اموی دَور کے آخری حصّے (۱۰۴ھ/ ۷۲۳ء-۱۰۸ھ/ ۷۲۶ء) اور بعد کے زمانے سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے انفرادی طور پر بھی امان نامے جاری کیے جاتے تھے۔ سفر یا تجارت کی غرض سے بڑے بڑے گروہوں کے لیے امان ناموں کے اجرا کی قدیم ترین مثالیں ان معاہدوں کی شکل میں ملتی ہیں جو مصر کے مسلمان اربابِ نظم ونسق اور اہلِ نُوبہ وقبائل بیجہ کے درمیان علی الترتیب ۳۱ھ/ ۶۵۱ء اور ۱۰۴ھ/ ۷۲۲ء-۱۱۶ھ/ ۷۳۴ء میں ہوے۔ ادوار مابعد کے سرکاری ضوابط کی مثالیں القَلْقَشَنْدی: صُبحُ الْاَعْشٰی، ۳:۳۲۱ ببعد، میں موجود ہیں (خلاصہ در Björkman: *Beiträge zur Geschichte der staatskan-zlei im islamischen Ägypten*، ہیمبرگ ۱۹۲۸ء، ص ۱۷۰ ببعد)۔ القَلْقَشَنْدِی نے ایسے امان ناموں کا ذکر کیا ہے جو مسلمان حُکّام نے مسلمانوں کو دیے اور ان کی مثالیں زیادہ تر زمانۂ مابعد کی تاریخ سے دی ہیں۔ یہ غیر مشروط معافی نامے ہیں جو باغیوں کے لیے جاری کیے گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تحریریں بے محل بلکہ بعض حالات میں شاید خلاف شرع بھی ہوں۔ بہرکیف ایسے امان نامے جاری کیے جاتے تھے اور مؤرّخین نے اوائلِ عہدِ عباسی سے بعد تک اس قسم کی تحریروں کی متعدّد مثالیں دی ہیں۔ دوسری طرف باقاعدہ امان ناموں کے دستور سے اسلامی اور مسیحی دنیا کے مابین چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کے وسط تک نہ صرف سیاسی وسفارتی تعلقات کا بلکہ باہمی تجارت کا بھی امکان پیدا ہوگیا (قب M. Canard: *Deux épisodes des relations dip-lomatiques arabebyzantines au X^e siécle*، در *B. Et. Or.*، ۱۳:۵۱-۶۹)؛ چنانچہ تاجروں اور زائروں کے لیے باقاعدہ امان نامے جاری ہوتے رہے۔ چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کے بعد سے جب بحیرۂ روم کے آر پار تجارت میں اضافہ ہوا تو عملی طور پر امان کی جگہ ان سرکاری معاہدوں نے لے لی جو مسیحی اور اسلامی حکومتوں کے مابین طے ہوتے رہے اور ان سے اجنبیوں کی حفاظت اور حقوق میں بھی اضافہ ہوگیا۔ جزئیات میں مماثلتیں بھی موجود ہیں، بلکہ ان معاہدوں کے عربی متون میں بعض اوقات امن کی اصطلاح بھی استعمال کی گئی ہے۔ جب مسلم علما سے ان معاہدوں کے ضمن میں پیدا ہونے والے مسائل پر فتوے کی درخواست کی جاتی تھی تو وہ بنیادی طور پر امان ہی کو زیر نظر رکھتے تھے (قب A. S. Atiya: *An unpublished XVIth Century Fatwā*، در P. Kahle: *Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens*، لائڈن ۱۹۳۵ء، ص ۵۵-۶۸)۔ بایں ہمہ یہی وہ معاہدے تھے جنھوں نے بعد میں امتیازات (Capitulations) (قب مادّۂ امتیاز) کی صورت اختیار کرلی۔ [ان پر امان کے اسلامی تصوّر کا اثر ضرور پڑا ہوگا اگرچہ بوزنطی سلطنت اور اٹلی کے تجارتی شہروں اور صلیبیوں کی ریاستوں کے درمیان عمومی قسم کے معاہدات بھی طے ہوتے رہتے تھے] (قب R. Brunschvig: *Le Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides*، پیرس ۱۹۴۰ء، ۱: ۴۳۰-۴۴۰).

مآخذ: (۱) ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ): کتاب الخراج، بولاق ۱۳۰۲ھ و قاہرہ ۱۳۴۶ھ، ترجمہ از E. Fagnan، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۲) وہی مصنّف: الردّ علٰی سِیَر الْاَوْزاعی (اس کتاب میں امام ابو یوسفؒ نے الاوزاعی (م ۱۵۷ھ) کے اصولِ فقہ کے مقابلے میں امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کے فقہی اصول کی حمایت کی ہے، قاہرہ ۱۳۵۷ھ؛ (۳) الشافعی (م ۲۰۴ھ): کتاب الْاُمّ، بولاق ۱۳۲۵ھ، ۷: ۳۰۳-۳۳۶؛ (۴) الشَّیْبَانی (م ۱۸۹ھ) کتاب السِیَر الکَبِیْر، با شرح السَرَخْسی (م ۴۸۳ھ)، چار جلد، حیدرآباد ۱۳۳۵-۱۳۳۶ھ؛ (۵) کتاب مذکور، ترجمۂ ترکی از محمد منیب عَیْنتابی (مرقومۂ ۱۲۱۳ھ)، دو جلد، استانبول ۱۲۴۱ھ؛ (۶) یحییٰ بن آدم (م ۲۰۳ھ): کتاب الخراج، لائڈن ۱۸۹۶ء و قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۷) ابو عُبَید (م ۲۲۴ھ): کتاب الاَمْوال، قاہرہ ۱۳۵۳ھ؛ (۸) الطّبری (م ۳۱۰ھ): اختلاف الفُقہاء، طبع شاخت (J. Schacht)، لائڈن ۱۹۳۳ء؛ (۹) باب جہاد، در کتبِ فقہ؛ (۱۰) الشَّوکانی: نَیْلُ الاَوْطار، قاہرہ ۱۳۴۴ھ، ۸:۱۷۹-۱۸۳ (متعدّد احادیث وعقائد پر بحث)۔ مطالعات: (۱۱) W. Heffening: *Das islamische Fremdenrecht*، Hanover ۱۹۲۵ء (اسے سابقہ مطالعات پر تقدّم حاصل ہے، لیکن احتیاط سے استعمال کرنا چاہیے، قب Bergsträsser، در *Isl.*، ۱۵:۳۱۱ ببعد؛ اس میں زیدی کتابوں کے اقتباسات دیے گئے ہیں)؛ (۱۲) محمد حمید اللہ: *Muslim Conduct of state*، نظر ثانی شدہ طبع، لاہور ۱۹۴۵ء، ص ۱۱۷ ببعد، ۱۹۲ ببعد، ۲۰۰-۲۰۳؛ (۱۳) N. Kruse: *Islamische Völkerrechtslehre*، گوٹنگن ۱۹۵۳ء، (مقالہ نگار کی نظر سے نہیں گزری)؛ (۱۴) M. Khadduri: *War and Peace in the Law of Islam*، بالٹی مور ۱۹۵۵ء، ص ۱۶۲-۱۶۹، ۲۲۵ ببعد، ۲۴۳ ببعد؛ (۱۵) E. Nys: *Le droit des gens dans les rapports des Arabes et des Byzantins*، در *Revue de droit international et de législation Comparée*، ۱۸۹۴ء، ص ۴۶۱-۴۸۷.

