یونین کی دوسری ریاستیں راجستھان یونین میں مدغم ہوگئیں.

شہر الور میں اسلامی (طرز کی) چند یادگار عمارتیں ہیں، مثلاً (پرتاپ سنگھ کے متبنّٰی اور جانشین) بختاور سنگھ اور فتح جنگ کے مقبرے (دیکھیے Fergusson: *Indian Architecture*).

**مآخذ**: (۱) *The Imperial Gazetteer*؛ (۲) *The Rajputana Gazetteer*؛ (۳) Government of India Ministry of States: *White Paper on Indian States*، دہلی ۱۹۵۰ء.

(P. HARDY)

---

* **اَلْوَنْد**: رک بہ آق قُوْیُونْلُو.

---

* **اِلْوِند**: قدیم مصنفین نے یونانی شکل دے کر Orontes لکھا ہے (مثلاً ہخامنشی کتبہ، حکایتِ سمی رامس Semiramis)۔ یہ ابھی تک اپنے علاقے میں اَرْوِنْد یا نارْوِنْد کہلاتا ہے (عرب مصنفین کے ہاں اَرْوَنْد)، جو ہمذان کے جنوب مغرب میں سلسلۂ کوہستان زَغْرُوس (Zagros) کے ایک طرف نکلے ہوئے ٹکڑے سے عبارت ہے۔ یہ سنگِ خارا کا ایک بلند تودۂ کوہ ہے، جس کی اونچائی ۱۷۵۶۰ فٹ ہے۔ اس کے باغات کی زرخیزی کا باعث پانی اور برف کی فراوانی ہے۔ اس کے متعلق عرب جغرافیہ نگاروں کے مختصر سے بیانات زیادہ تر اس کنویں کی بابت عجیب وغریب حکایتوں پر مشتمل ہیں جو اس پہاڑ کی چوٹی پر واقع ہے اور جسے اس مقام سے وابستہ قدیم مذہبی تصوّرات کو ملحوظ رکھتے ہوئے جنت کا ایک کنواں قرار دیا گیا ہے (قب جیکسن (Jackson): *Persia Past and Present*، ص ۱۴۶، ۱۷۰-۱۷۳۔ [الوند پر نیز دیکھیے آق قُوْیُونْلُو].

**مآخذ**: (۱) یاقوت، ۱: ۲۲۵ ببعد؛ (۲) القزوینی (مترجمۂ Ethé)، ص ۳۱۲؛ (۳) *JRAS*، ۱۹۰۲ء، ص ۲۴۶ و ۷۴۸؛ (۴) لیسٹرینج (G. Le Strange): *Eastern Caliphate*، ص ۱۹۵؛ (۵) رِٹّر (Ritter): *Erdkunde*، ۹: ۷۰-۹۳؛ (۶) Spiegel: *Erânische Alterihumskunde*، ۱: ۱۴۳ ببعد؛ (۷) *Mitt-eilungen der K. K. Geogr. Ges. Wien*، ۱۸۸۳ء، ص ۷۲ ببعد.

(R. HARTMANN)

---

* **اَلْوَنْد کُوْہ**: یا کوہِ اَلْوَنْد (اِلْوِنْد)، ہمذان کے جنوب میں ایک الگ تھلگ مجموعۂ کوہ، جو ۱۱۷۱۷ فٹ کی بلندی تک پہنچتا ہے۔ شمالی اور شمال مشرقی جانب ''الوند کوہ'' بغیر ڈھلان کے سیدھا میدان تک اتر گیا ہے، مگر شمال مغرب میں ''کوہ دائم البرف'' (کذا) سے ملحق ہے، جو تقریباً اسی اونچائی کا ایک اَور تودۂ کوہ ہے اور پست تر پہاڑی سلسلوں کے ذریعے کوہ اَلْمُوقُلاخ سے مربوط ہے جو الوند کے پورے سلسلۂ کوہ کا انتہائی شمال مغربی سرا ہے۔ ارضیاتی ساخت سے اندازہ ہوتا ہے کہ اصل الوند کا جگر سنگ خارا سے بنا ہے، صرف دامن میں کہیں کہیں نمکی ساخت کی سرخ چکنی مٹی پائی جاتی ہے۔ اگر کہیں اونچی نیچی پہاڑیوں کی ڈھلانیں، ننگی چٹانیں اور گھاٹیاں ہیں تو ان کے پہلو بہ پہلو زرخیز پہاڑی چراگاہیں بھی پائی جاتی ہیں۔ جنوبی ڈھلانوں پر ۷۵۰۰ فٹ کی بلندی تک اخروٹ، شہتوت اور پھلوں کے درختوں کے جھنڈ پھیلے ہوئے ہیں۔ الوند کوہ پانی کی فراوانی کے لیے مشہور ہے۔ المستوفی (نُزْھۃ القُلوب، بمبئی ۱۳۱۱ھ، ص ۱۵۲ [= طبع لیسٹرینج، ص ۱۹۱]) [عَجائبُ المَخْلُوقاتِ قزوینی کے حوالے سے] لکھتا ہے کہ اس چشمے کے علاوہ، جو ''قُلّۂ کوہ'' (بلند ترین چوٹی) پر ہے، بیالیس ندیاں سلسلۂ کوہ الوند کے درمیانی حصّے سے نکلتی ہیں۔ ان میں سے بعض دریاے دجلہ کی معاون ہیں اور باقی مشرق کی طرف گھوم کر ایران کے اندرونی حصّوں میں بہتی ہیں [نزھۃ القلوب (طبع لیسٹرینج، ص ۷۱) میں ہے کہ ۱۶۰۰ سے زائد چشمے اس پہاڑ سے رواں ہیں]۔ ان ندیوں کی کثرت ہی کے باعث ہمذان کا میدان ہمیشہ سے ایران کا نہایت شاداب اور پُرحاصل علاقہ رہا ہے۔ خود ہمذان (قدیم Ekbatana) دامنِ کوہ کے ساتھ ساتھ تختہ بہ تختہ تعمیر کیا گیا ہے اور اپنی خنک اور بلند (۱۸۶۰ میٹر) جاے وقوع کے باعث ہخامنشی بادشاہوں کا محبوب ترین ''بیلاق'' (= گرمائی مسکن) رہا ہے۔ پیکانی خط کے دو کتبے، جو دارا اے اوّل اور خشیارشای (Xerxes) اوّل کے وقت کے ہیں، اس وقت بھی ایران قدیم کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ اس مقام کو ''گنج نامہ'' کہتے ہیں، جو الوند کوہ کی ڈھلان پر

سات ہزار فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔

مشرقی مصنف الوند کوہ کے متعلق داستانیں تو بہت بیان کرتے ہیں لیکن انھوں نے حقائق بہت کم لکھے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قلّۂ کوہ پر ایک منبع ہے۔ اس باب میں وہ غالبًا اس جگہ کے متعلق قدیم اعتقادات کا سہارا لے رہے ہیں (قب جیکسن (Jackson): *Persia Past and Present*، ص ۱۴۶، ۱۷۰-۱۷۳)۔ القزوینی (۶۸۲ھ/ ۱۲۸۳ء) نے اس پہاڑ کے متعلق بہترین کوائف بیان کیے ہیں وہ اس کا نام کوہ اَروند لکھتا ہے۔ یاقوت بھی اَرْوَنْد ہی کا لفظ استعمال کرتا ہے، لیکن بعد کے عرب مصنف الوند لکھتے ہیں، جو زمانۂ مابعد میں مروّج ہوا (المُستوفی: الوند کوہ)۔ فارسی قدیم میں یہ نام اَرُ اَنداتھا (اوستا اور پازند: اَرْ وَنْد)، جسے یونانی مصنّف (پولوبیئس (Polybius)، بطلمیوس (Ptolemy) اور ڈیوڈورس (Diodorus)) Ορόντης کی شکل میں لکھتے ہیں۔ قدیم ارمن زبان میں یہ لفظ شخصی نام کے طور پر اِرْوَنْد (اَرْوَنْد) کی شکل میں ملتا ہے (قب H. Hübschmann: *Arm-enische Grammatik*، لائپزگ ۱۸۹۷ء، ۱: ۴۰ و *Indogermanische Forschungen*، ۱۹۰۴ء، ص ۴۲۶)۔ پہلوی کتبوں میں جس سفید کوہ کا ذکر ہے وہ غالبًا الوند کوہ ہی ہے؛ قب Streck، در *ZA*، ۱۹۰۰ء، ص ۳۷۱۔ اس کے علاوہ "کوہ دیودار" ("cedur-mountain")، جس کا ذکر قدیم بابلی زبان کی رزمیہ نظم میں آیا ہے اور جس کا بطل گِلگامیش (Gilgamesh) ہے، وہ بھی شاید الوند کوہ ہی ہے، جیسا کہ جُنسن (Jensen) نے Schrader: *Keilinschrift Biblioth.* (ج ۶/۱، برلن ۱۹۰۰ء: ص ۵۷۳) میں قیاسًا کہا ہے۔

**مآخذ:** (۱) یاقوت، ۱: ۲۲۵؛ (۲) القزوینی (طبع وُسٹنفِلڈ)، ۲: ۲۳۶، ۳۱۱؛ (۳) Vullers: *Lexicon Persico-Latinum*، بذیل کلمۂ Arwand؛ (۴) Le Strange، ص ۲۲، ۱۹۵؛ (۵) K. Ritter: *Erdkunde*، ۸: ۴۸، ۸۲-۹۸؛ (۶) H. Kiepert: *Lehrbuch der alten Geographie*، برلن ۱۸۷۸ء، ص ۶۹؛ (۷) E. Reclus: *Nouv. géogr. univ.*، ۹: ۱۶۸ ببعد؛ (۸) Fr. Spiegel: *Erânische Altertumskunde*، ۱: ۱۰۳، ۱۰۴-۱۴۳ ببعد؛ (۹) Justi، در *Gr. IPh*، ۲: ۴۲۷ (کوہ الوند کے وہ مواضع جہاں قدیم ایرانی معبودوں کی پرستش ہوتی تھی)؛ (۱۰) C. Olivier: *'Voyage dans l' empire Otto-man, l' Egypte et en Perse*، پیرس ۱۸۰۱ء، ۳: ۱۶۳؛ (۱۱) H. Petermann: *Reisen im Orient*، لائپزگ ۱۸۶۱ء، ۲: ۲۵۲؛ (۱۲) *Mitteilungen der K. K. Geogr. Ger. Wien*، ۱۸۸۳ء، ص ۷۲ ببعد؛ (۱۳) A. F. Stahl، در *Petermann's Geograph. Mitteilungen*، ۱۹۰۷ء، ص ۲۰۵ (مشاہدات طبقات الارضی، نیز ۱۹۰۹ء، ص ۶؛ (۱۴) نقشہ: سلسلۂ ایران، $\frac{1}{M}$ انچ خریطہ شمارہ 39,G (Hamadan)-1، جون ۱۹۴۲ء.

(D. N. WILBER و M. STRECK)

---

⊗ **اِلٰہ:** (ع) یہ لفظ دورِ جاہلیہ میں اللہ تعالٰی کے علاوہ ان فرضی خداؤں یا دیوی دیوتاؤں کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا جنھیں کفّار اور مشرکین اپنا معبود تصوّر کرتے تھے؛ اس کے یہ معنی آج تک قائم ہیں۔ بعض علما کے نزدیک عربی اِلٰہ اور عبرانی אֱלוֹהַּ ایک ہی لفظ ہیں، لہٰذا ان دونوں کے اشتقاق کی صورت ایک ہے (آ آ، لائڈن، طبع اوّل، بذیلِ مادّہ)۔ لیکن معاملہ کچھ بھی ہو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ہندی آریائی زبانوں کی طرح سامی زبانوں کا بھی ایک سلسلہ ہے، لہٰذا بعض ایسے الفاظ کی بنا پر جو بظاہر مترادف اور باعتبار حروف واصوات ایک دوسرے سے مشابہ ہیں، یہ رائے قائم کرنا کہ ایک لفظ دوسرے سے لازمًا مشتق ہے صحیح نہ ہوگا، خواہ آخرالامر یہی ماننا پڑے کہ ان سب الفاظ کی اصل کوئی ابتدائی سامی لفظ ہے، جس نے مختلف سامی زبانوں میں ملتی جلتی شکل اختیار کر لی۔ اسی طرح یہ خیال بھی غلط ہے کہ اللہ دراصل الالٰہ (اَل-اِلٰہ) ہے۔ عرب دورِ جاہلیت میں اللہ اور اِلٰہ دونوں مستعمل تھے۔ اللہ اسم ذات ہے اور اس کے برعکس اِلٰہ اسم نکرہ ہے۔ اِلٰہ عربوں میں ایک سے زیادہ تھے جن کی وہ اپنے اپنے طور پر پرستش کیا کرتے تھے۔ یہ ایک اَور دلیل ہے اس امر کی کہ اللہ الاِلٰہ (اَل-اِلٰہ) نہیں، ورنہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کوئی خاص اِلٰہ تھا جسے ال تعریفی کے استعمال سے مخصوص معنی پہنا دیے گئے۔ قرآن مجید نے اگر لاَاِلٰہَ اِلاَّاللّٰہ کہا ہے تو محض اس لیے کہ اِلٰہ میں عبادت و پرستش، تحیّر و درماندگی اور انقیاد و اطاعت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ قرآن پاک نے اعلان کیا ہے کہ اِلٰہ کہلانے کا مستحق صرف اللہ ہے۔ وہ ایک ہے، وہی پرستش کے لائق ہے [ربّ بہ اللہ] اور اس کے سوا کوئی اِلٰہ نہیں۔ پھر یہ ایک ایسی بات ہے جس میں قرآن مجید کا خطاب کفّارِ عرب کے علاوہ ساری دنیا سے ہے، جس میں وثنی (Pagan) عقائد پھیلے ہوئے تھے اور جہاں اللہ تعالٰی کی ہستی اور مرتبہ و مقام کے باب میں ذہن انسانی طرح طرح کی گم راہیوں کا شکار ہو گیا تھا۔ اللہ بہرحال الاِلٰہ (اَل-اِلٰہ) نہیں۔ یہی ائمۂ لغت کا خیال ہے اور یہی رائے بالآخر مستشرقین کو قبول کرنا پڑی (قب مادّۂ اِلٰہ، در آ آ، طبع ثانی)۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اِلٰہ کی اصل کیا ہے؟ ایک خیال یہ ہے کہ اِلٰہ دراصل اَلِہَ ہے، جس کے معنی ہیں تحیّر و درماندگی۔ انسان چونکہ ذاتِ الٰہیہ کے فہم میں اپنے آپ کو حیران و سرگردان پاتا ہے، لہٰذا اِلٰہ کے معنی ہوے وہ ہستی جس کی حقیقت نے ہمیں حیرت و بیچارگی میں ڈال رکھا ہے۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ اس کی اصل ہے اَلَہَ، بمعنی پناہ مانگی، لہٰذا سراسر بندگی اختیار کر لی اور مطیع و منقاد ہو گیا، اس لیے کہ ہم جسے بھی اپنا معبود قرار دیں اسے اپنا ملجا و مأوٰی یا آقا اور مُطاع تصوّر کریں گے۔ تیسرا خیال یہ ہے کہ اس کی اصل ہے لَاہَ، جس کے معنی ہیں آنکھوں سے غائب ہو گیا؛ اس سے بلندی اور برتری کا مفہوم بھی پیدا ہوتا ہے۔ یوں اِلٰہ کے معنی ہوے وہ ہستی جو ہماری حدِّ فہم و ادراک سے پوشیدہ اور بلند و برتر ہے۔ اِلٰہ کے یہی صفاتی معنی ہیں جن کی بنا پر قرآن مجید نے جا بجا بہ اصرار کہا کہ اصل معبود (اِلٰہ) صرف اللہ تعالٰی ہی ہے۔

**مآخذ:** قرآن مجید، بنیادی کتبِ لغت اور تفاسیر کے علاوہ (۱) آ آ، طبع اوّل، لائڈن تحت اِلٰہ؛ (۲) الراغب: المفردات، بذیلِ مادّہ۔

(سیّد نذیر نیازی)

---

* **اِلٰہ آباد**: (اللہ آباد)، [بھارت کے] صوبۂ اُتّر پردیش کا ایک اہم شہر اور صوبے کی عدالتِ عالیہ کا مستقر، گنگا اور جمنا (یَمُنا) کے سنگھم پر واقع ہے۔ ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی ۲۶۶۱۲۷ تھی، جس میں ۹۰۸۲۹ مسلمان تھے اور ضلع کی آبادی ۲۰۴۸۲۵۰ تھی، جس میں ۱۲٫۸ فی صد مسلمان تھے [۱۹۶۱ء میں اِلٰہ آباد کی آبادی بڑھ کر ۴۱۱۹۵۵ ہوگئی]۔