(J. SCHACHT)

اَمان اللہ: رک بہ افغانستان. *

امانت: سیّد آغا حَسَن ولد میر آغا علی عرف میر آغا رضوی، سادات میں سے ⊗ تھے۔ ان کے بزرگ ایران سے آئے تھے اور ان کے پردادا کے والد سیّد علی رضوی مشہد مقدس میں حضرت امام علی الرّضاؑ کے روضے کے کلید بردار تھے.

امانت ۱۲۳۱ھ/ ۱۸۱۵ء میں بمقام لکھنؤ پیدا ہوے۔ تقریباً بیس سال کی عمر میں بیماری کے سبب ان کی زبان بند ہوگئی۔ اسی حالت میں مقاماتِ مقدّسہ کی زیارت کے لیے عراق گئے (۱۲۶۰ھ/ ۱۸۴۴ء)۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک دن حضرت امام حسینؓ کے مزار پر دعا مانگ رہے تھے کہ ان کی زبان کھل گئی، لیکن لکنت اس کے بعد بھی باقی رہی۔ سال بھر بعد عراق سے لوٹے، لیکن لکنت کی وجہ سے زیادہ تر گھر ہی میں رہتے اور اپنا وقت مشغلۂ شعر وسخن میں صرف کرتے تھے۔ انھوں نے اپنی اس حالت کا ذکر شرح اندر سبھا (تصنیف ۱۲۷۰ھ) میں یوں

کیا ہے: ''وضع کے خیال سے کہیں جاتا تھا نہ آتا تھا۔ زبان کی وابستگی سے گھر میں بیٹھے بیٹھے جی گھبراتا تھا''۔ اس لکنت کا ذکر امانت کے اشعار میں بھی بار بار آیا ہے۔ ایک رباعی میں اپنے گونگے پن اور زبان کھل جانے کے بعد بھی لکنت کے باقی رہنے کا حال یوں بیان کیا ہے:

ہے گنگ کبھی زبان کبھی الکن ہے
گویا کہ ازل سے ناطقہ دشمن ہے
ہوں محفل ہستی میں امانت وہ شمع
خاموشی میں بھی حال مرا روشن ہے

ایک تذکرہ نگار نے ان کی لکنت کو آبائی مرض بتایا ہے (تذکرۂ خوش معرکۂ زیبا)۔

چوالیس سال کی عمر میں امانت کا انتقال لکھنؤ میں ہوا اور وہیں دفن ہوئے۔ وفات پر بہت سے شاعروں نے قطعاتِ تاریخ کہے۔ میر وزیر علی نور کے قطعے سے ان کے انتقال کا سال، ماہ، دن اور وقت معلوم ہوجاتا ہے (سہ شنبہ ۲۸ جُمادی الاُولیٰ ۱۲۷۵ھ/ ۳ جنوری ۱۸۵۹ء، وقت شام)۔

امانت کو پندرہ سال کی عمر میں شعر کہنے کا شوق ہوا۔ میاں دلگیر کے شاگرد ہوئے اور استاد نے امانت تخلص رکھا۔ شروع میں صرف نوحے اور سلام کہتے تھے، بعد میں غزلیں بھی کہنے لگے۔ زبان بند ہوجانے کے بعد شعر کہنے اور شاگردوں کی غزلوں پر اصلاح دینے کے سوا کوئی مشغلہ نہ تھا۔

تصانیف: (۱) ان کے بیٹے سیّد حسن لطافت کے بیان کے مطابق امانت نے سوا سو مرثیے کہے، لیکن مرثیوں کا کوئی مجموعہ شائع نہیں ہوا۔ ان کے پندرہ قلمی مرثیے، جن کے بندوں کی مجموعی تعداد ۱۷۵۵ ہے، پروفیسر مسعود حسن رضوی کے کتب خانے میں محفوظ ہیں۔

(۲) دیوان (خزائن الفصاحت)، جو پہلی مرتبہ ۱۲۸۵ھ میں چھپا، اصل میں ان کی غزلوں کا مجموعہ ہے، لیکن اس میں ایک مثنوی، چند مخمّس، چند مسدّس، ایک واسوخت، چند رباعیاں اور قطعاتِ تاریخ بھی شامل ہیں۔

(۳) واسوخت امانت، جس کے تین سو سات بند ہیں، کئی بار چھپا ہے۔ سب سے قدیم اور صحیح نسخہ وہ ہے جو ۱۲۷۶ھ میں افضل المطابع محمدی، کان پور میں چھپا۔

(۴) اندر سبھا (تصنیف ۱۲۶۸ھ): ان کی سب سے مشہور اور مقبول تصنیف ہے۔

(۵) گلدستۂ امانت (ترتیب وطبع ۱۲۶۹ھ): منتخب کلام کا مجموعہ ہے۔

(۶) شرح اندر سبھا، جو نثر میں اندر سبھا کا طولانی مقدمہ اور لکھنوی طرزِ انشا کا بڑا اچھا نمونہ ہے۔

امانت کے کلامِ منظوم کی سب سے بڑی خصوصیت رعایت لفظی کا استعمال ہے، جس پر امانت نے بار بار فخر کیا ہے اور اسی وجہ سے دیوان کے سرورق پر انھیں ''موجدِ رعایتِ لفظی'' لکھا گیا ہے۔ رعایت لفظی کا التزام انھوں نے غزلوں کے علاوہ واسوخت اور مرثیوں میں بھی کیا ہے اور اس سے اشعار میں اکثر جگہ تصنّع پیدا ہوگیا ہے۔ ان کے پورے دیوان میں مشکل سے کوئی شعر ایسا ملے گا جو دل پر اثر کرے۔ لفظی تعقید، بے مزہ مبالغہ آرائی اور تشبیہ واستعارہ کا بے مقصد صرف ان کے کلام کی عام خصوصیتیں ہیں، جنھوں نے اسے بے لذت بنا دیا ہے، بلکہ کہیں کہیں تو اس میں متانت کی کمی بھی محسوس ہوتی ہے۔

اندر سبھا کی تصنیف کے سلسلے میں عرصے تک طرح طرح کی باتیں کہی جاتی رہی ہیں اور ان سے یہ نتیجے نکالے گئے کہ ایک فرانسیسی مصاحب نے واجد علی شاہ کے سامنے مغربی تھیٹر اور فرانسیسی اوپیرا (opera) کا نقشہ پیش کیا تو انھوں نے امانت سے اندر سبھا لکھوائی اور یہ اردو کا پہلا ناٹک تھا؛ لیکن از روے تحقیق ان میں سے کوئی بات درست نہیں۔ اندر سبھا نہ فرانسیسی اوپیرا کی نقل ہے، نہ واجد علی شاہ کی فرمائش پر لکھی گئی اور نہ ان کے سامنے سٹیج پر پیش کی گئی۔ اندر سبھا اردو کا پہلا ناٹک بھی نہیں، اس لیے کہ واجد علی شاہ اس سے پہلے ڈراما لکھ چکے تھے اور وہ سٹیج پر بھی دکھایا گیا تھا، البتہ یہ اردو کا پہلا عوامی ڈراما ہے۔ چھپنے سے پہلے بھی یہ مقبول تھا اور چھپنے کے بعد تو اس کی شہرت دور دور پھیل گئی اور اس کے تتبع میں بہت سی ''سبھائیں'' لکھی گئیں۔ دوسرے ملکوں میں بھی اسے بڑی شہرت ملی۔ Friedrisch Rosen نے اس کا ترجمہ جرمن زبان میں کیا اور اس پر ایک طویل مقدمہ لکھا۔ جرمن زبان میں ایک اَور کتاب سویڈن کے ایک باشندے نے لکھی، جو روم سے شائع ہوئی۔ ہندوستان میں بھی یہ کتاب بہت مقبول ہوئی۔ انڈیا آفس کی لائبریری میں اس کے اڑتالیس مختلف ایڈیشن موجود ہیں، گیارہ ناگری خط میں، پانچ گجراتی خط میں اور ایک گورمکھی خط میں۔ اردو میں اس کے متعدد نسخے لکھنؤ، کان پور، آگرے، بمبئی، کلکتے، مدراس، دہلی، میرٹھ، لاہور، امرت سر، پٹنے اور گورکھ پور میں چھپے۔

جب چند پارسیوں نے بمبئی میں تھیٹر کمپنیاں قائم کیں تو اندر سبھا کو بار بار سٹیج کیا گیا اور اس کی طرز پر بے شمار ڈرامے اردو میں لکھے اور سٹیج کیے گئے۔ اس طرح گویا اردو ڈرامے کے پہلے دور پر اندر سبھا کی روایت کا گہرا نقش ہے۔ اندر سبھا کا جو نسخہ مختلف حیثیتوں سے صحیح اور مستند ہے، وہ ۱۹۵۷ء میں کتاب نگر لکھنؤ سے شائع ہوا ہے۔

مآخذ: (۱) Garcin de Tassy: *Histoire de la litterature Hindoui et Hindoustanie*، پیرس ۱۸۷۰ء، ۱: ۱۹۴ و ۲: ۴۴۲؛ (۲) مرزا محمد عسکری: تاریخ ادب اردو (سکسینہ کی انگریزی کتاب کا ترجمہ)، ۲، لکھنؤ ۱۹۵۲ء، ۱۲۱، ۳۵۱؛ (۳) T. G. Bailey: *A History of Urdu Literature*، کلکتہ ۱۹۳۲ء، ص ۶۷؛ (۴) محسن لکھنوی: سراپا سخن، مطبع نول کشور، لکھنؤ ۱۸۹۸ء؛ (۵) سعادت خان ناصر لکھنوی: تذکرۂ خوش معرکۂ زیبا، قلمی نسخہ، در کتب خانۂ مشرقی، پٹنہ (حاشیے پر امانت کا خود نوشت حال درج ہے)؛ (۶) خزائن الفصاحت (دیوان امانت)، مطبع انوری، لکھنؤ؛ (۷) مظہر علی سندیلوی: ایک نادر روزنامچہ، سرفراز قومی پریس، لکھنؤ ۱۹۵۴ء؛ (۸) اندر سبھا، جرمن زبان میں ترجمہ ومقدمہ، از

Friedrisch Rosen، لائپزگ ۱۸۹۲ء؛ (۹) اندر سبھا اور شرح اندر سبھا، رسالہ اردو، اپریل ۱۹۲۷ء؛ (۱۰) مجلہ بہاری زبان، دہلی، یکم نومبر ۱۹۴۴ء؛ (۱۱) بلوم ہارٹ: ''فہرست انڈیا آفس لائبریری''، لنڈن ۱۹۰۰ء؛ (۱۲) نور الٰہی محمد عمر: ناٹک ساگر، لاہور ۱۹۲۴ء؛ (۱۳) مسعود حسن رضوی: لکھنؤ کا شاہی اسٹیج، منظم پریس، لکھنؤ ۱۹۵۷ء؛ (۱۴) وہی مصنّف: لکھنؤ کا عوامی اسٹیج، سلیمی پریس الٰہ آباد ۱۹۵۷ء؛ (۱۵) لالہ سری رام: خمخانۂ جاوید، دہلی ۱۹۰۸ء، ۱:۴۰۱-۴۰۴؛ (۱۶) ابواللیث صدیقی: لکھنؤ کا دبستان شاعری، علی گڑھ ۱۹۴۴ء، ص ۲۹۰ ببعد.

(سیّد وقار عظیم)

---

* **اَمانتِ مُقدّسہ**: ترکی میں یہ نام [=امانتِ مُقدّسہ] ان قدیم تبرکات کو دیا گیا ہے جو استانبول کے طوپ قپو محل [سرای] میں محفوظ ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم ان اشیا کا مجموعہ ہے جن کی بابت کہا جاتا ہے کہ یہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم سے نسبت رکھتی ہیں۔ ان میں آپؐ کا خرقہ شریف [رک بآں]، ایک سجّادہ (نماز پڑھنے کا مُصلّی)، ایک عَلَم، ایک کمان، ایک عصا اور ایک جوڑا گھوڑے کے نعل کا ہے؛ نیز ایک دانت، اور کچھ بال اور ایک پتھر ہے جس پر آپؐ کا نقشِ قدم ہے۔ علاوہ بریں کچھ ہتھیار، برتن اور کپڑے ہیں، جن کے متعلّق کہا جاتا ہے کہ وہ گزشتہ انبیاءؑ، خلفاے راشدینؓ اور بعض صحابہؓ کے ہیں، خانۂ کعبہ کی ایک کنجی اور قرآن حکیم کے کچھ نسخے ہیں، جن کی بابت کہا جاتا ہے کہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے لکھے تھے۔ عہد سلاطین عثمانیہ میں ''خِرقۂ سَعادت'' کی سالانہ تقریب پر، جو ۱۵ رمضان کو ہوتی تھی، ان تبرکات کی زیارت کی جاتی تھی۔

مآخذ: (تفصیل مع تصاویر) کے لیے: (۱) Öz Tahsin: *Hirkai Saadat dairesi ve Emanet -i- Mukaddese*، استانبول ۱۹۵۳ء: تبرکات کے لیے: (۲) I. Goldziher: *Muh. St.*، ۲:۳۵۶-۳۶۸؛ نیز دیکھیے مادّۂ اَثَر.

(ادارہ)

---

* **اَمان، میر**: رک بہ اَمّن، میر.

---

* **اَمبالہ**: رک بہ انبالہ.

---

* **اَمبَرا**: (Ambra) رک بہ عَنبر.

---

* **اَمبُون**: (Ambon) [=Amboina، در *Encyclopaedia Britannica*؛ Amboyna، در *New Advanced Atlas*]، انڈونیشیا [رک بآں] میں مجمع الجزائر ملکا (Moluccas) کے ایک جزیرے کا نام؛ اس کی تقریباً نصف آبادی (تقریباً ۲۵۰۰۰) مسلمان ہے، خصوصاً شمالی حصّے میں۔ پرتگیزوں کی آمد (۱۵۱۲ء) سے پیشتر ہی اسلام کی تبلیغ ہِتُو (Hitu) میں جو مشرقی جاوا میں گرم مسالے کی تجارت کی بھاری منڈی تھی، نیز بعض دوسرے دیہات میں شروع ہو چکی تھی۔ مقامی روایت کے مطابق یہ تبلیغ ان رؤسا نے کی جو مشرقی جاوا، پسائی (Pasia) اور مکّۂ مکرّمہ کا سفر کر چکے تھے۔ اگرچہ سولھویں اور سترھویں صدی کے پُرآشوب زمانے کے بعد سے مسلمان فارغ البال ہیں تاہم جمود و بے توجہی کا شکار ہیں۔ بایں ہمہ انھوں نے اصل زبان اور قدیم لباس کی وضع قطع بڑی حد تک باقی رکھی ہے۔

مآخذ: (۱) F. Valentijn: *Oud en Nieuw Oost Indiën*، Dordrecht ۱۷۲۴ء، ج ۲ و ۳؛ (۲) H. Kraemer: *Mededeelingen over den Islam op Ambon en Haroekoe*، جاوا ۱۹۲۷ء، ص ۷۷-۸۸؛ (۳) F. D. Holleman: *Het adatgrondenrecht van Ambon en de Oeliassers*، Delft ۱۹۳۳ء؛ (۴) *Adatrechtbundel*، ۱۹۲۲ء، ص ۶۰-۶۴؛ ۱۹۲۵ء، ص ۳۵۴-۳۷۱؛ ۱۹۲۸ء، ص ۲۰۱-۲۰۸؛ ۱۹۳۳ء، ص ۴۳۸-۴۵۹.