تاریخ: اِلٰہ آباد کا شمار ہندوستان کے قدیم ترین شہروں میں ہوتا ہے۔ پہلے اسے پُریاگ کہتے تھے اور ہندوؤں کے نزدیک یہ بہت متبرک مقام تھا۔ ۱۱۹۴ء میں جب غوریوں نے بنارس تک کا علاقہ فتح کرلیا تو اِلٰہ آباد کو سلطنتِ دہلی میں شامل کرلیا گیا، مگر گمان یہ ہے کہ اس کا نظم ونسق ہندو راجاؤں ہی کے ماتحت رہا، جو داخلی طور پر خودمختار تھے، اس لیے کہ سلطنت [دہلی] کی قریب ترین اہم فوجی چھاؤنی کڑا [رَتّ بآن] میں تھی، جو اِلٰہ آباد سے تقریباً پینتالیس میل جانبِ غرب واقع تھی۔ افغانوں کے عروج پر پُریاگ اور جُھوسی کے مابین گھاٹ کی اہمیت کا احساس ہونے لگا۔ بادشاہ اکبر نے جون ۱۵۶۷ء میں جونپور کے باغی صوبے دار خان زمان [علی قلی خان شیبانی] کو شکست دینے کے بعد پریاگ ہی سے دریائے گنگا کو عبور کیا تھا۔ ۱۵۷۴ء میں اکبر بنگال جاتے ہوئے پھر اس شہر سے گزرا تھا۔ عسکری نقطۂ نظر سے اس مقام کی اہمیت کے پیشِ نظر اس نے یہاں ایک فوجی مرکز قائم کرنے کا فیصلہ کیا اور اس طرح یہ ایک معمولی قصبے سے بڑا شہر بن گیا۔ اکبر نے اس کا نام اِلٰہ باس رکھا، جو کثرتِ استعمال سے اِلٰہ آباد ہوگیا۔ ۱۵۷۹-۱۵۸۰ء میں جب اکبر نے اپنی سلطنت کی جدید انتظامی تقسیمات کیں تو اِلٰہ آباد اسی نام کے صوبے کا صدر مقام قرار پایا۔ اس طرح کڑا اور جون پور دونوں کے مقابلے میں اس کی اہمیت بڑھ گئی۔ اکثر ہندوستانی مصنّف اور مغربی سیّاح، جنھوں نے سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں ہندوستان کا سفر کیا، اس شہر کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ ۱۷۳۶ء میں اسے مرہٹوں نے فتح کرلیا تھا۔ ۱۷۵۰ء کے بعد یہ کبھی کسی کے تصرّف میں رہا اور کبھی کسی کے، تا آنکہ برطانوی حکومت نے ۱۷۹۸ء میں قلعے اور ۱۸۰۱ء میں شہر کے اندر محافظ فوج متعین کردی۔

[۱۸۳۳ء میں بنگال پریزیڈنسی کو دو حصّوں میں تقسیم کرکے ایک حصّے کا نام آگرہ پریزیڈنسی رکھا گیا، جو ۱۸۳۶ء میں شمال مغربی صوبہ کہلایا جانے لگا۔ ۱۸۷۷ء میں صوبۂ اودھ اس کے ساتھ ملا دیا گیا اور ۱۹۰۲ء میں اس کا نام صوبہ جات متحدہ آگرہ واودھ ہوا۔ آزادی کے بعد رام پور، بنارس اور گڑھوال کی ریاستیں اس میں مدغم کردی گئیں اور اس کا نام ایک بار پھر تبدیل ہوکر اُتّر پردیش رکھا گیا۔ اِلٰہ آباد میں ایک یونیورسٹی بھی قائم ہے]۔

تاریخی یادگاریں: اکبر کا تعمیر کردہ قلعہ (جس میں اشوک کی لاٹ اپنے مشہور کتبے کے ساتھ موجود ہے) اور خسرو باغ (جس میں شہزادہ خسرو اور اس کی ماں اور بہن کے مقبرے بھی ہیں)، یہ عہدِ مغلیہ کی تاریخی یادگاریں ہیں۔

**مآخذ**: (۱) اکبر نامہ (Bibl. Ind.)، ۲: ۲۹۶ و ۳: ۸۸، ۴۱۴ وغیرہ؛ (۲) طبقات اکبری (Bibl. Ind.)، ۲: ۲۱۱، ۲۸۶، ۳۷۹ وغیرہ؛ (۳) De Laet، ص ۶۲؛ (۴) Bernier (۱۸۹۱ء)، ص ۴۵۷؛ (۵) Tavernier (۱۹۲۵ء)، ۱: ۱۵، ۹۵؛ (۶) Thevenot، ص ۹۲؛ (۷) Nevill: *Allahabad, a Gazetteer*؛ [(۸) *District Gazetteer of the United Provinces*، ج ۴۸؛ (۹) *The Statesman's Year-Book*، ۱۹۶۶-۱۹۶۷ء].

(نورالحسن)

---

**اَلَہ دِیُن**: رَتّ بہ اَلْف لَیْلَۃ وَلَیْلَۃ. *

---

**اِلْہام**: اِلْہام کے لُغوی معنی ہیں نگلنا، نگلوانا یا گلے سے نیچے اُتارنا یا (کسی چیز کو دوسری چیز میں) جذب کردینا؛ اسی لیے جَیْشُ الْہام سے مراد ہے لشکرِ عظیم، گویا وہ ہر شے کو نگل جائے گا اور اَللُّھَیْم سے مراد داہیہ اور آفت ہے [موت کو اُمّ اَللُّھَیْم کہا جاتا ہے]۔ ⊗

قرآن مجید میں یہ لفظ صرف ایک بار وارد ہوا ہے: فَاَلْھَمَھَا فُجُوْرَھَا وَتَقْوٰھَا (۹۱ [اَلشَّمْس]: ۸)۔ الطَّبَری (۳۰: ۱۵ بعد) نے اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نفس کو فجور اور تقوٰی کا طریقہ سُجھا دیا، اسی طرح الفرّاء کا قول: وَھَدَیْنٰہُ النَّجْدَیْن (= ہم نے نفس کو دونوں راستے بتادیے) اور ابن عباسؓ کا قول کہ نفس کے لیے نیک راہ اور بدراہ دکھادی۔ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ یہی مُجاہِد، قتادہ، الضّحاک اور الثّوری کا قول ہے۔ ابن قُتَیْبہ نے کہا ہے: اَیْ عَرَّفَھَا فِی الفِطْرَۃ (= اللہ نے نفس کو فطرۃً نیکی اور بدی کی پہچان کا ملکہ ودیعت کر دیا)، لیکن الزمخشری (۲: ۱۶۱) اور البیضاوی (۲: ۴۰۵) نے اس آیت کی تشریح میں لکھا ہے: اللہ نے نفس کو اچھائی برائی سُجھادی۔

الحاکم نے اَلْمُسْتَدْرَک میں ابن جابر سے حدیث نقل کی ہے: اَلْھَمَ اِسْمٰعِیْلَ ھٰذَا اللِّسَانَ العَرَبِیَّ اَلْھَامًا (= اللہ نے اسمٰعیلؑ کو عربی زبان الہام کی)۔ ابن الاثیر (النہایۃ، ۴: ۲۷۲) اور محمد طاہر الفتّنی (مَجْمَعُ بِحَارِ الاَنْوار، ۳: ۲۷۱) نے بھی ایک حدیث نقل کی ہے: اَسْاَلُکَ رَحْمَۃً مِّنْ عِنْدِکَ تُلْھِمُنِی بِھَا رُشْدِی (= تجھ سے رحمت طلب کرتا ہوں کہ مجھ میں دانائی ڈال)۔ شَرْحُ العَقَائِدِ النَّسَفِیَّۃ، (ص ۴۱) میں بھی ایک حدیث ہے: اَلْھَمَنِی رَبِّی (= میرے رب نے میرے دل میں یہ بات ڈالی)، مگر الجُنْدی، جس نے شَرْحُ العَقَائِد کی ہر حدیث کی تخریج کا التزام کیا ہے، اس حدیث پر خاموش ہے۔

ابن خلدون نے الہام کو وجدان (intuition) کی ایک صورت خیال کیا ہے (مقدّمۃ، ۲: ۳۳۱)۔ ابن حزم کے نزدیک الہام طبیعت کا مترادف ہے (الفِصَل، ص ۱۷۵)۔ عہدِ حاضر کے مسلمان مفکّرین بھی الہام کی تعبیر اسی رنگ میں کرتے ہیں۔

**مآخذ**: (۱) قرآن مجید (۹۱ [اَلشَّمْس]: ۸)، مع تفاسیر مختلفہ، بالخصوص: (۲) الطَّبَری، ۳۰: ۱۱۵ بعد؛ (۳) الزَّمَخْشَری: الکَشّاف، طبع Lees، ص ۱۶۱۲؛ (۴) الرّازی: مَفَاتِیح، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۸: ۴۳۸؛ (۵) البَیْضاوی، طبع فلائشر، ۲: ۴۰۵؛

(۶) عربی لغت کی کتب متداولہ؛ (۷) علی الہجویری: کَشْف المَحْجُوب، ص ۲۷۱؛ (۸) الراغب: المُفْردات، ص ۴۷۱؛ (۹) ابن حَزم الاَندلسی: الفِصَل، ۵: ۱۷؛ (۱۰) الغزالی؛ احیاء، ۳: ۱۶ ببعد؛ (۱۱) العَقَائِد النَّسَفِیَّة، مع الشروح، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۴۰ ببعد؛ (۱۲) ابن الاثیر الجزری: النِّہایۃ، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۴: ۷۲؛ (۱۳) الجُرجانی: التَعْرِیفات، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۲۲؛ (۱۴) ابن خلدون: المقدمۃ، طبع کاترمیر، ۲: ۲۳۱؛ (۱۵) السُّیُوطی: الجامع الصَغیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱: ۵۲؛ (۱۶) محمد طاہر الفتنی: مَجْمَعُ بحارِ الاَنْوار، مطبوعۂ نول کشور، ۱۲۸۳ھ، ۳: ۲۷۱؛ (۱۷) محمد علی التھانوی: کَشّاف اصطلاحات الفنون، مطبوعۂ ۱۳۰۸ھ؛ (۱۸) Gesenius: *Hebrew Lexicon*، بمواضع کثیرہ؛ (۱۹) Dissoulavy: *Gate of the East*، بمواضع کثیرہ؛ (۲۰) (آ)، طبع اوّل، ۲: ۴۶۷-۴۶۸.

(رانا احسان الٰہی)

امام راغب نے لکھا ہے کہ الہام کے معنی ہیں کسی کے دل میں کوئی بات ڈال دینا اور القا کرنا، لیکن یہ لفظ ایسی بات کے القا کے ساتھ مخصوص ہو چکا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی کے دل میں ڈالی جاتی ہے۔ اسے لَمَّۃُ المَلَک یا نَفْثٌ فی الرَّوع سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اِنَّ لِلمَلَک لَمَّۃً وَلِلشَّیْطٰنِ لَمَّۃٌ، یعنی ایک لَمَّہ فرشتے کا ہوتا ہے اور ایک لَمَّہ شیطان کا۔ امام راغب لکھتے ہیں کہ ایک دوسری حدیث میں ہے: اِنَّ رُوْحَ القُدُس نَفَثَ فِی رَوْعِی = روح القدس نے میرے دل میں یہ بات ڈال دی (مُفْردات، تحت مادّۂ ل ہ م)۔ لسان العرب میں ہے: الاِلْہامُ مَا یُلْقٰی فِی الرَّوْعِ ..... وفی الحدیث اسئَلُک رَحْمَۃً مِن عِنْدِک تُلْہِمُنی بِھَا رُشْدی، ..... وَ ھُو نَوْعٌ مِنَ الوَحْیِ یَخُصُّ اللّٰہُ مَن یَشَاءُ مِنْ عِبادِہٖ (تحت مادّۂ ل ہ م)، یعنی الہام کے معنی ہیں جو دل میں ڈالا جائے اور پھر یہ حدیث نقل کی ہے کہ الٰہی میں تیری رحمت کا خواست گار ہوں، میرے دل میں ایسی بات ڈال دے جو میری رشد و ہدایت کا موجب ہو۔ گویا الہام سے مراد اللہ تعالیٰ کی طرف سے دل میں کسی شے یا بات کا القا ہے۔ السیُوطی کے نزدیک یہ ایسا القا ہے جو انسان کو کسی کام پر آمادہ کر دے یا اس سے روک دے اور ابن الاثیر اور السیوطی نے لکھا ہے کہ الہام وحی کی ایک قسم ہے جس سے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جسے چاہے سرفراز فرماتا ہے (دیکھیے ابن الاثیر: النِّہایۃ؛ السیوطی: الدر المنثور، تحت مادّۂ ل ہ م؛ اصغر علی روحی: مافی الاسلام، ۱: ۱۹۳، لاہور ۱۳۵۰ھ؛ لسان، بذیلِ مادّہ)۔ صاحب تاج العروس نے الہام کے معنی بیان کیے ہیں: القاء معنی فی القلب بطریق الفیض، یعنی فیض الٰہی کے طور پر کسی فکر و خیال کا دل میں اتار دینا اور اَقْرَب المَوارِد میں اَلْھَمَہُ اللّٰہ خَیْرًا کے معنی کیے گئے ہیں: اَوْحٰی اِلَیْہِ بِہٖ = اللہ تعالیٰ نے بھلائی کی وحی کی۔

قرآن مجید کی ایک آیت ہے: فَاَلْھَمَھَا فُجُوْرَھَا وَ تَقْوٰھَا (۹۱ [الشّمس]: ۸)۔ اس جگہ الہام کے معنی ابن عباسؓ سے بَیَّن، عَلَّمَ اور عَرَّف مروی ہیں (ابن جریر، ۳۰: ۱۱۶، قاہرہ ۱۳۲۱ھ)۔ الکشّاف میں ہے: اس جگہ الہام کے معنی ہیں ''اِفْہام و اِعقال''، یعنی عقل و فہم عطا کرنا (الزمخشری: الکشّاف، مع تعلیقات، ۴: ۷۵۸، طبع مصطفٰی حسین احمد، قاہرہ ۱۹۴۶ء)۔ ابن قتیبہ نے اس کی تشریح عَرَّفَھا فی الفطرۃ کے الفاظ سے کی ہے۔ گویا اس آیت میں دو مضمون بیان ہوے ہیں: ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو طرح طرح کی قوتوں اور طاقتوں کے ساتھ پیدا کر کے اس کی فطرت کو ایک ایسے قانون پر مبنی کر دیا ہے اور اس کی پیدائش ہی میں کچھ اس قسم کی خاصیت رکھ دی ہے کہ جب وہ کسی کام میں غور و تدبر کرتا ہے تو اس کے لیے مناسب تدبیریں اسے سوجھ جاتی ہیں۔ صالح آدمی نیک راہ میں تدبر کر کے نیک باتیں نکالتا ہے۔ گویا یہ انسان کی قوت متفکرہ کے لیے ویسے ہی فطری خواص اور آثار ہیں جیسے مثلاً پانی کی فطرت نشیب کی طرف بہنا اور سنکھیا کی فطرت مار ڈالنا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو الہام کے ذریعے بتا دیا ہے کہ فجور کی راہیں کون سی ہیں اور تقوٰی کی کون سی۔ گویا اللہ تعالیٰ نے ایک تو انسان کے اندر فکری قوٰی رکھے ہیں پھر اللہ تعالیٰ کا نور بھی اسے مل جاتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے آفتاب کی روشنی اوپر سے آتی ہے اور آنکھ کی بینائی سے مل کر رہبری کا سامان کرتی ہے۔ غرض الہام خدائی نور ہے جو ان قلوب کو ملتا ہے جن کی فطرتیں صالح ہوتی ہیں۔ وسوسۂ شیطانی بھی قلب میں پیدا ہوتا ہے مگر یہ اور الہام متضاد ہیں کیوں کہ شیطانی وسوسے کو ہم فیضان الٰہی سے تعبیر نہیں کر سکتے اور الہام فیضانِ الٰہی ہے۔ پھر الہام کا ذریعہ فرشتہ ہے اور وسوسہ شیطان کی طرف سے ہوتا ہے (احیاء، ۳: ۱۹)۔

الہام علم و ادراک کا سرچشمہ بھی ہے۔ علم بذریعۂ اکتساب اور علم بذریعۂ الہام میں امام غزالیؒ نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ علم بذریعۂ اکتساب میں تو ہم خود تمہیدِ قواعد کی رو سے کسی علمی حقیقت کو حاصل کرتے ہیں اور الہام میں وہ حجاب جو قلب اور حقائقِ علمیہ میں حائل ہوتا ہے از خود مرتفع ہو جاتا ہے۔ پھر امام غزالیؒ نے لکھا ہے کہ علم بذریعۂ استدلال اور علم بذریعۂ الہام کی مثال یہ ہے کہ ایک گڑھے میں پانی باہر سے آ کر گرتا ہے جس میں خس و خاشاک بھی ہوتا ہے اور ایک گڑھے میں پانی زمین کے سوتوں سے پھوٹتا ہے جو مصفّا ہوتا ہے۔ جو علم بطریق استدلال حاصل ہوتا ہے اسے امام غزالیؒ نے ''استبصار'' کا نام دیا ہے (احیاء، ج ۳).