(J. Noorduyn)

---

* **اَمَۃ**: رک بہ عبد.

---

* **اَمثال**: رک بہ مَثَل.

---

* **اَمْر**: [امام راغب نے لکھا ہے کہ امر کے لغوی معنی شان، یعنی حالت کے ہیں اور اس کی جمع امور ہے۔ اس کے معنی معاملہ اور حُکم بھی ہیں۔ اصطلاح قرآن میں امر اللہ کے معنی عذاب الٰہی اور قیامت اور ابداع کے بھی ہیں، یعنی کسی ذریعے یا آلے یا مادّے کے بغیر اور بغیر زمان و مکان کسی شئ کو بنانا۔ آیت قرآنی اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ (۷[الاعراف]: ۵۴) میں اور قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ (۱۷[بنی اسرآءیل]: ۸۵) میں امر کے یہی معنی ہیں۔ اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ اِذَآ اَرَدْنٰهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَیَكُوْنُ (۱۶[النحل]: ۴۰) میں بھی اَمرِ ابداعی کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔ اور وَ مَآ اَمْرُنَآ اِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (۵۴[القمر]: ۵۰) میں ایجاد و تکوین کا جو سلسلہ جاری ہے اس کی تیز رفتاری کے اظہار کے لیے وہ طریق اختیار کیا ہے جو ہماری قوّتِ واہمہ سے بھی بلند ہے (مفردات، تحت مادّۂ ام ر)۔ امر کا لفظ تکلیفات شرعیہ اور احکام و نواہی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے (الرازی: مفاتیح الغیب، ۴:۲۳۹-۲۴۱، قاہرہ ۱۳۰۸ھ)۔ امر کے معنی الزمخشری نے حکمت اور تدبّر کے بھی کیے ہیں (کشاف، تحت آیت ۷[الاعراف]: ۵۴)۔ اس کے معنی بڑھ جانے اور بکثرت ہو جانے کے بھی ہیں۔ بہت بچے پیدا کرنے والے جانور کو مأمورۃ کہتے ہیں۔ احادیث میں اسلام کی قوت اور مسلمانوں کے بارے میں ابو سفیان کا یہ قول ملتا ہے: اَمَرَ اَمْرُ اَبِی كَبْشَةَ، اس میں اَمْر سے مراد یہ ہے کہ مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی ہے اور ان کی شان بلند ہو گئی ہے (ابن الاثیر: نہایۃ، تحت

مادّہ)۔ امر اور خلق میں فرق کے لیے دیکھیے مفاتیح الغیب، بحوالۂ سابق۔ صوفیہ کے ہاں امر اس عالم کو کہتے ہیں جو مادّے اور مدّت کے بغیر ہو یا جس کی مساحت اور مقدار کی تعیین نہ کی جا سکے (تھانوی: کشاف، تحت مادّہ)۔

قرآن مجید میں لفظ امر بہتّر دفعہ استعمال ہوا ہے۔ ان میں سے بعض آیات] متکلمین اور فلسفیوں کی قیاس آرائیوں کا تختۂ مشق بن گئیں، جن کے ہاں اسلامی عنصر یونانی الاصل عقائد سے اکثر اس حد تک ملوّث ہو گیا ہے کہ اس کی امتیازی حیثیت گم ہو جاتی ہے؛ تاہم بظاہر اس اصطلاح کے بالکل متوازی کوئی چیز متعلقہ یونانی مصطلحات میں موجود نہیں، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امر الٰہی سے متعلّق مختلف متکلمانہ تصوّرات بعض مسلمانوں ہی کے ذہن میں پیدا ہوے۔

اس نتیجے سے اس مفروضے کی تائید ہوتی ہے جس کی رو سے ارسطو کی اثولوجیا (*Theology*) کا طویل ترنسخہ، یعنی وہ جس پر لاطینی ترجمہ مبنی ہے اور جس کا عربی متن Borisov نے دریافت کر لیا ہے، مسلم ماحول ہی میں پایۂ تکمیل کو پہنچا تھا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اس نسخے میں نظریۂ امر کے متعلّق متعدّد عبارتیں موجود ہیں۔ دوسری جانب یہ چیز معنی خیز ہے کہ امر کی جو توضیح اس طویل ترمتن میں کی گئی ہے وہ بعینہٖ وہی معلوم ہوتی ہے جو بعض اسمٰعیلی مفکّروں نے پیش کی ہے۔ اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ مذکورہ متن اور مذکورہ اسمٰعیلی تصانیف کا کوئی ماخذ مشترک تھا، اگرچہ اس بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

اثولوجیا کے مفصّل ترمتن کی رُو سے امر کلمۃ اللہ ہی کا ایک نام ہے، جسے مشیتِ ایزدی بھی کہتے ہیں اور جو ذاتِ باری اور عقلِ اوّل کے درمیان واسطہ ہے اور مؤخّر الذکر کی علّت بھی، چنانچہ ایک خاص معنی میں اسے علّۃ العلل کہہ سکتے ہیں۔ [دوسری طرف] اسے ''لَیس'' (= کچھ نہیں) بھی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ وہ حرکت اور سکون دونوں سے بالاتر ہے۔ عقل، جو اولین مخلوق ہے، کلمے سے اتنی قریب اور متّصل ہے کہ وہ عین کلمہ بن گئی ہے۔

یہ نظریہ بعینہٖ اسی شکل میں، یا تقریباً اسی شکل میں، اسمٰعیلیہ کے ہاں بار بار آیا ہے، مثلاً خوان اخوان میں، جو ناصر خسرو سے منسوب ہے؛ لیکن ناصر خسرو سے منسوب دیگر تصانیف میں اس سے اختلاف پایا جاتا ہے، مثلاً زاد المسافرین میں خوانِ اخوان کے پیش کردہ اس خیال کو صحیح نہیں مانا گیا جس کی رو سے امر کو ابداع، یعنی اللہ کے فعل خلق کا مترادف بتایا گیا ہے۔ اسی طرح گِشائش و رھائش میں امر کو، جسے خوانِ اخوان میں ''لَیس'' کہا گیا ہے، موجود اوّل قرار دیا گیا ہے۔

ایک اَور اسمٰعیلی مصنّف حمید الدین الکرمانی کا خیال بظاہر یہ تھا کہ امر ایک ہجوم فیضان (influx) ہے (سباقِ عبارت کے لحاظ سے لفظ مادّہ کا یہی مفہوم لینا ضروری معلوم ہوتا ہے)، جو ذاتِ باری سے بواسطۂ صفات آتا اور عقل کے ساتھ مختلط ہو جاتا ہے۔ اس کے نزدیک امر کوئی ایسا اصول نہیں جو عقل سے برتر و مقدم ہے۔ دیگر اسمٰعیلی مفکرین کی طرح وہ بھی ''امر'' کو ارادۂ الٰہی کا مرادف قرار دیتا ہے۔ قریب قریب یہی تصوّر قدریہ کا ہے، جن کے ہاں امر الٰہی اور ارادہ لازم وملزوم ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک اس وقت نہیں پایا جاتا جب تک دوسرا بھی موجود نہ ہو، لیکن امام احمدؒ بن حنبل اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کو عالمِ امکان میں واقع نہیں کرتا جب تک اس کا ارادہ نہیں فرما لیتا؛ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی قدرت اور ارادے کی مرہون ہے۔

روضة التسليم یا تصوّرات (طبع W. Ivanow، ص ۵۴ ببعد؛ قب ص ۲۹) میں، جو ایک اسمٰعیلی تصنیف اور نصیر الدین الطوسی کی طرف منسوب ہے، امر اللہ کے مسئلے کا تعلق اس تصوّر سے بتایا گیا ہے کہ روحانی سطح پر ارتقا، جس کے مراحل ادراکِ حسّی، وہم، نفس، اور عقل ہیں، امر پر منتہی ہوتا ہے۔

ان اسمٰعیلی عقائد میں اور امر کے اُس تصوّر میں خاصی مشابہت پائی جاتی ہے جو یہودی مفکّر یہودا ہالیوی (Judah Halewi) کے اس مکالمے میں ملتا ہے جسے عموماً کُزری (*Kuzari*) کہتے ہیں۔ ایک طرف تو ہالیوی یہ فرض کرتا نظر آتا ہے یا کم سے کم اسے جائز سمجھتا ہے کہ امر اور ارادہ ایک ہی چیز ہیں (طبع Hirschfeld، ص ۷۶) اور دوسری طرف وہ امر اللہ کو ایک قوت بتاتا ہے جو نبی کی فطرت میں مضمر اور عقل سے بلند تر ہوتی ہے (مثلاً وہی کتاب، ص ۴۲ ببعد)۔

قرآن مجید، ۷ [الاَعراف]: ۵۴، کی بنا پر بعض اوقات ''امر'' کو ''خلق'' کا مقابل ٹھیرایا جاتا ہے۔ اس صورت میں خلق سے مراد پیدائش بذریعۂ اسباب و وسائط ہے اور امر سے پیدائش بلا اسباب و وسائط (دیکھیے مفردات، حوالۂ سابق) یا امر سے مراد اشیاے روحانی کی ایجاد یا خود اشیاے روحانی ہیں اور خَلْق سے مراد اشیاے مادّیہ کی ایجاد یا خود اشیاے مادّیہ ہیں (دیکھیے مادّۂ عالم؛ امام احمدؒ ابن حنبل نے ''امر'' اور ''خلق'' میں فرق کیا ہے۔ اس کے لیے قب Massignon: *La-passion d' Al-Hallaj*، ۲: ۶۲۷، حاشیہ ۲)۔ اس تصوّر کو بعض اسمٰعیلی تصانیف میں بھی دہرایا گیا ہے، مثلاً تصوّرات (ص ۵۵) میں، جہاں یہ نقطۂ نظر ''امر'' کے مذکورۂ بالا مفہوم سے ٹکراتا ہے؛ نیز ان متون میں جو اسمٰعیلیہ کی طرف منسوب ہیں، مثلاً رسائل اخوان الصّفا (قب Goldziher در *REJ*، ۱۹۰۵ء، ص ۳۸، حاشیہ ۴)، اور ''صابیوں اور حنیفیوں کے مناظرے'' میں۔ یہ مناظرہ الشہرستانی کی کتاب المِلل والنّحل (طبع احمد فہمی محمد، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ۲: ۱۱۸) میں بھی درج ہے۔ جامع الحِکْمَتَین (طبع Corbin، ص ۱۵۴) میں، جو ناصر خُسرو کی طرف منسوب ہے، ''عالمِ امر'' سے مراد اسمٰعیلیہ کے مامورین اعلیٰ ہیں اور عالمِ خلق سے مراد ہے مادی دنیا۔

امر کے مباحث میں صوفیۂ کرام نے ایک مسئلہ تضاد کا بھی اٹھایا ہے، جس کا مقصد ان کے نزدیک یہ ہے کہ بعض اوقات امر الٰہی کچھ اَور ہوتا اور مشیت الٰہی کچھ اَور؛ چنانچہ بعض صوفیۂ کرام نے اس قسم کے تضاد کو ممکن بھی جانا ہے مگر اہلِ نظر نے ایسے تضادات کو ابھارنے سے احتراز کیا ہے۔

مآخذ: (۱) الجرجانی: التعریفات، تحت مادّۂ اَمْر؛ (۲) A. Borisov: *oh*

iskhodnoy tochke volyuntarisma ‘Bulletin de L’ Acad-
Bulletin de در ،émic de L’ Solomona Ibn Gabirolya
،H. Corbin(۳)؛۷۶۸-۷۵۵؛ص۱۹۳۳ء،l’Académie de l’U.R.S.S.
I. (۴)؛۷۵؛ص(Étude Préliminaire)مقدمہ،درطبع جامع الحکمتین
Le amr ilâhî Juda (ha, ‘inyán ha-elôhi) chez :Goldziher
La :L. Massignon (۵)؛۴۱-۳۲ ص،۱۹۰۵ء، REg در ،Halēvi
Nathanael :S. Pines (۶)؛۲:۲۲۴ببعد، Passion d’ al-Hallâj
Bulletin در ،ben Al-Fayyûmî et la théologie ismaélienne
des Etudes Historiques Juivas، قاہرہ۱۹۴۶ء،ص ۷ ببعد؛ (۷) وہی
مصنّف: La longue recension de la "Théologie d’Aristote"
REI در ،dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne،
۱۹۵۴ء؛ (۸) J. N. S. Balyon, Jr.: Amr in the Koran، در AO، جلد
۲۲-امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے لیے دیکھیے مادّہٴ معتزلہ.

(S. Pines[وادارہ])

---

* **اِمْرُؤُ القَیس**: چھٹی صدی عیسوی کا ایک عرب شاعر۔[اس کے نام میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک نام حُنْدُج بن حُجْر، دوسرا نام مُلَیکہ اور تیسرا عدی بتایا گیا ہے(السندوبی، دیباچہ)۔] وہ قبیلۂ کِندہ میں سے تھا، جو یمن سے ہجرت کر کے آیا تھا۔ اس کے مورث اعلیٰ حُجْر (آکل المُرار) نے تقریباً ۴۸۰ء میں نجد میں ایک ریاست قائم کی تھی، جو اس کے جانشینوں کے زمانے میں زوال پذیر ہوتی گئی۔] امرؤالقیس کے باپ نے بیٹے کو [کوئی بیس سال کی عمر میں] اس بنا پر گھر سے [دَمُّوْن کی طرف] نکال دیا کہ اس کا میلان معاشقے کی طرف تھا۔ اخراج کا خصوصی باعث وہ نظم ہوئی جس میں امرؤالقیس نے اپنی محبوبہ فاطمہ بنت العُبَیْد العُذْریہ کو مخاطب کیا تھا، بلکہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حُجْر نے اپنے مولیٰ ربیعہ کو حکم دیا تھا کہ وہ اسے قتل کر دے لیکن ربیعہ نے اس کی جگہ نیل گاے کے بچے کو ذبح کیا اور اس کی آنکھیں حُجْر کے پاس لے آیا (ابنِ قُتَیْبَہ: کتاب الشّعر، ص ۴۸، س ۷-۱۱)۔ جب بنواسد کے باغی قبیلے کے خلاف جنگ میں حُجْر مارا گیا تو امرؤالقیس سلطنت سے محروم ہو کر مارا مارا پھرنے لگا (چنانچہ اس بنا پر اس کا لقب الملک الضِّلّیل، یعنی آوارہ بادشاہ ہو گیا)۔ دشمنوں نے اس کا تعاقب کیا تو اس نے تَیْماء کے والیِ سَمَوْءَل ابن عادیا کے پاس پناہ لی، جو اُبْلَق نامی قلعے میں رہتا تھا۔