محی الدین ابن عربی نے اپنی تفسیر میں آیہ قرآنی وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَآ اِبْرٰھِیْمَ بِالْبُشْرٰی (۲۹ [العنکبوت]: ۳۱) کے ذیل میں لکھا ہے کہ نفسِ ناطقۂ انسانی جو فطرۃً نہایت لطیف واقع ہوا ہے، جب بذریعۂ مجاہدات و ریاضت تصفیہ و تزکیہ حاصل کر لیتا ہے تو اسے مبادیِ مجردۂ عالیہ (یعنی فرشتوں) کے ساتھ اتّصال حاصل ہو جاتا ہے، پھر جس قدر یہ اتصال قوی یا ضعیف ہوتا ہے اسی نسبت سے اللہ تعالیٰ ایسے حقیقی علوم کے دروازے اس پر کھول دیتا ہے جو دوسروں کی مقدرت سے باہر ہوتے ہیں۔ ایسی حالت میں بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ وہ نفسِ لطیف جسم سے بالکل علیحدہ ہو کر عالم مادّیات کے تعلّق سے منقطع ہو جاتا ہے، کیونکہ اس حالت میں وہ مجرّدِ محض ہوتا ہے اور تعلّقِ مادّی جو بمنزلۂ حجاب ہوتا ہے اُٹھ جاتا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے علومِ غیب کے حصول کے پانچ ذرائع پر روشنی ڈالی ہے، جن میں سے پہلا ذریعہ الہام ہے۔ دراصل الہام میں نفس انسانی کو عالمِ غیر مادّی سے تعلق پیدا ہوتا ہے جس سے وہ ان معارف و حقائق کو حاصل کرتا ہے جن کے ادراک کے لیے

عام حواس کام نہیں دیتے؛ چنانچہ ابن خلدُون نے لکھا ہے کہ انبیاؑ فطرۃً ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں بشریت سے ملکیت کی طرف منقلب ہونے کا خاصّہ موجود ہوتا ہے۔ وہ آن کی آن میں روحانیت کے اُفقِ اعلیٰ میں پہنچ کر ملائکہ کی حقیقت کو حاصل کر لیتے ہیں اور خطابِ الٰہی کو سنتے ہے۔ اسی حالت کا نام حالتِ وحی ہے۔ یہ حالت کسبی نہیں اور نہ محنت و کوشش سے حاصل ہوسکتی ہے (المقدمة السادسة، ۱: ۳۴۵ ببعد، طبع علی عبدالواحد وافی، ۱۹۵۷ء)۔

**مآخذ:** متن میں آچکے ہیں۔

(ادارہ)

---

* **اِلِی**: [اِیلی، اِیلَہ]، وسط ایشیا میں ایک بڑا دریا، جو دریاے تِکِس (Takes) اور دریاے کُنجِس کے ملنے سے بنتا ہے۔ یہ دونوں دریا کوہِ تھیان شان (Thian-Shan) کی شمالی ڈھلانوں سے نکلتے ہیں۔ دونوں کے اتّصال کے بعد دریا کا نام اِلی ہوجاتا ہے، پھر تقریبًا چھے سو میل تک بہنے کے بعد یہ بالآخر بحیرۂ بَلخَش [رک بآن] یا [بَلخاش] میں جا گرتا ہے۔ بعض مقامات پر اس کا پاٹ آدھ میل سے کچھ زیادہ ہے۔ تِکِس کی بالائی اور اِلی کی زیریں گزرگاہیں رُوسی حکومت کی اور کُنجِس، نیز تِکِس کی زیریں اور اِلی کی بالائی گزرگاہیں چینی حکومت کی حدود میں ہیں۔ اس دریا کے بہت سے معاون ہیں، جن میں سے اہم ترین یہ ہیں: چینی علاقے میں کَش اور رُوسی علاقے میں چَرِین (Čarin) اور چِلِیک (Cilik)۔ وسط ایشیا میں آبیاری کے لیے عام طور پر دریا کے بجاے معاون دریا زیادہ مفید ثابت ہوتے ہیں؛ چنانچہ یہ دریا بھی جب پہاڑوں سے اتر کر وسیع میدان میں بہنے لگتا ہے اور اس میں کوئی معاون نہیں ملتا تو زرعی اعتبار سے اس کی ساری اہمیت ختم ہوجاتی ہے۔ رُوسی علاقے میں اِلی سے جو نہریں نکالی گئی ہیں ان کی تعداد بہت کم ہے، لیکن یہاں ایک نہر اَق چُوغان ہے جو دریا کے دہانے سے تقریبًا پندرہ میل دور اس کی زیریں گزرگاہ تک چلی گئی ہے۔ وہاں قِرغِیز قبائل اس کے ذریعے زراعت کرتے ہیں۔

اِلی کا ذکر سب سے پہلے چین کے حکمران خاندانِ تانگ (T'ang) (ساتویں سے نویں صدی عیسوی تک) کی تاریخ میں آیا ہے۔ اس زمانے میں بھی چین سے ترکستان کی طرف جانے والی بڑی شاہراہوں میں سے ایک وادیِ اِلی ہی سے ہوکر گزرتی تھی، E. Chavannes: *Documents sur les Toukioue (Turcs) Occidentaux*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۱ ببعد)۔ جس قدیم ترین اسلامی ماخذ میں اس دریا کا ذکر ملتا ہے وہ حدود العالم (۳۷۲ھ/ ۹۸۲-۹۸۳ء) ہے۔ اس میں اور بعد کی اکثر تصانیف میں اس لفظ کا املا اِیلی ہے۔ معلوم نہیں کہ اسلام یہاں کیسے اور کب پہنچا۔ ساتویں (تیرھویں) صدی میں وادیِ اِلی کو عالمِ اسلام کی سرحد بیان کیا گیا ہے۔ اس کے مشرق میں جو علاقے واقع ہیں ان پر مسلمانوں کا قبضہ مغولی دَور کے بعد ہوا۔ اس زمانے میں وہاں کی کچھ اسلامی ریاستوں کے لیے دیکھیے مادّہ قُلجہ۔ ساتویں آٹھویں صدی ہجری/تیرھویں چودھویں صدی عیسوی میں اِلی کی بالائی وادی کی تہذیب، اس تہذیب کے زوال، پھر حال ہی میں قَلمُوقوں (Calmucks) اور چینیوں کے عہد میں اس کے احیا، آخری اسلامی تحریک اور اس کے نتائج، پھر رُوس اور چین کے درمیان اس ملک کی تقسیم کے بارے میں بھی دیکھیے یہی مادّہ۔

اس دریا کی وادی کے دیگر حصّوں کے متعلّق تاریخی شواہد اَور بھی کم یاب ہیں۔ کُنجِس کا نام سب سے پہلے تیموری مہمّات کی تاریخ میں آتا ہے (ظفر نامہ، طبع ہند، ۱: ۴۸۱، جہاں اُسے کُونکِز لکھا ہے)۔ تقریبًا اس عہد میں تِکِس کا ذکر تِکِہ کے نام سے ہوا ہے (مخطوطۂ [ظفر نامہ] میں یِکِہ بھی مرقوم ہے)۔ خانہ بدوش لوگ بطور چراگاہ ان دونوں دریاؤں کی وادیوں کی بہت قدر کرتے ہیں۔ ڈاک کا جو راستہ آج کل موضع اِلِیسکی فِیسِیلوک (Ilijskij Viselok) پر اِلی کے پار جاتا ہے (اس دریا پر بس یہیں ایک پُل ہے) وہ قریب قریب وہی راستہ معلوم ہوتا ہے جس کا بیان Rubruk نے ۱۲۵۳ء میں کیا ہے۔ بقول Rubruk اِلی کے شمال اور پہاڑوں کے جنوب (یعنی بظاہر درّۂ اَلتِین اِیمال (Altin-Imel) کے جنوب) میں ایک شہر تھا، جہاں فارسی بولنے والے عرب آباد تھے۔ اس شہر کا نام اس نے اکویوس (Equius) لکھا ہے (*Recueil des voyages*, etc.، ۴: ۲۸۰ ببعد؛ F. Schimidt: *Über Rubruks Reise*، برلن ۱۸۸۵ء، ص ۴۲)۔ محلِّ وقوع کے اعتبار سے یہ وہی شہر معلوم ہوتا ہے جسے ارمینیا کے بادشاہ ہیثوم (Hethum) نے ہانبالیخ (اِلَنبالیخ Ilanbalekh) کہا ہے اور چینی لوگ اسے اِ.لاَ.با.لی.یا اِ.لی.با.لی یا بالفاظِ دیگر اِلیِ بَالِق (وہ شہر جو اِلی کے کنارے واقع ہے) کہتے ہیں (E. Bretschneider: *Mediaeval Researches*, etc.، ۱: ۱۶۹)۔ پندرھویں صدی عیسوی میں چینیوں نے یہی نام ایک ضلعے کے لیے استعمال کیا ہے اور خاص طور پر اس کی صراحت کی ہے کہ وہاں کوئی شہر آباد نہیں اور آبادی تمام کی تمام خانہ بدوشوں کی ہے (وہی کتاب ۲: ۲۴۲)۔ شاہراہ کے نیچے یہ دریا سنگِ سماق کی ان چٹانوں کا سلسلہ کاٹتا ہوا چلا جاتا ہے جہاں عہدِ قلموق (سترھویں-اٹھارھویں صدی عیسوی) کے بدھ مت کے کتبے اور مجسمے پائے جاتے ہیں۔ اسی لیے قِرغِیز ان چٹانوں کو تَمغَالی تَاس (Tamghali-Tas) (=منقش پتھر) کہتے ہیں (N. Pantusow و A. Pozdnejew، در *Zapiski Vost. Otd. Arkh. Obshč*، ۱۱: ۲۷۳ ببعد، مع دو الواح)۔ اِلِیسکی فِیسِیلُوک (Ilijskij Viselok) سے تقریبًا ایک سو میل نیچے ایک خشک دریا بکنس (Bokanos) کی تہ زمین ہے، جو موجودہ دریا سے نکل کر تین شاخوں میں ہوتی ہوئی بحیرۂ بَلخَش میں جا ملتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہاں پرانی نہروں کے آثار اور قدیم عمارتوں کے کھنڈر ہیں (L. Berg، در *Izviestiya Imp. Russkago Geogr. Obshč.*، ۴۰: ۵۹۰)۔ یہ اَمر مشتبہ ہے کہ ان آثار کا تعلق کس دَور اور کن لوگوں سے ہے، کیونکہ جہاں تک ہمیں علم ہے ادبی مآخذ اس بارے میں قطعًا خاموش ہیں (بہرحال ہم یہاں اتنا اضافہ کر دینا چاہتے ہیں کہ بحیرۂ بَلخَش کا ذکر ظفر نامہ، طبع ہند، ۱: ۴۹۶،

میں اترا ک کول کے نام سے آیا ہے)۔ اب تک وہاں کسی قسم کے کتبے دست یاب نہیں ہوے۔

وسطِ ایشیا کے تمام دریاؤں کی طرح اِلی بھی جہاز رانی کے قابل نہیں اور نہ اب تک اس حیثیت سے وہ کسی قسم کی اہمیت حاصل کر سکا، اگرچہ کوششیں متعدد بار کی جا چکی ہیں، قب مثلاً L. Berg کا وہ سفر جو اس نے دریا میں بالائی سمت ایلیسکی فیسیلوک (Ilijskij Viselok) سے بحیرۂ بلخش تک کیا (حوالۂ مذکور، ص ۵۸۸ ببعد).

(W. BARTHOLD)

---

⊗ **اِلْیاسؑ**: ایک نبی۔ قرآن مجید نے آپ کا تذکرہ بہ سلسلۂ انبیاؑ کیا ہے اور وہاں یہ نام دو جگہ آیا ہے: ۶[اَلْاَنْعام]: ۸۵ اور ۳۷[الصّٰفّٰت]: ۱۲۳-۱۳۲، جہاں آپ کو ''اِلْیَاسِیْن'' بھی کہا گیا ہے (سَلٰمٌ عَلٰٓی اِلْ یاسِیْنَ)۔ مذکورہ بالا آیات میں حضرت الیاسؑ کی رسالت کا اعلان ہے۔ اُنھیں بنی اسرائیل کے ان انبیاؑ میں شمار کیا گیا ہے جنھوں نے اپنی پوری زندگی دولت وثروت اور جاہ وجلال سے بے نیاز رہ کر بسر فرمائی۔ آپ کی قوم اللہ تعالیٰ سے برگشتہ ہو کر بعل بُت کی پرستار ہو گئی تھی۔ آپ نے انھیں اصنام پرستی سے روکا اور دینِ حق کی دعوت دی۔ سورۃ اَلْاَنْعام میں حضرت الیاسؑ کو حضرت نوحؑ کی ذرّیت میں سے قرار دیا گیا ہے۔

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ الیاسؑ حضرت ادریسؑ ہی کا نام ہے (اِنَّ اِلْیاس ھُوَ اِدْرِیس۔ کتاب الانبیاء، باب ۴؛ نیز دیکھیے القسطلانی، ۵: ۳۳، مصر ۱۳۲۴ھ، جہاں اس کی سند کو حسن کہا گیا ہے)۔ ادریسؑ کو حضرت آدمؑ کے بعد پہلا نبی بھی قرار دیا گیا ہے (اوّل الْاَنْبِیَاء بعد آدم — ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۱۶)۔ اس طرح ان کا زمانہ حضرت ہُودؑ سے پہلے متعین ہوتا ہے۔ اور حاکم نے مستدرک میں لکھا ہے: کانَتْ فِیما بَیْنَ نُوْح وَاِدْرِیْسَ اَلْفُ سَنَة (۲: ۵۴۸، حیدر آباد دکن ۱۳۴۰ھ)، یعنی حضرت نوحؑ اور حضرت ادریسؑ کے زمانے میں ایک ہزار سال کا فرق تھا۔ ابوبکر ابن عربی نے لکھا ہے کہ حضرت ادریسؑ حضرت نوحؑ کے اجداد میں سے نہیں بلکہ انبیاے بنی اسرائیل میں سے تھے۔ انھوں نے اس سلسلے میں معراج کی مشہور حدیث بھی پیش کی ہے، جس میں حضرت ادریسؑ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مُرحبًا بالنبی الصالح والاخ الصالح، کے الفاظ سے خطاب کیا ہے، یعنی آپؐ کا استقبال نبی صالح اور برادر صالح کہتے ہوے کیا، حالانکہ اگر ادریسؑ حضرت نوحؑ کے بعد ہوتے تو حضرت آدمؑ و ابراہیمؑ کی طرح وہ بھی آپؐ کا استقبال 'الابن الصالح، کے الفاظ سے کرتے (العینی، ۷: ۲۷، مطبوعۂ قاہرہ)، لیکن حافظ ابن کثیر نے ابن عربی سے اتفاق نہیں کیا (البدایۃ والنہایۃ، ۱: ۱۰۰، قاہرہ ۱۳۴۸ھ)۔ یہ بھی مدِّنظر رہنا چاہیے کہ قرآن مجید نے الیاسؑ اور ادریسؑ کا تذکرہ جدا جدا ناموں سے اور علیحدہ علیحدہ کیا ہے۔ الطّبری (۱: ۴۱۵، طبع ڈخویہ) نے لکھا ہے کہ حضرت الیاسؑ اسرائیلی نبی حضرت حزقیلؑ کے بعد مبعوث ہوے، لیکن اس کی کوئی سند نہیں۔

لفظ الیاس کی ایک قراءۃ اِلْیاسین بھی ہے۔ وِنسنک نے (آ، لائڈن میں لکھا ہے: ''یہاں الیاس کو الیاسین کہا گیا ہے، جس سے کئی ایک مفروضے پیدا ہوتے ہیں، تاہم سباق سے یہ بات واضح ہے کہ پیغمبر عربی صلی اللہ علیہ وسلم نے آزادی سے کام لیا اور ''ئین'' کا ہم قافیہ کرنے کے لیے یہ نام بنا دیا''۔ اس گم راہ کن حاشیہ آرائی کے پیچھے دراصل وہ مستشرقانہ عقیدہ کارفرما ہے کہ قرآن مجید (نعوذ باللہ) وحی الٰہی نہیں تصنیف محمدی ہے، چنانچہ وِنسنک نے لغات وتفاسیر کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہ کی۔ ابن کثیر نے لکھا ہے: ''لفظ الیاس میں دوسرا لغت الیاسین ہے، جیسے اسمٰعیل میں اسمٰعین۔ بنواسد میں یہ لغت اسی طرح ہے۔ ایک تمیمی کے شعر میں بھی یہ لغت اسی طرح ہے۔ میکائیل کو میکال اور میکائن بھی کہا جاتا ہے، ابراہیم کو ابراہام، اسرائیل کو اسرائین، طورسینا کو سینین، غرض یہ لغت عرب میں مشہور ورائج ہے''۔ تورات میں الیاس کا ذکر سلاطین کی دونوں کتابوں میں ہے۔

بقول الجوالیقی الیاس ایک عجمی کلمہ ہے، لیکن بعض لوگوں کو اس سے اختلاف ہے، کیونکہ عرب عام طور پر غیر عربی الفاظ کو معرّب کر لیا کرتے تھے (دیکھیے آ، عربی، بذیلِ مادّہ)۔ بہر حال اس میں شُبہہ نہیں کہ یہ کلمہ عبرانی نام ایلیا یا ایلیجاہ ہی ہے، جس کے معنی ہیں ''یہوہ'' (YHWH = میرا رب؛ یہودیوں کے ہاں یہ لفظ اللہ کے لیے استعمال ہوتا ہے) 'دائرۃ المعارف الیہود' (*Jewish Encyclopaedia*) میں اس پر بحث کرتے ہوے لکھا ہے کہ اسم مذکر میں یہ اقرار مضمر ہے کہ اس کے حامل نے بَعْل کے پرستاروں کے خلاف یہوہ کے نام پر جہاد کیا اور اس سے یہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ ایلیجاہ نے یہ نام خود اختیار کیا تھا۔