تقریباً ۵۳۰ء میں قیصر یوستینیانوس (Justinian) نے سرحدِ شام کے غسّانی مقدّم (فیلارْق Phylarch) [الحارث الخامس الأعرج بن ابی شمر] کے مشورے پر امرؤالقیس کو قسطنطینیہ میں بلا بھیجا تاکہ اس سے ایرانیوں کے خلاف کام لیا جا سکے۔ دارالسلطنت میں خاصے طویل قیام کے بعد اسے 'مقدّم' کا لقب دے کر فلسطین اور سرحدی قبائل کا والی مقرّر کر دیا گیا، مگر جب وہ اپنے عہدے کو سنبھالنے کے لیے جا رہا تھا تو (۵۳۰ اور ۵۴۰ء کے درمیان) انقرہ کے مقام پر فوت ہو گیا (قبّ نولڈیکہ Nöldeke، بذیل مادّہٴ معلقات، در Encyclopaedia Britannica)۔ [السندوبی کی تحقیق کے مطابق اس کی وفات نواح ۵۶۵ء میں ہوئی (دیوان امرؤالقیس، طبع السندوبی، ص ۱۱)]۔ عربی روایت کے مطابق اسے یوستینیانوس (Justinian) کے حکم سے زہر دے دیا گیا تھا، یعنی اسے ایسا زہرآلود خلعت دیا گیا جس سے اس کے جسم پر پھوڑے (قُروح) نکل آئے؛ اسی وجہ سے اس کا لقب ذوالقُرُوح ہو گیا، جو روایۃً اس سے منسوب ہے۔ قیصر کے اس اقدام کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ امرؤالقیس نے قیصر کی بیٹی (دیکھیے ابن قُتَیْبَہ: کتاب الشعر والشعراء، ص ۳۹) سے معاشقہ کر کے اس کی عزت کو بٹا لگایا تھا؛ لیکن یہ بھی کہا گیا ہے کہ مبیّنہ اوصاف کی کوئی شہزادی یوستینیانوس یا اس کے جانشین یوستینیانوس ثانی کے دربار میں مطلقاً موجود نہ تھی۔ ایک روایت یہ ہے کہ اسے چیچک نکل آئی تھی۔ [قیصر نے امرؤالقیس کا ایک مجسمہ بنوا کر اس کی قبر پر لگوایا۔ یہ مجسمہ مامون الرشید کے زمانے تک بھی موجود تھا (السندوبی، بحوالۂ سابق)]۔

کہا جاتا کہ امرؤالقیس سب سے پہلا شخص ہے جس نے عربی شاعری میں باقاعدہ فن قصیدہ کی بنیاد رکھی اور قافیے کے اصول معین کیے۔ اس نے اس قسم کے قصائد کو بھی رواج دیا جن میں شاعر اپنے دو دوستوں سے دیارِ حبیب میں رکنے اور اس کی یاد میں آنسو بہانے کی درخواست کرتا ہے:

[قِفَا نَبْکِ مِنْ ذِکْرٰی حَبِیْبٍ وَمَنْزِلِ
بِسِقْطِ اللِّوٰی بَیْنَ الدَّخُوْلِ فَحَوْمَلِ]

اس نے عربی شاعری میں نئی جان ڈال دی؛ مگر جس صورت میں ہم تک اس کے اشعار پہنچے ہیں ان سب کا اس کی طرف انتساب محلّ نظر ہے۔ [طٰہٰ حسین نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ دنیا ماسوا اس کے نام اور چند ایک فرضی داستانوں کے امرؤالقیس کے متعلق صحیح طور پر کچھ بھی نہیں جانتی۔ اس کے نزدیک امرؤالقیس کا لقب الضِّلّیل اس وجہ سے نہ تھا کہ وہ دیارِ عرب میں مارا مارا پھرا کرتا تھا بلکہ اس کا تعلق ضَلُّ بن ضَلّ کے محاورے سے ہے، جس کے معنی ہیں مجہول الاسم اور مجہول الحال۔ طٰہٰ حسین کے نزدیک امرؤالقیس کے حالاتِ زندگی عبدالرحمٰن بن اشعث کی زندگی کی تمثیل ہیں اور داستان گویوں نے یمنی خاندان کی خواہشات کی تکمیل کے لیے عراق میں یہ واقعات اختراع کیے تھے۔ طٰہٰ حسین نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کی طرف جو اشعار منسوب ہیں ان کا بیشتر حصہ جاہلی نہیں بلکہ اسلامی عہد سے تعلق رکھتا ہے۔ جو اشعار اس کے قبائل عرب میں گھومنے پھرنے سے متعلق ہیں وہ بھی بعد میں گھڑے گئے ہیں۔ سموءل بن عادیا کی تعریف میں جو قصیدہ ہے وہ دراصل سموءل کی اولاد دارم بن عقال کا ہے۔ پھر یہ بناوٹی قصیدہ ایک دوسرے قصّے کے وضع کرنے کا سبب ہوا، یعنی امرؤالقیس کا قسطنطینیہ جانا اور اس سلسلے میں اشعار کہنا۔ اس طویل قصیدۂ رائیہ کی طرح وہ اشعار بھی گھڑے ہوے ہیں جو اس نے بلادِ روم سے واپس ہوتے ہوے قیصر کا مرسلہ خلعت پہنتے ہی زہر کا اثر اپنے اندر محسوس کر کے کہے تھے، بلکہ طٰہٰ حسین کے نزدیک جو اشعار امرؤالقیس کی طرف منسوب ہیں ان میں سے اکثر وہ ہیں جن کا امرؤالقیس سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ وہ خواہ مخواہ اس