تورات میں ایلیا کو تِشبی کہا گیا ہے، جس سے قیاس ہوتا ہے کہ آپ کا تعلق تِشبہ نام کے کسی مقام یا گھرانے سے تھا۔ آپ نے جلعاد میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ ولہاوزن (Wellhausen: *History of Israel*، ص ۲۶۴) نے آپ کے بارے میں لکھا ہے: وہ تن تنہا پورے جاہ وجلال کے ساتھ اپنے دور پر چھائے ہوے ہیں، لیکن ان کی شخصیت تاریخ کے بجاے افسانوی روایات میں محفوظ ہے۔

**مآخذ**: (۱) قرآن مجید، ۶[الانعام]: ۸۴-۸۶ و ۳۷؛ الصّٰفّٰت: ۱۲۳-۱۳۲، نیز مختلف تفاسیر، بالخصوص (۲) تفسیر ابن کثیر (اردو ترجمہ، مطبوعۂ کراچی، پارہ ۲۳، ص ۴۴ ببعد)؛ (۳) تفسیر فتح المنّان، المشہور بہ تفسیر حقانی، طبع یازدہم، لاہور ۱۹۵۱ء، ۶: ۱۵۶ ببعد؛ (۴) ابن جریر، تحت آیات متعلقہ؛ (۵) البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۱؛ (۶) مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۲۵۹؛ (۷) احمد: مسند، ۳: ۲۶؛ (۸) عہد نامۂ قدیم، الملوک الاوّل والثانی؛ (۹) الجوالیقی: المُعَرَّب، طبع زخاؤ، لائپزگ ۱۸۶۷ء، ص ۸؛ (۱۰) الطّبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۴۱۵، ۵۴۰ ببعد؛ (۱۱) دیار بکری: تاریخ الخمیس، ۱: ۱۰۷؛ (۱۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۲۳۱؛ (۱۳) محمد عرفہ: تعلیقات، بذیلِ مادّۂ الیاس، در آ (عربی)، ۲: ۶۰۵ ببعد؛ (۱۴) *The Jewish Encyclopaedia*، ۵: ۱۲۱ ببعد، نیز مآخذ بذیل مادّہ؛ (۱۵) *Encyclopaedia Britannica*، مطبوعۂ ۱۹۵۰ء، ۸: ۳۵۷ ببعد، نیز مآخذ بذیلِ مادّہ؛ (۱۶) محمد جمیل احمد:

انبیاے قرآن، مطبوعہ لاہور، ۲: ۱۵۲ ببعد؛ (۱۷) محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، دہلی ۱۹۴۳ء، ۲: ۱۲۴ ببعد.

(سیّد امجد الطاف [و ادارہ])

---

✱⊗ اِلْیَاسِیَہ: [کرمان کا ایک فرماں روا خاندان، جس کا بانی ابوعلی محمد بن الیاس تھا۔] وہ الصَّغْد (Sogdiana) کا رہنے والا تھا۔ پھر وہ بنی بُوَیہ کے سلسلۂ ملازمت میں منسلک ہوکر سپہ سالار کے عہدے تک پہنچ گیا۔ بعد ازاں اس نے کرمان کا والی ہوکر خودمختاری کا اعلان کر دیا [۳۱۵ھ/ ۹۲۸ء]، جہاں وہ [کم وبیش] سینتیس برس تک حکومت کرتا رہا۔ [۹۳۵ء میں معزالدولہ البویہی نے کرمان پر حملہ کرکے شِیر جان پر قبضہ کرلیا تو ابن الیاس نے بَرْدسِیر (موجودہ شہر کرمان) کو اپنا صدر مقام قرار دیا اور آلِ بُوَیہ کو خراج دینا منظور کرلیا۔] ۳۴۸ھ/ ۹۵۹ء میں اس نے کرمان کے حکمران کی حیثیت سے عباسی خلیفہ المُطِیع سے اعزازی عَلَم حاصل کیا۔ جب فالج کے حملے کے باعث اسے اپنی زندگی خطرے میں نظر آئی تو زمامِ حکومت اپنے سب سے بڑے بیٹے الیاسع کے ہاتھ میں دے دی، لیکن کچھ عرصے کے بعد اس کے دل میں شبہات پیدا ہونے لگے، چنانچہ اس نے الیاسع کو ایک قلعے میں نظر بند کر دیا۔ نوجوان شہزادہ یہاں سے بھاگ نکلا، کثیر فوج جمع کر کے واپس آیا اور باپ کو محصور کرلیا، جس پر اس وقت طویل بے ہوشی کا ایک دورہ پڑا ہوا تھا۔ ابوعلی نے تخت سے دست بردار ہوکر بخارا میں پناہ لی، جہاں سامانی بادشاہ منصور اوّل بن نوح اس کے ساتھ بڑی مدارات سے پیش آیا۔ ابوعلی اپنی وفات تک، جو اسی سال (۳۵۶ھ/ ۹۶۷ء) کے دوران میں پیش آئی، منصور کے ساتھ ہی رہا۔ اگلے سال عضدالدولہ البویہی نے کرمان کو مطیع کرلیا۔

**مآخذ:** (۱) ابن الاثیر (طبع Tornberg)، ۷: ۳۹۳، ۴۲۶ ببعد، ۴۳۲، ببعد؛ (۲) میرخواند و حمداللہ مستوفی (طبع Defrémery: *Hist.des Samanides*)، ص ۱۵۴، ۲۶۱؛ [(۳) آ، طبع اوّل، ۳: ۱۰۳۰ ب، بذیلِ مادّۂ کرمان].

(Cl. Huart) [و ادارہ])

---

⊗ اَلْیَسَعؑ: (Elisha) ایک نبی، جنھیں تورات میں حضرت الیاسؑ (ایلیا) کا جانشین بتایا گیا ہے۔

قرآن مجید میں آپ کا نام دو جگہ آیا ہے: ۶ [اَلْاَنْعَام]: ۸۶ - ۸۹ و ۳۸ [صٓ]: ۴۸۔ ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت الیسعؑ ان انبیاے کرام میں سے تھے جو اپنی قوم کو ہدایت دینے کے لیے مبعوث ہوے اور صاحبِ شریعت (''کتاب وحُکْم'') تھے۔ قرآن مجید میں اس سے زیادہ تفصیل نہیں ملتی؛ چنانچہ بعض مؤرّخین اور تذکرہ نگاروں نے آپ کے متعلّق جو بیان کیا ہے اس کا دار و مدار یا تو غیر معتبر اسرائیلی روایات پر ہے یا سنی سنائی باتوں پر (نیز دیکھیے مادّۂ الیاس)۔ ابن اسحٰق نے وہب بن مُنَبِّہ کی اسرائیلی روایت کی رُو سے آپ کا نام اَلْیَسَع بن اَخْطُوب لکھا ہے، ابنِ عساکر نے آپ کو حضرت یُوسُف کی نسل سے بتایا ہے، بعض مؤرّخین انھیں حضرت الیاسؑ کا چچازاد بھائی قرار دیتے ہیں اور بعض اس بُڑھیا کا مفلوج بیٹا جس کے ہاں حضرت الیاسؑ نے پناہ لی تھی (تورات سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی)۔ کہیں آپ کو یسعیاہ نبی بتایا جاتا ہے (جو بروے تورات آمُوص نبی کے بیٹے تھے)، کہیں خضر (جن کا نام قرآن مجید میں ملتا ہے نہ عہد نامۂ قدیم و جدید میں) اور کہیں ذوالکِفل (جنھیں قرآن مجید میں اَلْیَسَع سے بالصراحت ممیّز کیا گیا ہے)۔ یہی صورت آپ کے زمانے کے تعیّن میں پیش آتی ہے۔ ان روایات کو کسی مستند ماخذ کا حوالہ دیے بغیر نقل در نقل کیا جاتا رہا ہے اور ظاہر ہے کہ انھیں تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

تورات میں آپ کا ذکر سب سے پہلے سلاطین کی پہلی کتاب، ۱۹: ۱۶-۲۱، میں اَلْیِشَع کے نام سے ملتا ہے۔ وہ اَبِیل مَحُولہ کے باشندے اور ایک کھاتے پیتے زمیندار سَفَط (= قاضی) کے بیٹے تھے۔ ایلیا نے کوہ حَوْرَب سے دمشق جاتے ہوے انھیں اپنے ساتھ لے لیا۔ سلاطین کی دوسری کتاب، باب ۲، میں ایلیا کے رفع اِلی السماء اور الیسع کے منصبِ نبوت پر فائز ہونے کا ذکر ملتا ہے اور ابوابِ مابعد میں الیسع کے معجزات کا، جن میں بعض کا تعلق روزمرہ زندگی سے ہے اور بعض کا تاریخی واقعات سے (تفصیلات کے لیے دیکھیے سلاطین کی دوسری کتاب، ۲: ۱۹-۳۰ و ۳: ۱۰-۲۵ و ۴: ۱-۴۴ و ۵: ۲-۱۴ و ۶: ۱-۷، ۱۲ ببعد و ۷: ۱ ببعد و ۸: ۷-۱۵ و ۹: ۱ ببعد و ۱۳: ۱۴-۲۱ و ۱۵: ۲۰-۲۷)۔ تورات کی رُو سے آپ کی بعثت ہوئی تو یورام (تقریباً ۸۴۵-۸۳۴ ق م) شاہِ اسرائیل تھا اور اخزیاہ (تقریباً ۸۳۸-۸۳۴ ق م) شاہِ یہوداہ۔ آپ کی وفات کے وقت شاہانِ یہوداہ میں سے یواس (۸۲۹-۷۹۰ ق م) کی حکومت تھی۔

تورات کی ان کہانیوں سے ایک ایسی شخصیت اُبھرتی ہے جو پیغمبرانہ شان کی حامل ہے اور جس نے ارامیوں سے جنگ کے تاریک ترین ایام میں بنی اسرائیل کی معاونت اور حوصلہ افزائی کی؛ لیکن ان میں سے صرف چند ایک واقعات ہی کی تاریخ سے تصدیق ہوتی ہے (مزید بحث کے لیے دیکھیے انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، بذیلِ مادّہ).

تورات کے مطالعے سے ایلیا کی طرح الیسع کے تصوّراتِ دین کی بھی کوئی واضح تصویر ہمارے سامنے نہیں آتی۔

الیسع عبرانی میں الیشع יְשַׁעְיָהוּ ہے، جس کا مطلب ہے: خدا نجات ہے۔

**مآخذ:** M. Seligsohn، در آ، طبع اوّل، ۱: ۳۰۰؛ (۲) M. Seligsohn و J. Horovitz، در آ، طبع دوم، ۱: ۴۰۴ اور مآخذ بذیلِ مادّہ؛ (۳) *Encyclopaedia Britannica*، مطبوعۂ ۱۹۵۰ء، ۸: ۳۶۱؛ (۴) *The Jewish Encyclopaedia*، ۵: ۱۳۶؛ (۵) محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، ۲: ۱۳۱ ببعد؛ (۶) محمد جمیل احمد: انبیاے قرآن، ۲: ۱۸۰.

(سیّد امجد الطاف)

---

**اَمَارہ:** [ترکوں کے عہد میں] سنجاق اَمَارہ (ولایتِ بَصْرَہ) کا صدر مقام؛ ✱

ایک جدید قصبہ، جو دریاے دِجْلَہ کے بائیں کنارے پر ہے اور انیسویں صدی کے نصف آخر میں آباد ہوا تھا۔ [۱۹۱۲ء میں] اس کی آبادی ۹۵۰۰ نفوس پر مشتمل تھی.

**مأخذ:** Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۳:۲۷۹.

---

⊗ **اَماسیَہ:** [آماسیہ]، یہ شہر شمالی اناطولیا میں یشیل اِیرماق (یِشیل اِیرماغ= دریاے سبز، جسے طوزان لی یا رود تُوقات بھی کہتے ہیں) کے کنارے واقع ہے۔ یہ شہر دریا کے بڑے دھارے پر اس مقام سے بالائی سمت واقع ہے جہاں دریاے تِرْس آقان اس میں آملتا ہے۔ ۱۳۶ کیلو میٹر لمبی ریلوے لائن اسے بندرگاہ صامْسُون سے ملاتی ہے۔ یہ سمندر کی سطح سے چار سو میٹر بلند ہے اور ایک صوبے کا صدر مقام ہے۔ اَماسیہ ایک تنگناے میں آباد کیا گیا ہے، جو یشیل ایرماق نے چونے کے پتھر کی بلند سیدھی چٹانوں کے درمیان شرقاً غرباً پیدا کر دی ہے۔ شہر کے شمال اور جنوب میں جہاں وادی کا عرض زیادہ ہے، دریا کے کناروں کے ساتھ ساتھ باغات چلے گئے ہیں، جن کی آبیاری رہٹوں کے ذریعے سے کی جاتی ہے۔ اَماسیہ کے اردگرد کے علاقے میں سفر کرنے والوں کو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ایک طرف تو دور دور تک سبزہ پھیلا ہوا ہے، جس میں بے شمار مکانات بنے ہوے ہیں اور دوسری طرف تنگناے کے دونوں پہلووں میں خشک عریاں پہاڑ کی دیواریں کھڑی ہیں۔ ان دونوں پہلووں میں سے جو چٹانیں جنوب کی طرف، یعنی دریا کے دائیں کنارے پر واقع ہیں اور جن کی ڈھلان شروع شروع میں کم عمودی ہے، انھیں ''کوہ فِرْہاد'' کہتے ہیں اور جو کسی قدر مشرق کی طرف ہیں وہ ''کوہِ لُقْمان'' کہلاتی ہیں۔ شمال کی طرف (دریا کے بائیں کنارے) پہاڑ قریب قریب عمودی طور پر بلند ہے اور غاروں کی کثرت نے اسے بھڑوں کے چھتے کی شکل دے دی ہے۔ یہاں بادشاہوں کی قبریں ہیں اور پہاڑ کی چوٹی پر اَماسیہ کا قدیم قلعہ ہے، اس مقام کے نفیس موقع و محل کو دیکھ کر فرہاد و شیریں کی داستان کے مناظر یاد آجاتے ہیں۔ عوامی روایات میں فرہاد ہی اَماسیہ کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ لوگ کہتے ہیں کہ دریاے طوزان لی کے اس طرف بہاؤ اختیار کرنے سے پیشتر فرہاد نے اپنے مشہور تیشے سے پہاڑ کاٹ دیا تھا یا مصنوعی آبی گزرگاہیں بنا دی تھیں۔ آج کل یہ مقام اِسْفِنْد یارسَرَای کہلاتا ہے.

اِوْلیا چِلِبی نے، جو سترھویں صدی میں یہاں آیا تھا، لکھا ہے کہ اَماسیہ ایک بڑا شہر ہے، اس میں اڑتالیس مسلمانوں کے اور پانچ عیسائیوں کے محلّے ہیں۔ علاوہ ازیں پانچ ہزار مکانات، ایک ہزار ساٹھ دکانیں، کثیر التعداد مسجدیں، مدرسے، خانقاہیں، لنگر خانے، سرائیں اور حمام موجود ہیں۔ اُس زمانے میں اَماسیہ اناطولیا کے اہم مراکزِ فکر میں شمار ہوتا تھا اور یوں تو یہ ہر دور میں متعدد علما و صوفیہ کا مسکن رہا ہے۔ کاتب چلپی نے جہان نُما میں لکھا ہے کہ اَماسیہ کو ''بغداد الرّوم'' کہتے تھے۔ دوسری کتابوں میں اسے ''مدینۃ الحکماء'' بھی لکھا ہے (Banse کے قول کے مطابق اَماسیہ اناطولیا کا دُرَّۃُ الْاَمْصَار کہلاتا تھا)۔ انیسویں صدی میں یہ شہر صامْسُون ـ۔ سِیْواس ـ۔ خَرْپُوت کی بڑی شاہ راہ پر تجارتی حمل و نقل کا اہم ترین مرکز تھا؛ پھلوں کی کاشت اور آب رسانی کی صورت میں باغات کی دوسری پیداوار بھی خوب ہوتی تھی، شہر کے اندر اور اردگرد کے دیہات میں ریشم کے کیڑے بھی پالے جاتے تھے اور اَماسیہ میں مختلف قسم کی پارچہ بافی بھی ہوتی تھی۔ اس زمانے میں اس شہر کی پچیس تیس ہزار (Banse کے نزدیک سینتیس ہزار) آبادی میں بہت بڑی اکثریت ترکوں کی تھی اور کچھ ارمن بھی آباد تھے۔ پہلی عالم گیر جنگ کے دوران میں اَماسیہ کو بھی اناطولیا کے اکثر دوسرے شہروں کی طرح بڑی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ۱۹۱۵ء میں ایک بڑی آتش زدگی نے شہر کے ایک حِصّے کو راکھ کا ڈھیر بنا دیا.

اَماسیہ کے جو قدیم حالات اب تک دست یاب ہوے ہیں ان میں سب سے اچھے کوائف Strabo نے قلم بند کیے ہیں جو پہلی صدی قبل مسیح میں اسی شہر میں پیدا ہوا تھا۔ اس کے بیان کے مطابق اَماسیہ کا مستحکم قلعہ ان عمودی چٹانوں کی چوٹی پر واقع تھا جن کے نیچے ایریس (Iris) (قدیم نام یشیل ایرماق) بہتا تھا۔ اس قلعے سے دو دیواریں نکل کر دریا تک نیچے جاتی تھیں اور ان مرغزاروں سے مل کر جو ایریس کے بائیں کنارے کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوے تھے شہر کو احاطے میں لے لیتی تھی۔ Strabo نے مضافاتِ شہر کا ذکر بھی کیا ہے، جنھیں اس کے بیان کے مطابق دریا کے دائیں کنارے پر ہونا چاہیے۔ یہ مضافات شہر کے ساتھ براہِ راست ایک پُل کے ذریعے سے ملے ہوے تھے اور ایک دوسرا پل کھیتوں کے وار پار تھا۔ گمانِ غالب یہ ہے کہ شہر کی یہ جغرافیائی ہیئت ازمنۂ وسطیٰ تک قائم رہی، کیونکہ تاریخی عمارات کے پھیلاؤ سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ کچھ وقت گزرنے پر محسوس کیا گیا کہ بیرونی مضافات کو اب فصیلوں کے اندر محدود رہنے کی ضرورت نہیں؛ چنانچہ ان کے لیے دایاں کنارا زیادہ موزوں قرار دیا گیا اور وہاں یہ زیادہ سرعت کے ساتھ پھیلتے چلے گئے۔ جب آبادی فصیل کے باہر دور دور تک پھیل گئی تو یشیل ایرماق کے دونوں کناروں کو ملانے والے پُل بھی زیادہ ہو گئے۔ اولیا چلبی نے سترھویں صدی میں اَماسیہ کے جو کوائف لکھے ہیں وہ حیرت انگیز طور پر شٹرابو کے بیان سے ملتے جلتے ہیں۔ اس نے بھی اس قلعے کا ذکر کیا ہے جو پہاڑ کی چوٹی پر واقع تھا اور ان پست دیواروں کا بھی جو طوزان لی ندی کے ساتھ ساتھ پھیلی ہوئی تھیں۔ اس نے یہ بھی بتایا ہے کہ قلعے کی اندرونی گڑھی میں تین دروازے تھے۔ ان تمام شہادتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام صدیوں کے درران میں بھی اَماسیہ میں کوئی بہت بڑے تغیرات نہیں ہوے۔ A. Gabriel لکھتا ہے کہ غالباً ترکوں کے زمانے میں یہ شہر خاص طور پر شمال کی طرف صامْسُون کی شاہ راہ کے ساتھ ساتھ پھیلتا چلا گیا۔ اس کی راے یہ ہے کہ اس سمت کے محلوں کی بنیاد عثمانیوں نے رکھی.

آج کل شہر کا شمالی حصّہ (یِشیل اِیرماق کے بائیں کنارے پر) اس پہاڑ کے بالمقابل زمین کی ایک تنگ سی پٹی پر واقع ہے جہاں قلعے اور شاہی مقبروں کے آثار پائے جاتے ہیں۔ والی کی اقامت گاہ، بلدیہ کے دفتر اور گھنٹا گھر بھی یہیں ہیں، لیکن اَماسیہ کا جو حصّہ دائیں (جنوبی) کنارے پر ہے وہ زیادہ عریض و وسیع رقبے

میں پھیلا ہوا ہے اور کوہ فرہاد کی سہل ڈھلانوں پر بشکل مدرّج (amphitheatre) چڑھتا چلا گیا ہے۔ سلجوقی اور عثمانی عمارتوں کی بہت بڑی تعداد کے علاوہ منڈی اور زیادہ خوش حال محلّے بھی اسی طرف ہیں، لیکن اس حصّے کے وسط میں جو محلّے واقع تھے وہ ۱۹۱۵ء کی آتش زدگی میں تباہ ہو گئے اور اب تک دوبارہ تعمیر نہیں کیے جا سکے؛ چنانچہ پہاڑ کی طرف چڑھتی ہوئی ایک خالی افتادہ زمین پڑی ہے۔ شہر کے دونوں حصّوں کے بیچ میں دریائے یشیل ایرماق بہتا ہے اور انھیں ملانے کے لیے پانچ پُل بنے ہوے ہیں، جن میں سے اکثر اب تک انھیں ناموں سے موسوم چلے آتے ہیں جو اولیا چلپی نے لکھے ہیں۔ غرباً شرقاً ان پلوں کے نام یہ ہیں: میدان؛ معدہ نوس (= مغدانوس، اجمود کی قسم کا ایک چھتر دار پودا)؛ آلچاق (پست)؛ حکومت (زمانۂ قدیم میں اسے Helkis یا Selkis کہتے تھے) اور قُوش (شکاری پرندہ 'باز' وغیرہ) یا کُنج (؟)۔ ان میں سے آلچاق پل، جو سنگین بنیادوں پر لکڑی سے بنایا گیا ہے، غالباً قدیم ترین ہے اور شاید یہی وہ پل ہے جس کا Strabo نے ذکر کیا ہے۔ دوسرے پل اصلاً سلجوقیوں اور عثمانیوں کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔

اَماسیہ اناطولیا کی اس آبادترین شاہ راہ پر واقع ہے جو بحیرۂ اسود کے سواحل کو اندرونی اناطولیا کے مشرقی حصّے کے ساتھ اور بین النہرین کے ساتھ ملاتی ہے اور جب ۱۹۳۰ء میں صامسُون ـ سِیُواس ریلوے مکمّل ہو گئی تو اس شہر کی اہمیت میں اَور بھی اضافہ ہو گیا۔ اَماسیہ میں ریل کی لائن یشیل ایرماق کے شمالی کنارے کے ساتھ ساتھ جاتی ہے اور اس پہاڑ کے دامن سے جس پر قلعہ واقع ہے دو سرنگوں میں سے گزرتی ہے۔

۱۹۴۰ء کی مردم شماری سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت شہر اَماسیہ کی آبادی ۱۳۷۳۲ تھی۔ ان میں صرف پانچ سو غیر مسلم تھے جن کی مادری زبان ترکی نہیں تھی۔ شہر اور ۱۱۷ گاؤں شامل کر کے ضلع اَماسیہ کی آبادی ۶۶۶۰۰ تھی۔ صوبۂ اَماسیہ کی آبادی (جس کا رقبہ ۵۵۵۰ مربع کیلومیٹر ہے) ۱۹۳۳ء میں ۱۲۸۱۱۳ تھی.

(BESIM DARKOT)

اَماسیہ کی تاریخ: شہر اَماسیہ کا نام خاصے قدیم زمانے سے محفوظ چلا آتا ہے۔ اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا (Amáseia = Αμάσεια) چونکہ اس پہاڑی کو خاص جنگی اہمیّت حاصل تھی جس کی چوٹی پر قلعہ تعمیر کیا گیا تھا، اس لیے یقینی ہے کہ قدیم ترین آبادکار اسی پہاڑی پر آباد ہوے ہوں گے۔ یہ امر قطعی ہے کہ اس شہر کی بنیاد نہایت قدیم زمانے میں رکھی گئی تھی۔ یہ شہر شاہانِ بُنطُس (Pontus) کی حکومت کا مرکز اور بعد میں ایک رومی صوبے کا صدر مقام رہا۔ اُس دور میں یہ مذہبی مرکز بھی رہا۔ پھر ساتویں صدی سے اس کا شمار مدّت تک اَرمِینیا کون (Armeniakon) (بوزنطی سلطنت کا ایک فوجی صوبہ، یعنی تھیما Thema) کے جنگی قلعوں میں ہوتا رہا (دیکھیے *Studia Pontica*، ۳: ۱۱۲ ببعد)۔ اس زمانے میں اَماسیہ کی یادگاری عمارتوں کی مرمت بادشاہ جَسٹِنِین (Justinian) نے کی (Procopius: *De aedif.*، ۳: ۷)۔ ۷۱۲ء میں اَماسیہ مختصر سے عرصے کے لیے عربوں کے قبضے میں چلا گیا (Brooks: *The Arabs in Asia Minor*، در *JHS*، ۱۸: ۱۹۳)، لیکن بوزنطیوں سے اس کی آخری اور مستقل علیٰحدگی سلجوقیوں کے حملے کے بعد ہی ہوئی.

بنطس (Pontus) کے علاقے پر ترکوں کے قبضے کی بابت زیادہ قطعی معلومات موجود نہیں ہیں۔ تاہم دَانِشمِنْد نَامِہ کا یہ بیان (جسے دَانِشمِنْد نَامِہ سے عالی، جنابی اور ہزارفن حسین آفندی، نے بھی نقل کیا ہے) صحیح تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ ملک دانشمندغازی نے اَماسیہ کا محاصرہ کر کے اسے فتح کر لیا؛ بہرکیف یہ قطعی ہے کہ تیرھویں صدی کے آغاز میں یہ شہر دانشمندیہ کے قبضۂ اقتدار میں تھا۔ ۱۱۰۱ء میں ریمنڈ د طولوس (Raymond de Toulouse) اَنقرہ اور کنغری پر قبضہ کرنے کے بعد اَماسیہ کی طرف بڑھا، لیکن ترکوں نے اسے تباہ و برباد کر دیا، قب *Histoiriens des Croisades*، در *Hist. Grecs.*، ۱/۲: ۷۱ ببعد) اور یہ قبضہ اس وقت تک برقرار رہا جب تک قِلِیچ ارسلان ثانی نے دانشمندی مقبوضات کو سلطنتِ قونیہ میں شامل نہیں کر لیا.

جب قِلِیچ ارسلان ثانی کے مقبوضات اس کے گیارہ بیٹوں کے درمیان تقسیم ہوے (۵۸۸ھ/ ۱۱۹۲ء) تو اَماسیہ نظام الدّین اَرغُون شاہ کے حصّے میں آیا (ابن بی بی؛ ہوتسما (Houtsma): *Recueil des textes Seldjoucides*، ۵: ۴)، لیکن جب اس کے بھائی تُوقات بک رُکن الدّین سلیمان نے تمام علاقوں کو اپنے قبضۂ اقتدار میں لانا شروع کر دیا تو نظام الدین ارغون سے اَماسیہ بھی چھین لیا۔ المُستَوفی کا بیان ہے کہ علاء الدّین [کیقباد سلجوقی] نے یہ شہر دوبارہ تعمیر کیا [نزھۃ القلوب، ص ۹۵]۔ ممکن ہے کہ یہ تعمیر کسی زلزلے کے بعد ہوئی ہو، لیکن اس بیان کی تائید میں کوئی مکتوب یا منقوش شہادت نہیں ملی (لیسٹرینج Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۴۶)۔ کاتب چلبی صرف یہی لکھنے پر اکتفا کرتا ہے کہ علاء الدین نے قلعے کی مرمّت کی (جہان نُما، ص ۶۲۵)۔ اسی سلطان کے عہد میں یہ شہر خوارزمی پناہ گزینوں کے ایک قائد بِرکت کو بطور تیمار [یا اقطاع] عطا کر دیا گیا (ابن بی بی، ۴: ۱۹۱ ببعد).

اناطولیا پر مغولوں کے قبضے کے بعد بھی اَماسیہ برابر اناطولیا کے بڑے بڑے مرکزوں میں شمار ہوتا رہا۔ جب سلاجقہ کے اقتدار کو زوال ہوا تو اناطولیا پر چودھویں صدی [عیسوی] کے نصف اوّل کے دوران میں مختلف مغول والیوں کی حکومت مسلّط رہی، یہاں تک کہ ایک زمانے میں اَماسیہ پر تاج الدین آلتِین باش (سلاجقہ کے آخری سلطان غیاث الدین مَسعُود ثانی کے بیٹے) کا قبضہ ہو گیا۔ پھر ۷۴۲ھ/ ۱۳۴۱ء میں ہابِیل اُوغلُو اس پر قابض ہوا، لیکن تھوڑی ہی مدت بعد سِیواس کے حکمران اِرتِنہ نے اس پر قبضہ کر لیا۔ کچھ مدت بعد امیر حاجی شاد گِلدی (عزیز بن اَردشیر اَستَرآبادی: بزم و رزم، نشر Türkiyat Enst.، ص ۱۰۰ ببعد، ۱۳۷-۱۴۰) نے اس شہر کو اِرتِنہ اُوغلُو علی بک کے قبضے سے آزاد کرا لیا۔ ارتنہ خاندان کے آخری نمائندے کے انتقال کے بعد شاد گِلدی اور اس کے حلیف ملک احمد (وہی کتاب، ص ۲۲۵، ۲۳۵ ببعد) اور

قاضی بُرہان الدّین کے درمیان اَماسیہ کے قبضے کے لیے کشمکش شروع ہوئی۔ شادِ گلدی ایک جھڑپ میں مارا گیا اور قاضی بُرہان الدّین نے سُلطان کا لقب اختیار کر لیا، لیکن یہ شہر شادِ گلدی کے بیٹے امیر احمد کے قبضے میں رہا، کیونکہ اسے عثمانیوں سے برابر امداد پہنچ رہی تھی وہ خود قلعہ بند ہو کر اپنے دفاع کی جدوجہد کر رہا تھا۔ جب (عثمانی سلطان) یلدِرِم بایزید نے قاضی بُرہان الدّین کے ہاتھوں شکست کھائی تو بطور خود اس کشمکش کو دوبارہ شروع کر دیا اور بالآخر اَماسیہ پر قبضہ کرنے میں کام یاب ہو گیا۔ تیمور نے اُن شہروں پر قبضہ نہیں کیا جو بنطس کے پہاڑوں کے آس پاس واقع تھے۔ جب اَنقرہ کی لڑائی ختم ہوئی اور بایزید قید کر لیا گیا تو اس کا بیٹا محمد چلبی وزیر اعظم بایزید پاشا کے ساتھ بچ کر نکل گیا اور دونوں اَماسیہ پہنچ گئے۔ جب مغول لشکر واپس چلا گیا تو محمّد چلبی نے اَماسیہ سے اپنے بھائیوں عیسٰی اور سلیمان کے خلاف عَلمِ جنگ بلند کر دیا۔ آخر جب محمد اوّل نے سلطنت کو حیاتِ نو بخشی تو اَماسیہ اس کی سرحدوں کے اندر تھا۔

عثمانیوں کی حکومت کے دوران میں سلاطین اور ان کے بیٹے اس شہر کی بابت ہمیشہ خاص شغف کا اظہار کرتے رہے۔ محمد ثانی کا بیٹا بایزید ثانی زمانۂ ولی عہدی میں اس شہر کا حاکم مقرّر کیا گیا اور اس نے اس کی اہمیت میں بہت اضافہ کیا۔ یہ بھی ہوا کہ سلطان سلیمان قانونی بنفسِ نفیس اکثر اس شہر میں بود و باش رکھتا تھا، بلکہ شاہ فرڈی نینڈ اوّل کے ولندیزی سفیر Augier Ghislain de Busbecq کو بھی اس نے اسی مقام پر شرفِ حضوری بخشا تھا۔ ۱۸۶۱ء میں G. Perrot: (*Souvenirs d' un voyage en Asie Mineure*، ص ۴۰۳) لکھتا ہے کہ اَماسیہ اناطولیا کا اوکسفرڈ ہے۔ اس کی پچیس ہزار آبادی میں سے دو ہزار طالب علم ہیں، جو اٹھارہ مدرسوں میں تعلیم پا رہے ہیں۔ چونکہ یہ شہر سلجوقیوں کے زمانے سے ایک ثقافتی مرکز تھا اور اس کے بعد عثمانلی شاہ زادوں کی قرار گاہ بنا، اس لیے بھی اس کی اہمیت میں بہت اضافہ ہو گیا اور یہ اناطولیا کے پانچ ممتاز ترین ثقافتی مرکزوں میں شمار ہونے لگا۔ اَماسیہ سلطان مراد ثانی اور سلطان سلیم اوّل کا مولد ہونے کی وجہ سے پہلے ہی مشہور تھا۔ اس کے بعد پندرھویں اور سولھویں صدیوں میں بہت سے دوسرے ممتاز افراد بھی یہیں پیدا ہوئے۔ ان میں بڑے بڑے مشاہیر یہ تھے: مؤرخ شُکر اللہ خَطّاط، شیخ زادہ حَمدُ اللہ خَطّاط، مشہور ادیب تاجی بِک اور اس کے بیٹے جعفر اور سعدی چلبی، شاعرہ [مہر ماہ خاتون] مہری؛ علما میں سے: مویّد زادہ عبدالرحمٰن چلبی اور زَنبیل لی علی افندی اور طبیب صابُونجی زادہ شرف الدین؛ ان کے علاوہ تاریخ اَماسیہ کے مصنّف حسین حسام الدین افندی مرحوم نے بھی اسی مقام پر پرورش پائی۔