کے سر منڈھے گئے ہیں ۔ ان میں سے بعض ان رواۃ کی دلیری کا نتیجہ ہیں جنھوں نے دوسری صدی ہجری میں اشعار کی تدوین کی ۔ بعض اشعار کو وہ فرزدق کی طرف اور بعض کو عمر بن ابی ربیعہ کی طرف منسوب کرتا ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ امرؤالقیس کی طرف منسوب تمام کے تمام اشعار اس کے نہیں، جیسا کہ مثلاً الأغانی میں لکھا ہے کہ امرؤالقیس کی طرف منسوب قصیدۃ الرائیۃ، جو سموء ل بن عادیا کی تعریف میں ہے، دراصل سَموء ل کی اولاد دارم بن عقال کا ہے (۸: ۷۰)؛ لیکن اس کا یہ بھی مطلب نہیں کہ امرؤالقیس کی شخصیت کو محلّ نظر بنا دیا جائے اور اس کے تمام اشعار ہی کو بعد کی تالیف قرار دیا جائے، حتّٰی کہ اس کے معلّقہ کو بھی محلّ نظر سمجھا جائے]۔ امرؤالقیس اور عَبِید بن الأبرص ہر دو کے انداز کا باہمی موازنہ بھی اس بات کا ضامن ہے کہ امرؤالقیس کا سبعہ معلقہ والا قصیدہ ہر لحاظ سے مستند ہے ۔ ہر چند کہ امرؤالقیس عربی قصیدے کا بانی نہیں، لیکن جیسا سر چارلس لائل (Charles Lyall) نے اس طرف توجہ دلائی ہے کہ بحر بسیط کی ایک خاص شکل کا استعمال کر کے اس نے جدت کا ثبوت دیا ہے ۔ اسی طرح بحر ہزج اور بحر متقارب، جو شاذ و نادر مستعمل تھیں، اس نے ان کا بکثرت استعمال کیا۔

امرؤالقیس اعتقاداً آزاد خیال واقع ہوا تھا۔ چنانچہ جب اس نے یہ دیکھا کہ قضا و قدر اس کے باپ کے قتل کا انتقام لینے میں حائل ہے تو تَبَالَہ کے شہر میں اس نے تینوں کے تینوں تیر، جن کے ذریعے فال نکالی جاتی تھی، ذُوالخَلَصَہ بت کے سر پر پٹک دیے۔

[شاعری میں اس کے مقام کے متعلق السندوبی نے یہ الفاظ لکھے ہیں: ''و شاعریۃ امرؤالقیس و تقدمہ علی سائر الشعراء من الامور التی فَرَغ الناس من تحقیقھا و تقریرھا حتی اصبحت غیر قابلۃ لشئ من الجدل والمنافسۃ''، یعنی امرؤالقیس کی شاعری اور تمام دوسرے شعرا پر اس کی فضیلت کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور اب یہ مسئلہ ہر قسم کے اختلاف سے بالا ہے۔

جرجی زیدان نے لکھا ہے: امرؤالقیس شاعری کا زبردست ملکہ رکھتا تھا۔ وہ فطری شاعر تھا۔ اس نے اپنے اشعار میں بعض ایسے مضامین بیان کیے ہیں جن کا پہلے رواج نہ تھا۔ اس کے اسالیب بیان پر آپ نظر ڈالیں گے تو دیکھیں گے کہ وہ وسعت معلومات اور بکثرت سفروں کا نتیجہ ہیں (تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ)۔ طٰہٰ حسین نے ان اشعار کے متعلق جو امرؤالقیس کے دیوان میں ہیں، لکھا ہے: ان کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ گھوڑے، شکار اور بارش کے تفصیلی حالات بیان کرنے میں یدطولی رکھتا ہے۔ اس سلسلے میں اس نے بہت سے نئے مضامین بھی پیش کیے ہیں جو پہلے لوگوں میں متعارف نہ تھے۔ اس نے تیز رو گھوڑوں کی تعریف ایک اچھوتے انداز میں کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ نیل گایوں کی کشتیاں ہیں۔ اس نے گھوڑے کے دبلے پن کو چھڑی سے اور تیز رفتاری کو عقاب سے تشبیہ دی ہے۔ نقادوں نے امرؤالقیس کے اشعار میں بندش کی رنگینی، نزاکت و نفاست، تصوّرات کی شان دار عکاسی، تصویر کشی کے تنوّع اور سحر کی بڑی تعریف کی ہے اور خصوصاً شباب کی خوش باشی اور تفاخر کے ان جذبات کو سراہا ہے جن کا فیضان اس کے منظوم کلام میں ہر جگہ جلوہ گر ہے (نکلسن، ص ۱۰۵)۔ نقادوں نے اس کے کلام کی سحر کاری کا اعتراف کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس نے اپنی زندگی کی جوت سے عشاق کے خانہ ہائے حیات کو ضیا بخشی ہے۔ وہ ایسا ساحر ہے جس نے جدتِ ادا، طرفگیِ تشبیہ، ندرتِ استعارہ اور زورِ کلام کے طلسم باندھے ہیں۔

امرؤالقیس کے اشعار کی تازگی آج بھی قائم ہے۔ اس کا کلام صرف عربی شاعری کی عظمت کا آئینہ ہی نہیں بلکہ وہ عربی ذہنیت، عربی تاریخ اور عربوں کی تہذیب و تمدّن کا حامل بھی ہے۔ اس کے اشعار میں عموماً جن آثار و دیار کا ذکر ہے وہ نجد میں بنو اسد کے ہیں۔ لبید ایسا منجھا ہوا شاعر کہتا ہے کہ سب سے بڑا شاعر امرؤالقیس ہے (ابن قتیبہ: الشعر)]۔

اس کے نام کے معنی ہیں ''قیس کا آدمی'' یا ''قیس کا جری و بہادر'' (دیکھیے سِمط اللآلی)؛ مگر یہ بات یقین سے نہیں کہی جا سکتی کہ آیا یہ قیس دیوی کا کوئی مذکر روپ (paredros) ہے یا یہ اس کے مندر کا نام ہے (Euting: *Nabataïsche Inschriften aus Arabien*، شمارہ ۲؛ Ph. Berger: *Histoire de L' ecriture*، ص ۲۷۴ بعد؛ *Corpus inscr. semit*، ۲: ۱۹۸؛ Dussuad: *Hist. des Arabes avant l' Islam*، ص ۱۲۵؛ Wellhausen: *Reste arab. Heidentums*، طبع ثانی، ص ۶۷)۔ امرؤالقیس کا ایک قصیدہ سبعہ معلّقہ میں محفوظ ہے (لاطینی ترجمہ از Warner، طبع Lette؛ انگریزی ترجمہ از جونز (Sir W. Jones)، لنڈن ۱۷۸۲ء؛ سویڈن کی زبان میں ترجمہ از Bolmeer Lund، ۱۸۲۴ء؛ فرانسیسی ترجمہ از دساسی (de Sacy)، در *Mém. de L' Acad. des Inscr.*، ۱: ۴۱۱؛ جرمن ترجمے از Nöldeke و از Gands، دیکھیے بذیلِ مآخذ؛ [اردو ترجمہ از قاضی ظفر الدین، علق نفیس، لاہور ۱۸۸۸ء؛ ابوالحسن: حل المغلّقات لسبع المعلّقات، اردو شرح، ۱۳۰۱ھ]۔ المعلّقات کے متن کے مختلف نسخوں میں امرؤالقیس کے معلّقہ کے ساتھ عام طور الزَّوْزَنی کی شرح دی گئی ہے، جسے پہلی مرتبہ Hengstenberg نے بون (Bonn) سے ۱۸۲۳ء میں شائع کیا؛ النّحاس کی شرح کے اقتباسات Lette نے شائع کیے (لائڈن ۱۷۴۸ء)۔ فِرینکل (E. Frenkel) نے Halle سے ۱۸۷۶ء میں اس کا مکمّل متن شائع کیا۔ التبریزی کی شرح چارلس لائل نے *A Commentary on ten Ancient Arabic Poems* کے نام سے ۱۸۹۴ء میں کلکتے سے شائع کی۔ امرؤالقیس کا دیوان دسلان (de Slane: *Le Dīwān d' Amro' lkais*، پیرس ۱۸۳۷ء) اور Ahlwardt (*The Diwans of the Six Ancient Arabic Poets*، لنڈن ۱۸۷۰ء، ص ۱۱۵ بعد، قب ص ۱۹۶ بعد) نے شائع کیا۔ بمبئی سے یہ ۱۳۱۳ھ میں شائع ہوا۔ اس کا متن ابوبکر عاصم بن اَیّوب البَطْلَیوسی کی شرح کے ساتھ ۱۲۸۲ھ میں قاہرہ سے شائع کیا گیا [نیز قاہرہ ۱۳۲۴ھ/ ۱۹۰۶ء]۔ Rückert نے اس کا آزاد ترجمہ جرمن زبان میں کیا ہے *Amrilkais*