جہاں تک تاریخ کے تازہ واقعات کا تعلق ہے یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ قومی تحریک کے آغاز کے لیے ایک اہم دستاویز پر بھی شہر اَماسیہ ہی میں دستخط کیے گئے تھے۔ ۱۹/۲۰ جون (۱۳۳۷ھ/۱۹۱۹ء) کی رات کو پرانی بارکوں کے قریب ایک کوشک میں ایک مجلس منعقد ہوئی، جس کے ارکان تھے: مصطفٰی کمال پاشا (اتاترک، رئیسِ اوّل جمہوریۂ ترکی) انسپکٹر فوج سوم کی حیثیت سے، سابق ناظر بحریہ حسین رؤف بے، کمان دارِ فوج بستم علی فؤاد پاشا اور کمان دارِ فوج سوم رفعت بے۔ اس مجلس نے اتفاق رائے سے مصطفٰی کمال کی یہ تجویز منظور کر لی کہ سیواس میں ایک مؤتمر طلب کی جائے تاکہ اس ضروری مقصد کے لیے رائے عامّہ اور اتفاق کلی حاصل کیا جائے کہ ترکی قوم خود اپنے سہارے کھڑی ہو اور عزت کے ساتھ صلح کرے اور اپنی قومی آزادی برقرار رکھے اور یہ سب کچھ حکومت استانبول کے علی الرغم کیا جائے، جس نے متارکہ پر (جس سے عالمی جنگ کا خاتمہ ہوا تھا) بیرونی فاتحوں کے آگے سرِ تسلیم خم کر دیا تھا۔ اس وقت اِرضِ روم میں فوجِ پانزدہم کے کمان دار کاظم قرہ بکر پاشا تھے۔ ان سے بذریعۂ برقیہ رائے طلب کی گئی تو انھوں نے یہ تجویز پیش کی کہ سب سے پہلے مشرقی ولایت کی ایک کانگرس اِرض روم میں منعقد کی جائے اور اس کے بعد ایک عمومی کانگرس سیواس میں۔ ان فیصلوں پر مبنی ایک دستاویز مرتب کی گئی جس میں قرہ بکر پاشا کی تجویز اور اس کی منظوری بھی شامل تھی اور اس پر اسی رات مصطفٰی کمال پاشا، حسین رؤف بے، علی فؤاد پاشا اور رفعت بے نے دستخط کر دیے (دیکھیے غازی مصطفٰی کمال: نطق، اَنقرہ ۱۹۲۷ء، ۱: ۲۱، و ۳: دستاویز، عدد ۲۶ وغیرہ)۔

**یادگار عمارات:** اَماسیہ میں مختلف زمانوں کے آثار پائے جاتے ہیں اور پانچ بڑے بڑے بادشاہوں کے مقبروں کے علاوہ قدیم ترین آثار میں وہ بے شمار قبریں شمار کی جا سکتی ہیں جو پہاڑ کے ساتھ ساتھ جا بجا موجود ہیں۔ ان کی اصل شکل و صورت بڑی حد تک محفوظ ہے۔ بوزنطی زمانے کی مختلف عمارتیں، بالخصوص کلیسا اور خانقاہیں، جو سلاجقہ کے عہد سے قبل موجود تھیں اب بے نام و نشان ہو چکی ہیں۔ غالباً وہ بار بار آنے والے زلزلوں کی تباہ کاری کی نذر ہو گئیں اور ان کا ملبا دوسری عمارتوں کی تعمیر میں استعمال کر لیا گیا۔ شاہی قصروں کا محلِّ وقوع پہاڑی کی ڈھلان پر (جس کے اوپر قلعہ واقع ہے) ایک وسیع ہموار چبوترے کی صورت میں نظر آتا ہے۔ باقی رہیں وہ دیواریں جن کی مرمت اور تعمیر جدید ہیلینکی (یونانی) بنیادوں پر کی گئی تھی ان میں زیریں حصّۂ قلعہ تو، جس کا ذکر اولیا چلبی نے کیا ہے، اب تک موجود ہے، لیکن وہ دیواریں جو دریا کے کنارے کے ساتھ ساتھ چلی گئی تھیں بالکل نابود ہو چکی ہیں۔ پہاڑی کی چوٹی تک جو فصیلیں پہنچتی تھیں ان کے بعض ٹوٹے پھوٹے حصّے اب تک نظر آتے ہیں۔

اَماسیہ کا قلعہ ہیلینکی زمانے سے چلا آتا ہے، لیکن بوزنطیوں، سلجوقیوں اور بعد کے عثمانیوں کی بنائی ہوئی عمارتوں کے اضافے سے اس کی ہیئت بدل چکی ہے۔ سولھویں صدی میں جب اولیا چلبی نے اسے دیکھا تو یہ پنج گوشہ قلعہ اچھی حالت میں تھا اور اس میں ایک محلّ اپنی قدیم وضع پر باقی تھا۔ اس کے اندر اسلحہ خانہ، گودام اور حوض تو موجود تھے مگر مختلف بازار غائب ہو چکے تھے (سیاحت نامہ، ۲: ۱۸۴)۔ اس زمانے میں یہاں ایک جامع مسجد تھی، بایزید یلدرم کی تعمیر کردہ، اور ایک قید خانہ (اغربِ غرائب) کہ جسے قعرِ جہنّم کہنا چاہیے۔ بہرکیف سترھویں صدی کے اواخر تک یہ قلعہ قطعی متروک الاستعمال ہو چکا تھا اور آج کل بالکل کھنڈر

معلوم ہوتا ہے۔ قلعے کے اندر ایک مدرسہ ہے، جو قرہ محمد آغا نے ۸۹۰ھ/ ۱۴۸۵ء میں تعمیر کیا تھا۔ پھر ۹۱۷ھ/ ۱۵۱۱ء میں اس کے بیٹے مصطفٰی پاشا نے اس پر ایک مکتب کا اضافہ کر دیا اور ایک لنگر خانہ، ایک خانقاہ اور دو حمام بھی بنوائے، لیکن یہ سب آج کل کھنڈر ہو چکے ہیں۔ اب وہاں صرف ایک مسجد باقی ہے، جسے جامع بُرمَہ لُو منار کہتے ہیں۔ یہ سلاجقہ کے زمانے کی ہے اور غالباً وہی ''محکمہ جامعی'' ہے جس کا ذکر اولیا چلبی نے کیا ہے۔ حسام الدین (اَماسیہ تاریخی، ۱: ۱۱۶ ببعد) کا بیان ہے کہ یہ عمارت ۹۹۹ھ/ ۱۵۹۰-۱۵۹۱ء میں زلزلے سے تباہ ہوئی اور پھر ۱۰۱۱ھ/ ۱۶۰۲ء میں آتش زدگی کی نذر ہو گئی۔ اس کے بعد اس کی مرمّت کی گئی اور ایک چوبی مینار کا اضافہ کر دیا گیا۔ ۱۱۴۳ھ/ ۱۷۳۰-۱۷۳۱ء میں یہ پھر جل گئی اور اس کی ازسرِ نو مرمّت کی گئی۔ اسی موقع پر اس میں ایک بل کھائے ہوئے (= بورمہ لو) مینار کا اضافہ کیا گیا۔ آج کل یہ ویران اور غیر آباد ہو چکی ہے۔ دروازے کے کتبے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسجد غیاث الدین کَیخُسرو ثانی کے عہد (۶۳۴ھ/ ۱۲۳۷ء-۶۴۴ھ/ ۱۲۴۷ء) میں تعمیر کی گئی تھی۔ گو کہ بہ یک وقت مسجد اور مدرسہ دونوں کی حیثیت سے استعمال کیا جاتا تھا۔ یہ بھی عہدِ سلاجقہ کی یادگار ہے، لیکن اب ویران ہو چکا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایک تربت (مقبرہ) بھی ہے۔ مسجد کی موجودہ حالت سے بھی اس کی جمالیاتی قدر و قیمت واضح ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مسجد اور تربت دونوں کو اَماسیہ کے والی سیف الدین تُوُرمُتای نے تعمیر کیا تھا۔ کتبے سے پتا چلتا ہے کہ تربت کی تعمیر ۶۶۵ھ/ ۱۲۶۶-۱۲۶۷ء میں ہوئی۔ عثمانیوں کے زمانے کی جو جامع مسجدیں موجود ہیں وہ یہ ہیں: جامع بایزید پاشا (۸۱۲ھ/ ۱۴۰۹ء)، جامع یورگوچ پاشا (۸۳۴ھ/ ۱۴۳۰ء)، جامع سلطان بایزید (۸۹۱ھ/ ۱۴۸۶ء)، جامع محمد پاشا (۸۹۱ھ/ ۱۴۸۶ء) اور مسجد پازار (تاریخ غیر یقینی ہے)۔

ان عمارتوں کے علاوہ اَماسیہ میں ایک دارالشفا (۷۰۸ھ/ ۱۳۰۸ء)، عثمانیوں کا تعمیر کردہ آستانۂ حضرت شیخ پیر الیاس (۸۱۵ھ/ ۱۴۱۲ء) اور کوچک آغا کا مدرسہ ہے۔ دارالشفا میں ہر قسم کے امراض کا علاج ہوتا تھا۔ عملِ جراحی کا انتظام بھی تھا اور ایک حصّہ دماغی امراض کے مریضوں کے لیے مخصوص تھا۔ اسے ایک مدرسے کی شکل میں تعمیر کیا گیا تھا اور اس کی روکار اور دروازوں کی تزئین و آرائش میں بہت تکلّف سے کام لیا گیا تھا۔ یہ عمارت سلطان محمد اُلجَایتُو کے عہد میں عَنبَر بن عبداللہ نے ۷۰۸ھ/ ۱۳۰۸-۱۳۰۹ء میں تعمیر کی تھی۔

تربت خلیفۂ غازی (۶۲۲ھ/ ۱۲۲۵ء)، تربت تورمتای (۶۷۷ھ/ ۱۲۷۸ء) اور وہ تربت جو سلطان مسعود سے منسوب کی جاتی ہے (تاریخ نامعلوم)، یہ سب سلجوقی آثار ہیں۔ شاد گلدی (۷۸۳ھ/ ۱۳۸۱ء)، اور شہزادہ (غیر معلوم) کی تربتیں عثمانیوں کے زمانے کی ہیں۔

موجودہ آثار میں یشیل ایرماق کے دائیں کنارے پر ایک قصر شاہی ہے جو عثمانی سلاطین کا بنایا ہوا ہے۔ یہ حرم کی رہائش گاہوں اور ایک سَلاملِق پر مشتمل تھا، جس میں تین بڑے کمرے آغاؤں کے لیے، دو حمام، دو مطبخ اور دو بڑے بڑے باغ تھے۔ باغوں میں مرمر کے حوض تھے اور پوری عمارت کو ''بیک لرسرائے'' کہتے تھے۔ اس قصر شاہی اور اس کی عمارتوں کے گرد اگرد ایک بلند فصیل تھی، لیکن یہ قصر ۱۱۴۷ھ/ ۱۷۳۴ء اور ۱۲۴۱ھ/ ۱۸۲۵ء کے زلزلوں میں بالکل تباہ ہو گیا۔

۲۷ جنوری ۱۹۳۹ء کے خوفناک زلزلے سے دارالشفا اور جوامع سلطان بایزید محمد پاشا و پیر الیاس جزوی طور پر تباہ ہو گئیں اور ان کے علاوہ شہر کی بہت سی عمارتوں کو بے حد نقصان پہنچا۔

**مآخذ**: (۱) اَماسیہ پر تازہ ترین کتاب، A. Gabriel: *Monuments turcs d' Anatolie* (ج ۲: اَماسیہ، توقات، سیواس)، پیرس ۱۹۳۴ء۔ اس میں وہ طرحی نقشے بھی موجود ہیں جو مصنّف نے سرکاری پیمائش کی بنا پر تیار کیے ہیں اور تمام سلجوقی اور عثمانی عمارات دکھائی گئی ہیں؛ (۲) قدیم مآخذ میں Strabo: *Géographie*، ۱۲: ۳، ۳۹، کا نام لیا جا سکتا ہے۔ ماضی قریب میں بہت سے سیاحوں نے اناطولیا کا سفر کیا ہے اور اس شہر کے حالات بھی لکھے ہیں؛ ترک مصنّفین میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں: (۳) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، نشر احمد جودت، ۲: ۱۸۳ ببعد؛ (۴) ابوالفداء (طبع Reinaud: *Géographie d' Aboulfeda*، ۲: ۱۳۸)؛ (۵) ابن بطّوطہ (طبع Defremery: *Voyages*، ۲: ۲۹۲)؛ (۶) کاتب چلبی: جہان نُما، ص ۶۲۵ ببعد؛ مغربی مصنّفین میں سے: (۷) W. J. Haton: *Researches in Asia Minor* .... لنڈن ۱۸۴۲ء؛ (۸) H. Barth: *Reise von Trapezunt nach Scutari* (Ergänzun-gsheft)، ۱۸۶۰ء؛ (۹) *Petermann's Mitteilungen*؛ (۱۰) G. Perrot: *Souvenir d' un voyage en Asie Mineure*، ۱۸۶۴ء؛ قدیم تصانیف کے لیے A. Gabriel کے علاوہ دیکھیے: (۱۱) F. Cumont: *Voyage dans le pont Expl-oration archéolgique de la Galatie et de la Bithynie*، ۱۸۶۲-۱۸۶۳ء؛ (۱۲) G. Perrot: *Asie Mineure*، ص ۶۰۳ ببعد؛ (۱۳) Ch. Texier: *Perthes Geogr. Jahrbuch.*، ۱۰: ۴۳۹؛ (۱۴) G. Hirrschfeld: *Erdkunde*، ۹: ۱/ ۱۵۴ ببعد؛ (۱۵) K. Ritter: *La Turquie d' Asie*، ۱: ۱۴۷ ببعد؛ (۱۶) V. Cuinet: *Nouvelle Géographie Universelle*، ۱۸۸۴ء، ۹: ۵۵۶ ببعد؛ (۱۷) E. Reclus: *Das anato-lische Wegenetz nach osmanischen Quellen*، ص ۱۹۹ ببعد؛ (۱۸) Taeschner: ۱۹۳۵ء کی مردم شماری، رسالہ ۵؛ شہر اَماسیہ کی تاریخ کے متعلّق مفصل معلومات مع مآخذ دستاویزی کے لیے دیکھیے (۲۰) حسین حسام الدین: اَماسیہ تاریخی (پانچ حصّے شائع ہو چکے ہیں)، استانبول ۱۳۳۰-۱۳۳۲ھ و ۱۹۲۷-۱۹۳۵ء، لیکن اس میں ابھی مزید اضافوں کی ضرورت ہے۔

اس مقالے کے تاریخی اور آثاری حصّے A. Gebriel: *Monument turcs d' Anatolie*، ج ۲ (پیرس ۱۹۳۴ء)، سے ملخص ہیں اور ان میں اضافے بھی کیے گئے ہیں۔

(کرمین خلیل ینیانچ)

---

**اِمالہ**: [مادہ م ی ل: مَالَ یَمِیْلُ میلاً؛ اَمَال کا مصدر] اِمالہ = جھکانا؛ ایک ✱ ⊗

صوتی صورت ہے جو فتحہ کو کسرہ اور الف کو یاء میں بدلنے سے پیدا ہوتی ہے]۔اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ الف کے نزدیک کسرہ یا یاء واقع ہوتی ہے، یا یہ کسی ایسے حرف متحرک کے بدلنے سے پیدا ہوتا ہے [جو مکسور ہو یا اس سے قبل یاء ہو]۔ یا حرف الف ایک خاص جگہ آنے سے یاء میں تبدیل ہو جاتا ہے۔الف ممدودہ کے یائے معروف کے زیر اثر ای یا آمیں تبدیل ہونے کا بھی یہی مسئلہ ہے (اِمالہ دو طرح کا ہو سکتا ہے: شدیدہ یا متوسطہ)۔ اِمالہ ایک قسم کا صوتی تغیر ہے، جس کا ذکر قدیم عرب نحویّین اور مفسّرینِ قرآن نے بھی کیا ہے۔کبھی کبھی فتحہ کا کسرہ کی طرف مائل ہونے کا بھی ذکر آیا ہے، جیسا کہ الزمخشری کی تعریف سے ظاہر ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کسرہ کی آواز، جس سے اِمالہ پیدا ہوتا ہے، واقعۃً نمایاں ہی نہ ہو، بلکہ صرف مادّے میں موجود ہو۔اس قسم کے لفظوں میں سے اَفعال کی صورتیں ہیں، مثلاً مادّۂ رمی سے رَمٰی، اسی پر قیاس کر کے غزٰی (حالانکہ یہاں دراصل واو تھی، یعنی غ ز و) اور اسی طرح اسما، مثلاً مادّہ ف ت ی سے فَتًی؛ نیز وہ صورتیں جہاں وسط کلمہ یاء یا واو ہو، مثلاً خَوِفَ سے خَافَ، طَیِبَ سے طَابَ، [اسی طرح اسماء مثلاً نَیِبَ سے] نابٌ اور [بَوَبَ سے] بابٌ۔ ایسی شاذ صورتیں بھی پائی جاتی ہیں جن کی توجیہ ان قواعد سے نہیں کی جا سکتی۔ کثرتِ استعمال کی وجہ سے بھی بعض اوقات اِمالہ آجاتا ہے۔اِمالہ سات صحیح حروف، یعنی ص، ط، ض، ظ، ع، غ، اور ق میں نہیں ہوتا بشرطیکہ یہ متصل، ماقبل یا مابعد واقع ہوں اور اگر یہ الف ممدودہ سے دور ہٹے ہوں تو ان کے خاص قاعدے ہیں۔ایک بات یہ قابلِ ذکر ہے کہ یہ صحیح حروف، جیسا کہ طَابَ کی مثال ظاہر کرتی ہے، ان صورتوں میں اِمالہ سے مانع نہیں جہاں یاء کی آواز درحقیقت اصل صورت میں موجود نہیں ہوتی۔ راء کا معاملہ بالکل الگ ہے، 'رَ' یا 'رٗ' اِمالے سے مانع ہوتا ہے جیسا کہ دوسرے حروف خاصہ یا مستعلیہ۔ برخلاف اس کے 'رِ' بالعموم امالہ پیدا کرتی ہے حالانکہ حروف خاصہ ہوں تو امالہ نہیں ہوتا۔

اس بات کا فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ امالہ کس حد تک قدیم عربی کا مخصوص انداز ہے۔قدیم اسناد کے اختلاف رائے سے یہی سمجھنا چاہیے کہ یہ بعض قبائل کی لسانی خصوصیّت تھی۔حال ہی میں Chr. Sarauw نے سیبویہ کے حوالے سے یہ ثابت کیا ہے کہ امالہ کی وہ قسم جو کسرہ سے پیدا ہوتی ہے مشرقی عربوں میں بہت عام ہے اور یہ نسبۃً حال ہی کی چیز ہے؛ دوسری قسم حجاز سے متعلّق ہے اور اصل سامی 'اِی' کی آواز کی قائم مقام ہے۔اس سوال کا جواب دینے کے لیے کہ امالہ قدیم زمانے میں کہاں تک پھیلا وہ عربی نام اور الفاظ قدرتی طور پر بہت اہمیت رکھتے ہیں جو بیرونی ممالک کی تصانیف میں املا کیے گئے ہیں۔

آج کل کی بولیوں میں بھی ایک قسم کا امالہ ملتا ہے، مگر اسے کتابی امالہ سے مختلف سمجھنا چاہیے؛ مثال کے طور پر بیروت کے محاورے میں امالہ کا تمام دارومدار اردگرد کے حروف صحیحہ ہیں اور کسرہ کی آواز شاذ و نادر ہی اپنا اثر کرتی ہے (مثلاً 'رٗ' کے ساتھ)، لہٰذا یہ فتحہ سے الف کی طرف بلا قصد عبور ہوتا ہے۔ وہ آوازیں جو امالہ سے مانع ہیں نہ صرف پُرزور اور حلقی ہوتی ہیں بلکہ حنجری بھی۔

[فارسی اور اردو میں بھی امالہ ہوتا ہے۔فارسی میں اس کی ضرورت کبھی کبھی نظم میں ہوتی ہے اور الف یای مجہول سے بدل جاتا ہے، مثلاً رکاب سے رکیب (جامع القواعد)۔اردو میں امالہ بہت عام ہے جہاں الف مقصورہ کے علاوہ ہای ہوز بھی یای مجہول سے بدل جاتی ہے، مثلاً بندہ سے بندے، گدھا سے گدھے۔اس کے مختلف قواعد کے لیے دیکھیے نور اللغات.

**مآخذ:** لغات کے علاوہ دیکھیے (۱) عبدالرحیم: غایۃ البیان فی علم اللسان، کلکتہ ۱۲۴۴ھ، ص ۱۰۵ ببعد؛ (۲) محمد حسین آزاد: جامع القواعد، مطبوعۂ سیکنڈری ایجوکیشن بورڈ، لاہور ۱۹۵۷ء، ص ۱۲؛ (۳) E. H. Palmer: *A Grammar of the Arabic Language*، لنڈن ۱۸۷۴ء، ص ۹؛ (۴) W. Wright: *Grammar of the Arabic Language*، کیمبرج ۱۹۵۱ء، ۱: ۱۰؛ (۵) Max Th. Grünert: *Die Imâla, der Umlaut im Arabischen*، وی آنا ۱۸۷۶ء (از *Sitzungsber 'd. Wien. Akad; Phil. - hist. Cl.*، ۸۱: ۴۴۷-۵۴۲) جہاں مزید، بالخصوص قدیم حوالے دیے گئے ہیں؛ (۶) J. Karabacek: *Zur Kenntnis des Umlautes im Arabischen*، در *Mitt. a. d.* J. Barth و A. (۷): *Samml. d. Pap. Erzh. Rainer*، ۵: ۵۹-۶۲؛ (۷) Fischer: *Ursemit. e*, etc. در *Zeitschr. der Deutsch. Morg. Gesellsch*، ۵۹: ۶۳۳-۶۷۱؛ (۸) Chr. Sarauw: *Die altarabische Sibaw-aihi's Lautlehre*، ۲۱: ۳۱-۴۹؛ (۹) A. Schaade: *Dialektspaltung Assyr.*، لائڈن ۱۹۱۱ء، خصوصاً ص ۳۸-۴۵.

(EMANUEL MATTSSON [و ادارہ])

---

**اَمَالی:** رک بہ درس. ⊗

---

**اِمَام:** مادّۂ ا م م سے اسم، بروزن فِعال، بمعنی مَنْ یُؤْتَمُّ بِہٖ، یعنی جس ⊗ کا قصد کیا جائے، جس سے ہدایت پائی جائے یا جس کی پیروی کی جائے، خواہ وہ انسان ہو کہ اس کے قول و فعل کی اقتدا کی جائے یا کتاب کہ اس کے اوامر و نواہی پر عمل کیا جائے۔لفظ اِمام کے مفہوم میں وسعت ہے۔اصلاً اور عموماً جس شخص کی اقتدا کی جائے وہ حق پرست ہو تو اسے امام کہتے ہیں، لیکن کبھی مجازاً ہر علم بردار کو بھی امام کہہ دیا جاتا ہے؛ آیتِ قرآنی: وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِیْنَ اِمَامًا (۲۵ [الفرقان]: ۷۴) میں متقی اور حق پرست امام کا ذکر ہے۔ایک دوسری آیت میں باطل کے علم بردار کو بھی مجازاً یا تعریضاً امام کہہ دیا گیا ہے: وَ جَعَلْنٰھُمْ اَئِمَّۃً یَّدْعُوْنَ اِلَی النَّارِ (۲۸ [القصص]: ۴۱) میں جہنم کی طرف بلانے والے (باطل کے داعی) امام مراد ہیں (مفردات، تحت مادّۂ ا م م)۔ بچّے کے ہر روز کے سبق کو بھی امام کہتے ہیں۔امام کے معنی راستے کے بھی ہیں، جیسے قرآن مجید میں ہے: فَانْتَقَمْنَا مِنْھُمْ وَ اِنَّھُمَا لَبِاِمَامٍ مُّبِیْنٍ (۱۵ [الحجر]: ۷۹)۔ یہاں امام کے لفظ میں اس شارع عام کا ذکر ہے جو یمن سے بحرِ احمر کے ساحل کے ساتھ ساتھ حجاز اور مَدْیَن سے ہوتی ہوئی خلیج عَقَبَہ کے کنارے سے خم کھا کر تیماء کو کاٹتی ہوئی غَزَّہ پہنچتی تھی اور جس کے کنارے اصحاب الأیکۃ اور قوم لوط کی بستیاں آباد تھیں۔قدیم زمانے سے ہند، یمن، مصر، شام اور روم کے سفر کا یہی

راستہ تھا۔ امام کے اَور معنی بھی ہیں: ساہول کا تاگا، دیوار کے ردوں کو سیدھا کرنے کے لیے معمار کی چفتی، مثال اور حدی خوان، پیش نماز (لسان) [نیز تسبیح کا وہ لمبا دانہ جو شمار کے دانوں سے الگ سرے پر گندھا ہوتا ہے (نور اللغات)]۔ راہ بر اور سپہ سالار کے لیے بھی امام کا لفظ استعمال ہوتا ہے (تاج)، چنانچہ ابو داؤد کی حدیث: وُجوبُ اِتّباع الامام فی الجهاد خطأً کان ام صوابًا (کتاب الجہاد، باب ۳۳) میں امام سے سپہ سالار بھی مراد لے سکتے ہیں۔ تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف، کلام اور لغت وغیرہ علوم کے عظیم ماہروں کو بھی امام کہا گیا ہے، جیسے امام تفسیر: ابن جریرؒ (م ۳۱۰ھ)، امام حدیث: محمد بن اسمٰعیل البخاریؒ (م ۲۵۶ھ)، امام فقہ: ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ)، امام علم اسرارِ دین: الغزالیؒ (م ۵۰۵ھ)، امامِ علمِ کلام: الاشعریؒ (م ۳۲۴ھ)، امام لغت: راغب (م ۵۰۲ھ) وغیرہ۔ قرآن مجید کو بھی امام کے لقب سے یاد کیا گیا ہے (تاج)، خصوصًا اس سے قرآن مجید کے وہ نسخے مراد ہیں جو حضرت عثمانؓ نے حضرت ابوبکرؓ کے عہد کے تیار کردہ نسخے سے نقل کروا کر اسلامی مملکت کے مختلف حصّوں میں بھجوائے تھے۔ الامام سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ذاتِ بابرکات بھی مراد لی گئی ہے۔ اسی طرح خلیفہ کو بھی امام کہا گیا ہے۔ مُلوکِ یمن بھی اب تک امام کہلاتے ہیں (تاج)۔ امیر کو بھی امام کہتے ہیں اور امیر کے معنی ہیں: کُلُّ مَن فُزِعَتْ اِلی مُشاوَرَتِہٖ وَمُؤامَرَتِہٖ (مجمع بحار الأنوار، تحت مادّہ) = ہر وہ شخص امیر ہے جس سے مشورہ لیا جائے۔

شیعہ (اثنا عشری) امام کا خطاب حضرت علیؓ اور ان کی اولاد میں سے پہلے گیارہ افراد سے مخصوص سمجھتے ہیں [رک بہ اثنا عشریہ] مگر فرقۂ سبعیہ کے نزدیک اس کے مستحق صرف پہلے سات امام ہیں۔ شیعیوں کے نزدیک امام تمام مسائل سے آگاہ ہوتا ہے اور معصوم ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک امامت کا ثبوت صرف نص ہے اور حضرت علیؓ اس نص کے اعتبار سے امام اوّل مقرّر ہوے جو غدیر خُم کے مقام پر نازل ہوئی۔ وہ امام کا ہاشمی ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ امامیہ کے نزدیک نبی اکرمؐ کے بعد پہلے امام حضرت علی کرّم اللہ وجہہٗ تھے اور ان کے نزدیک اس پر نص ظاہری موجود ہے۔ ان کے نزدیک امام کی نامزدگی رفع اختلاف کے لیے ضروری ہے، لیکن چار اماموں کی امامت کی تعیین کے بعد امامیہ میں اختلاف پیدا ہو گیا۔

اشاعرہ، جُبّائیہ اور بعض دوسروں کے نزدیک امام کا قرشی ہونا شرط ہے، جس کے لیے الأئمّۃُ مِنْ قُرَیش (الطیالسی: مسند، حدیث ۹۲۶ و ۲۱۳۳) کی حدیث پیش کی جاتی ہے (السیوطی: تاریخ الخلفاء، ص ۷، لاہور ۱۸۷۰ء)، لیکن خوارج اور بعض معتزلہ اس کے خلاف ہیں۔ جُبّائیوں کے تصوّرِ امامت کے بارے میں دیکھیے الشہرستانی: الملل، ص ۱۰۷۔ اہلُ السنّۃ والجماعۃ کے نزدیک امامت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی نص سے یا اجماعِ امت سے یا اھلُ الحلّ والعَقْد کی منظوری سے ہوتی ہے۔ امامت کے لیے مفتی محمد عبدہٗ نے الولایۃ العامۃ کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور لکھا ہے کہ اس کے لیے انتخاب ضروری ہے (تفسیر، ۸: ۱۰۳)۔ متکلّمین نے امام کے لیے کم و بیش آٹھ شرائط بیان کی ہیں (البستانی: دائرۃ المعارف، ۴: ۳۵۲)۔ امام کے فرائض اور ذمے داریوں کے متعلّق دیکھیے البخاری، کتاب الاحکام، باب ۱؛ ابوداؤد، کتاب الخراج و الامارۃ، باب ۱۲؛ الترمذی، کتاب الآیات (ابواب الاحکام)، باب ۶؛ احمد: مسند، ۳: ۲۸، ۹۲ و ۶: ۲۴؛ شاہ ولی اللہ: حجۃ اللّٰہ البالغۃ، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ۲: ۱۶۰ ببعد۔

**مآخذ:** ان کتب کے علاوہ جن کا ذکر متن مقالہ میں آ چکا ہے: (۱) الماوَردی: الاَحکام السُلطانیّۃ، ص ۳-۳۳؛ (۲) الشَّہرستانی: المِلَل، ص ۱۲۲؛ (۳) المَسعُودی: مُرُوج، مطبوعۂ پیرس، ۱: ۷۰ ببعد و ۶: ۲۴ ببعد؛ (۴) الراغِب الاصفہانی: المُفرَدات، بذیلِ مادّہ؛ (۵) ابوعُبَیدَہ: مَجاز القرآن، قاہرہ ۱۳۷۴ھ، ۱: ۳۵۴، ۳۸۶؛ (۶) ابن قُتَیبَہ: تفسیر غریب القرآن، ص ۲۳۹، ۲۵۹؛ (۷) السَرَخسی: المَبسُوط، قاہرہ ۱۳۲۴-۱۳۳۱ھ، بمواقع کثیرہ؛ (۸) ابن رُشد: بدَایَۃ المُجتَہد، ۲: ۴۴۹ ببعد؛ (۹) ابن خَلدُون: المُقَدِّمَۃ، ۱: ۳۴۲؛ (۱۰) محمد علی التھانوی: کَشّافَ اصطلاحات الفُنُون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۹۲، ۴۴۱؛ (۱۱) محمد صدیق حسن خان: اِکلِیل، بھوپال ۱۲۹۴ھ؛ (۱۲) D. Herbelot: *Biblio. Orientale*، پیرس ۱۷۷۷ء، ۲: ۳۲۳-۳۲۶؛ (۱۳) Goldziher: *Verlesungen*، ص ۸۲ ببعد، ۲۸۰ ببعد؛ (۱۴) Macdonald: *Development of Muslim Theology*، بہ امداد اشاریہ؛ (۱۵) آ، طبعِ اوّل، ۲: ۴۷۳-۴۷۴۔

(رانا احسان الٰہی وادارہ)

---

**اِمام اعظم:** رک بہ خلیفہ؛ ابوحنیفہؒ۔ *

---

**امام باڑہ:** (اماموں کا احاطہ)، برصغیر پاک و ہند میں جس عمارت میں محرم کی مجالس منعقد ہوتی ہیں اور وہاں اس وقت تعزیے بھی [رک بہ تعزیہ] رکھے جاتے ہیں جب انھیں جلوس میں نکالنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بعض اوقات اس عمارت کو اس کے بانی اور اس کے خاندان کے لیے مقبرے کے طور پر بھی استعمال کیا گیا ہے۔ مشہور ترین امام باڑے لکھنؤ، مرشد آباد [اور لاہور وغیرہ] میں ہیں۔ *

**مآخذ:** (۱) Mrs. Mir Hassan Ali: *Observation on the Mussulmans of India*، اوکسفرڈ ۱۹۱۷ء، ص ۱۹؛ (۲) H. G. Keene: *Handbook of Lucknow*، کلکتہ ۱۸۷۵ء، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ (۳) J. H. T.Walsh: *History of Murshidabad District*، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۷۶-۷۷۔

---

**امام الحَرَمَین:** رک بہ الجُوَینی۔ *

---

**اِمام زادہ:** امام کی اولاد کے لیے ایرانی لقب؛ بطور اختصار ان کی قبروں کے لیے بھی یہ لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ ایرانی عالم، واعظ اور شاعر ابوالمحاسن الواعظ کو بھی، جو بخارا کے قریب شُرُغ میں پیدا ہوا، یہ لقب دیا گیا تھا (Schefer: *Chrestom. Persane*، ۱: حواشی ص ۲۴)۔ *

**مآخذ:** (۱) Mme. J. Dieulafoy: *La Perse*، ص ۱۷؛ (۲) *A Suse*، ص ۳۵۷؛ (۳) Flandin و Coste: *Voyage en Perse*، ج ۶:

''ایران جدید''، لوحہ عدد ۹، ۱۰، ۱۵ (قزوین)، ۱۹ (سلیمانیہ)، ۳۷ (کاشان)، ۶۳ (قومشاہ).

(CL. HUART)

---

* **اِمام شاہ:** گجرات [بھارت] کے ست پنتھی فرقے کا بانی۔ اس کا پورا نام امام الدین عبدالرحیم بن حسن تھا۔ وہ تقریباً ۸۵۶ھ/ ۱۴۵۲ء میں اُچ میں پیدا ہوا اور احمد آباد کے قریب بمقام پرانہ ۹۲۶ھ/ ۱۵۲۰ء میں فوت ہوا۔ اس کے حالات زندگی پر داستان وافسانہ کی فضا چھائی ہوئی ہے، اور ان کے متعلّق ہندوانہ انداز کی بہت سی کرامتیں مشہور ہیں۔ مختصر یہ کہ جب اسے اپنے باپ کے جانشین کی حیثیت سے پیر تسلیم نہ کیا گیا تو وہ پنجاب چھوڑ کر گجرات چلا آیا، جہاں شاہ محمود بیگڑا کے عہد (۸۶۳ھ/ ۱۴۵۸ء-۹۱۷ھ/ ۱۵۱۱ء) میں اس نے زراعت پیشہ لوگوں میں اپنی تبلیغ میں بڑی کامیابی حاصل کی اور ایک طرح کے سلسلے کی بنیاد رکھی، لیکن یہ سلسلہ جلد ہی ختم ہوگیا اور اس نے دعوے داروں کے ایک بڑے کنبے کی صورت اختیار کر لی، جو ہر وقت آپس میں یا کاکاؤں، یعنی نومسلموں کے نمائندوں اور مذہبی اوقاف کے مہتممو ں کے ساتھ لڑنے جھگڑنے میں مصروف رہتا تھا۔ امام شاہ کو ست پنتھ کی کئی کتابوں کا مصنف سمجھا جاتا ہے، جو ہندوانہ طرز میں گجراتی زبان میں لکھی ہوئی ہیں، لیکن یہ ایک بہت بڑا سوال ہے کہ ان میں سے کون سی کتاب مستند ہے؟ اس کے بعد اس کا بیٹا نُور محمد شاہ (جسے اسلامی صورت میں بعض اوقات نور محمد بھی کہا جاتا ہے) اس کا جانشین ہوا، جسے مظہرِ امام قرار دیا گیا۔ اس نے ۹۴۰ھ/ ۱۵۳۳ء میں وفات پائی۔ مسلسل ہندومت کے اثرات قبول کرنے کے باعث اس پنتھ نے ایران کے نزاری اماموں سے تعلق منقطع کر لیا اور وہ اسلامی عناصر جو ابتداءً اس کے عقائد میں شامل تھے بڑی حد تک ختم ہوتے چلے گئے [نیز دیکھیے *Gazetteer of the Bombay Presidency*، ۴: ۲۸۷-۲۹۰ و ۹/۲].

(W. IVANOW)

---

⊗ **اُمَامَہؓ:** بنت ابی العاصؓ بن الرّبیع العَبْشَمِیَّہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی نواسی، یعنی حضرت زینبؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی صاحب زادی، جن کے بارے میں روایت کی جاتی ہے کہ وہ ابھی بچّی تھیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس حالت میں نماز ادا کی کہ وہ آپؐ کے دوش مبارک پر تھیں۔

ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی خدمت میں جَزع، یعنی سنگ سلیمانی کے دانوں کا ایک ہار بطور ہدیہ پیش کیا گیا۔ آپ نے فرمایا: لَاَدْفَعَنَّھَا اِلٰی اَحَبِّ اِلَیَّ (= میں یہ ہار اُسے دوں گا جو مجھے اپنے خاندان میں سب سے زیادہ محبوب ہے)۔ اس کے بعد آپؐ نے یہ ہار اُمامہؓ کے گلے میں ڈال دیا۔

اُمامہؓ کے والد ابوالعاصؓ (م ۱۲ھ) نے وصیّت کی کہ امامہؓ میرے خالہ زاد بھائی الزُّبَیرؓ بن العَوّام کی نگرانی میں رہیں۔ جب حضرت فاطمہؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم وفات پا گئیں تو حضرت الزّبَیرؓ نے اُمامہؓ کا نکاح حضرت علیؓ بن ابی طالب سے کر دیا اور ان کے بطن سے محمد الاوسطؒ بن علیؓ پیدا ہوے۔

حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد امامہؓ کو ان کے چچا عبدالرحمٰن بن محرز بن حارثہ کوفے سے مدینہ منوّرہ لے آئے اور حضرت علیؓ کی وصیت کے مطابق امامہؓ المُغِیرَہ بن نَوفِل بن الحارِث کے حبالۂ نکاح میں چلی گئیں اور ان کے بطن سے یحییٰ بن المُغِیرَہ کی ولادت ہوئی۔ کچھ عرصے کے بعد المغیرہ اور اُمامہؓ بمقام صَفْراء اقامت پذیر ہو گئے اور وہیں ان دونوں کی وفات ہوئی۔

**مآخذ:** (۱) محمد بن حَبیب: المُحَبَّر، ص ۵۳، ۹۹؛ (۲) البلاذری: أنْسَاب، ۱: ۴۰۰؛ (۳) ابن قُتَیبَہ: المَعارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ص ۶۲؛ (۴) ابن عبدالبرّ: الاسْتِیعَاب، طبع مصر، ۴: ۴۴۴-۴۴۷؛ (۵) النَّوَوی: تَہذِیب الاَسماء، قاہرہ، بدون تاریخ، ۱: ۳۳۱؛ (۶) ابن سعد: طَبَقات، بمد داشاریہ؛ (۷) ابن ہشام: سِیرَۃ، بمد داشاریہ؛ (۸) ابن بکّار: اخبار قُرَیش، ۱: ۱۱۷؛ (۹) ابن حَجَر العَسْقَلانی: الاصابَۃ، مطبوعۂ مصر، ۴: ۲۳۰ ببعد؛ [(۱۰) ابن الأثیر: أسْدُ الغابۃ؛ (۱۱) مُحِبّ الطَّبَری: السِّمْطُ الثَّمِین].

(رانا احسان الٰہی)

---

**اِمامَۃ: رک بہ امام.** *

---

**اِمامِیہ:** شیعیوں کا وہ گروہ جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم کے بعد بطور نص بلا ⊗ فصل حضرت علی کرّم اللہ وجہہٗ (م ۴۰ھ) کی امامت کا قائل ہے۔ ان کے نزدیک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم نے کنایۃً اور تصریحًا دونوں طرح حضرت علیؓ کی امامت کی تعیین فرمائی تھی۔ اس بارے میں سب سے اہم نص غدیر خُم کی روایت سمجھی جاتی ہے، جس میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا تھا: ''مَنْ کُنْتُ مَولَاہُ فَعَلِیٌّ مَوْلَاہُ، اَللّٰھُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاہُ وَعَادِ مَنْ عاداہُ''.

حضرت علیؓ کے بعد حضرت امام الحسنؓ (م ۵۰ھ)، حضرت امام الحسینؓ (م ۶۱ھ)، حضرت زین العابدین الاصغر السجادؒ (م ۹۴ھ) بن الحسینؓ کی امامت تک امامیہ تعیینِ امام میں متفق رہے۔ اس کے بعد ان میں اس بارے میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ امامیہ کے فرقوں میں سب سے زیادہ شہرت اثنا عشری [رک بآں] فرقے کی ہے، جو بارہ اماموں کی سلسلۂ وار امامت مانتا ہے۔ دوسرے درجے پر وہ فرقہ ہے جو سبعیہ [رک بآں] کہلاتا ہے، یعنی جو حضرت علیؓ سے لے کر حضرت موسیٰ الکاظمؒ (م ۱۸۳ھ) تک کی امامت کا قائل ہے، جنھیں وہ القائم المہدی قرار دیتا ہے۔ یہ فرقہ واقفیہ بھی کہلاتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک امامت حضرت موسیٰ الکاظمؒ پر موقوف ہوگئی اور ٹھیر گئی؛ ان کے بعد آخری امام کی آمد کا انتظار ہے۔ کچھ لوگوں نے امام موسیٰ الکاظمؒ کے بعد ان کے فرزند احمد کو امام تسلیم کیا اور حضرت علی الرِّضا (م ۲۰۳ھ) کو سلسلۂ ائمّہ سے خارج کر دیا۔ حضرت علی الرِّضا کی وفات کے بعد یہی سوال حضرت الحسن العسکریؒ اور حضرت جعفرؒ کی بابت اُٹھا۔ حضرت الحسن العسکری کی وفات پر بعض نے حضرت جعفرؒ کو امام بنا لیا۔ البغدادی نے امامیہ کے پندرہ فرقوں کا ذکر کیا ہے اور اُن کے حالات پر روشنی ڈالی ہے: (۱) کاملیہ، (۲) محمدیہ، (۳) باقریہ، (۴) ناوسیہ، (۵) شُمَیطیہ، (۶) عُماریہ، (۷) اسمٰعیلیہ،

(۸) مُبارَکیہ، (۹) موسویہ، (۱۰) قَطِعیہ، (۱۱) اثنا عشریہ، (۱۲) ہِشامیہ، (۱۳) زرارِیہ، (۱۴) یونسیہ وغیرہ.

**مآخذ:** (۱) ابن بابویہ القمی: کمال الدین، باب ۱۱۴ بعد؛ (۲) ابوزید البلخی: کتاب البدء والتاریخ، پیرس ۱۸۹۹ء، بمد اِشاریہ؛ (۳) عبدالقاہر البغدادی: الفَرق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۱۷، ۳۸-۵۴؛ (۴) الشہرستانی: الملل والنحل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۲۱۸؛ (۵) الجرجانی: التعریفات، قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ (۶) ابن حَزم: الفِصَل، مصر ۱۳۲۱ھ، ۴: ۱۷۹؛ (۷) الدیاربکری: الخمیس، ۲: ۲۶۸ بعد؛ (۸) النوبختی: فِرق الشیعۃ، طبع محمد صادق، نجف؛ (۹) ابن تیمیہ: منہاج السنۃ، بولاق ۱۳۲۲ھ.

(ادارہ)

---

* **اَمان:** سلامتی، حفاظت، پروانۂ امان، جان بخشی؛ مُستأمن: وہ شخص جسے امان مل گئی ہو۔ یہ اصطلاح قرآن میں مذکور نہیں، لیکن سورۃ ۹ [التوبۃ]: ۶ سے ماخوذ ہے: وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ فَاَجِرْہُ حَتّٰی یَسْمَعَ کَلٰمَ اللّٰہِ ثُمَّ اَبْلِغْہُ مَاْمَنَہٗ = اگر کوئی مشرک تم سے جِوار (قب نیچے) یا پناہ مانگے تو اسے دے دو یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے، پھر اسے اس کی جائے امن پر پہنچا دو (قب نیز ۱۶ [النّحل]: ۱۱۲)۔ حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلّم نے عرب قبائل کے نام جو مکتوب تحریر فرمائے ان میں اَمان (یا امن) کا لفظ عہد [رک بآن]، ذمّہ [رک بآن]، جِوار یا پناہ کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ یہ اسلام کا امتیازی وصف ہے، اگرچہ ایک حد تک امان کا دستور زمانۂ قبل از اسلام کے عربوں میں بھی موجود تھا اور اس کے مطابق ایک اجنبی شخص، جسے اصولاً خود اس کے اپنے قبیلے میں پناہ سے محروم کر دیا گیا ہو، اپنے جان و مال کی حفاظت کے لیے کسی دوسرے قبیلے کے کسی آدمی کی پناہ حاصل کر سکتا تھا اور یوں اس دوسرے پورے قبیلے کی پناہ میں آ جاتا تھا (قب E. Tyan: *Institutions du droit Public musulman*، ۱: ۶۰ بعد)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دستور سامی اقوام میں قدیم ایّام سے رائج چلا آتا ہے (قب عبرانی لفظ گیُر Gér)۔ اسلام نے قبائلی عصبیت کی جگہ دین کو اساس معاشرت بنایا اور مدینے کے دستورِ حکومت (Constitution) [مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے اس نوشتۂ مبارک سے ہے جو آپؐ نے مہاجرین و انصار کے نام جاری کیا اور اس میں یہودیوں سے مصالحت اور ان شرائط کا ذکر ہے جن کی پابندی لازم تھی۔] (۱ھ یا ۲ھ) میں یہ واضح کر دیا گیا کہ ''اللہ کا ذِمّہ واحِد اور نا قابلِ تقسیم ہے اور (اگر مؤمنین میں سے) کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ شخص بھی کسی کو پناہ دے دیتا ہے تو اس کی ذمّے داری تمام مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے'' [وانّ ذمّۃ اللّٰہ واحدۃ یجیر علیہم ادناہم] (ابن ہشام، ص ۳۴۲)۔ حدیث میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم سے ایسے ہی ارشادات مروی ہیں (قب Wensinck: *Handbook*، بذیلِ مادّۂ ذِمّہ، جَار)۔ سورۃ ۹ [التّوبۃ] کی ابتدائی آیات میں، جن میں مذکورہ بالا آیت بھی شامل ہے، اَمان کے اُن معاہدوں کی نوعیت اور حدود بالتفصیل بیان کی گئی ہیں جو مؤمنوں اور مشرکوں کے درمیان طے ہوئے اور جنھیں ''عَہد'' کہا جاتا تھا (قب Blachére: *Le Coran*، ترجمہ ۲: ۶-۱۰)۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم، خلفاے راشدینؓ اور ان کے سپہ سالاروں کے متعلّقہ خطوط (قب محمد حمید اللہ: *Documents sur la diplomatie Musulmane*، پیرس ۱۹۳۵ء، مع مآخذ) تقریباً سب کے سب اَمان دینے کے بارے میں ہیں، جو اس صورت میں ملتی تھی جب کوئی دینِ اسلام یا دولتِ اسلامیہ کی سیاسی اطاعت قبول کر لے (دیکھیے مادّۂ اَہلُ الذِمّہ)؛ کم سے کم ایک جگہ غیر ملکی مسافروں کے لیے حفظِ راہ کا ذکر بھی موجود ہے (ابن سعد، ۱/ ۲: ۳۷)، لیکن اس وقت تک اَمان کو اپنے بعد کے اصطلاحی معنی میں ''ذِمّہ'' کے عام تصوّر سے ممیز نہیں کیا جاتا تھا۔ یہ امتیاز اسلامی فقہ کی تدوین وارتقا کے دوران میں ظہور پذیر ہوا.

شرع اسلامی میں اَمان اس پروانۂ اَمان یا عہدِ حفاظت کا نام ہے جس کی رُو سے کسی ''حربی''، یعنی غیر ملکی دشمن یا یوں کہیے کہ دارالحرب [رک بآن] کے غیر مسلم باشندے کی جان و مال، احکام شرعی کے ماتحت ایک محدود مدّت کے لیے محفوظ ہو جائے۔ ہر آزاد (حُر) مسلمان مرد یا عورت (اور اکثر مذاہب کے نزدیک مسلمان غلام بھی) جو بالغ ہو، کسی فردِ واحد یا حربیوں کی ایک محدود تعداد کو امان دینے کا حق رکھتا ہے۔ بڑے گروہوں، مثلاً کسی پورے شہر یا علاقے کی آبادی یا تمام تاجروں کو امان دینے کا حق صرف امام کو حاصل ہے۔ باقاعدہ دی ہوئی امان ہر حال میں واجب العمل رہتی ہے، خواہ اس قوم سے جس سے وہ حربی تعلق رکھتا ہے مسلمان بر سرِ پیکار ہی کیوں نہ ہوں یا کسی معاہدے یا عارضی صلح کے ذریعے فی الحال جنگ معطل ہو۔ امان زبانی طور پر کسی بھی زبان میں یا کسی قابل فہم اشارے سے دی جا سکتی ہے۔ مُستأمن کو حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اپنا مال لے کر مامن (جاے امن) میں پہنچ جائے، جہاں اسے مسلمانوں کی طرف سے اس وقت کسی فوری حملے کا خطرہ نہ ہو۔ امان کا عمل اس وقت تک جاری رہے گا جب تک اس کی میعاد ختم نہ ہو جائے، یا زیادہ سے زیادہ امان دیے جانے سے ایک قمری سال تک (مذہبِ شافعی کی رُو سے چار ماہ تک)، اس صورت کے سوا کہ مُستأمن اہلِ ذِمّہ کی حیثیت سے اسلامی ملک میں رہنے کو ترجیح دے۔ سیاسی سفیروں کو، جو جانے پہچانے ہوں یا شناخت پیش کر سکتے ہوں، خود بخود امان حاصل ہے، لیکن تاجروں یا ان لوگوں کو جن کی کشتیاں یا جہاز حوادث کے ہدف بن جائیں یہ حق حاصل نہیں۔ جب تک مُستأمن اسلامی سرزمین میں مقیم رہے اسے دیوانی قانون کے اعتبار سے بالعموم ذِمّیوں ہی میں شامل سمجھا جاتا ہے۔ باقی رہا قانون فوج داری تو جزئیات میں بہت سے اختلافات ہیں اور قطعی فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ آیا اس پر وہی حدود عائد کی جائیں جن کا اطلاق ذمّی پر ہوتا ہے یا اس کی ذمّے داری محض دیوانی نوعیت کی سمجھی جائے۔ بہر حال اگر مُستأمن مسلمانوں کے مفاد کے خلاف کوئی کام کرے یا کسی اَور بدعنوانی کا مرتکب ہو تو امام کو حق حاصل ہے کہ اس کی ''امان'' ختم کر کے ''جاے امن'' تک پہنچانے کا انتظام کر دے۔ حربی لوگ کسی مسلمان کو حفظِ راہ کا جو عہد دیں اسے فقہی اصطلاح میں 'امان' نہیں بلکہ 'اِذن' کہا جاتا ہے.