der Dichter ünd König، Stüttgart و Tübingen ۱۸۱۳ء)۔ [ایک دیوان حل لغات کے ساتھ حسن السَنْدُوبی نے ۱۹۲۰ء میں مصر سے شائع کیا۔ اس نے اس دیوان کے مآخذ کا بھی ذکر کیا ہے۔ العقد الثمین (Ahlwardt کے ایڈیشن کی طبع ثانی، بیروت ۱۸۸۶ء) میں بھی امرؤالقیس کا دیوان شامل ہے (اردو ترجمہ از صارم، لاہور ۱۹۶۲ء)۔ ابن بُلَیْہِد نے صحیح الاخبار میں بعض ان مقامات کی توضیح کی ہے جن کا ذکر اِمرؤالقیس کے اشعار میں آتا ہے۔] ان مقامات کی تشریح کے لیے نیز دیکھیے البکری: معجم ما استعجم اور دیوانِ امرؤالقیس، تحقیق وشرح از ابوالفضل ابراہیم، مصر ۱۹۵۸ء۔

مآخذ: الأغانی، ۸: ۶۲ بعد (=۹: ۷۷، مطبوعۂ دارالکتب، قاہرہ)؛ (۲) ابن قُتَیْبَہ: کتاب الشعر، طبع ڈخویہ، ص ۷۳ بعد؛ اردو ترجمہ از صارم، ۱۹۶۲ء، لاہور؛ (۳) Cheikho: Poètes arabes chrétiens، ص ۶-۶۹؛ (۴) ابن ابی الخطاب: جمہَرَۃ، ص ۲۹-۴۷؛ (۵) اقتباسات در حَماسۃ البُحتری، طبع عکسی، لائڈن ۱۹۰۹ء، (وطبع Cheikho، ۱۹۱۰ء)، بہ امدادِ اشاریہ؛ (۶) F. A. Müller: Imruulḳaisi Mu'allaḳa، Halle ۱۸۶۹ء؛ (۷) Nöldeke، در Sitzungsber. der k. Akad. in Wien، حِصّۂ فلسفہ وتاریخ، ج ۱۴۰ (۱۸۹۹ء)؛ (۸) S. Gandz: Die Mu'allaqa des Imrulqais übers. und erkl، در Sitzungsber der Wiener Akad، حِصّۂ فلسفہ وتاریخ، جلد ۱۷۰ (۱۹۱۳ء)؛ (۹) E. Griffini: Una nuova qaṣida attribuita ad Imru'l-Qais، در Riv. di Studi orient، ۱: ۵۹۵ بعد؛ (۱۰) R. Geyer: 'Imru' alqais' Munsariḥ- Qaṣīdah auf īšu، در ZDMG، ۶۸: ۵۴۷ بعد و ۷۲۰؛ (۱۱) اسکندر آغا: تزئین نہایۃ الارب (بیروت ۱۸۶۷ء)، ص ۵۹-۶۶؛ (۱۲) Caussin de Perçeval: Essai، ۲: ۳۰۲-۳۳۲؛ (۱۳) Perron: Femmes Arabes، ص ۹۱-۱۰۱؛ (۱۴) Ahlwardt: Bemerkungen über die Aechtheit der alten arab. Gedichte، Griefswald ۱۸۷۲ء، ص ۲۷ بعد؛ (۱۵) وہی مصنّف: Über Poesie und Poetik der Araber، گوتھا ۱۸۵۶ء، ص ۱۰ بعد؛ (۱۶) H. Derenbourg، در Études de critique et d'hist.، جلد ۷، در سلسلۂ Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes، حصّۂ علوم دینیہ؛ (۱۷) Charles Lyall: Translations of ancient Arabian poetry، ص ۱۰۳-۱۰۶؛ (۱۸) Dīwāns of 'Abīd ibn al-Abraṣ, etc.، ص ۴ بعد؛ (۱۹) Brockelmann، ۱: ۲۴؛ (۲۰) Huart: Littér arabe، ص ۱۰؛ (۲۱) I. Pizzi: Letteratura araba، ص ۳۹؛ [(۲۲) Nicholson: A Literary History of the Arabs، ص ۱۰۳-۱۰۷؛ (۲۳) سلیم الجُندی: حیاۃ امرؤالقیس؛ (۲۴) محمد ابو فرید: الملک الضِّلّیل، امرؤالقیس (تاریخی ناول)؛ (۲۵) ادیب لحود: امرؤالقیس والفناۃ الطائیۃ، بیروت ۱۹۵۲ء (تاریخی تمثیل)؛ (۲۶) محمد ہادی: امرؤالقیس واشعارہ؛ (۲۷) محمد صالح سمک: امیر الشعر فی العصر القدیم، مصر ۱۹۳۲ء؛ (۲۸) رئیف الخوری: امرؤالقیس؛ (۲۹) البغدادی: خزانۃ، ۱: ۱۶۰ و ۳: ۶۰۹ بعد]؛ (۳۰) عبدالقیوم: فہرست شعراء لسان العرب، لاہور ۱۹۳۸ء؛ (۳۱) البلاذری: انساب، طبع محمد حمید اللہ، دارالمعارف مصر ۱۹۵۹ء، ۱: ۲۰، ۵۳۸؛ (۳۲) ابن سلام الجُمحی: طبقات الشعراء (بہ امداد اشاریہ)؛ (۳۳) ابن حَزْم: جمھرۃ، طبع عبدالسلام ہارون، مصر ۱۹۶۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۳۴) ابن حبیب: المُحبّر، حیدرآباد دکن ۱۹۴۲ء؛ (بمدد اشاریہ)؛ (۳۵) المرزوقی: شرح دیوان الحماسۃ، قاہرہ ۱۳۷۳ھ/ ۱۹۵۳ء، (بمدد اشاریہ)؛ (۳۶) الموجز فی الادب العربی و تاریخہ، ۱: ۱۱۲-۱۲۶، مصر؛ (۳۷) ابن رشیق: العمدۃ، طبع محمد محی الدین عبدالحمید، بہ امدادِ اشاریہ، قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۳۸) البکری: سمط اللاآلی، طبع میمن، مصر ۱۹۳۶ء، ۱: ۳۸؛ (۳۹) عبدالعظیم علی قناوی: الوصف فی الشعر العربی، ج ۱، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ (۴۰) سیّد نوفل: شعر الطبیعۃ فی الادب العربی، قاہرہ ۱۹۴۵ء؛ (۴۱) طٰہٰ حسین: فی الادب الجاہلی، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۴۲) عمر فرّوخ: خمسۃ شعراء جاہلیون، طبع دوم، بیروت ۱۹۵۱ء؛ (۴۳) وہی مصنّف: تاریخ الفکر العربی، بیروت ۱۹۶۲ء، ص ۱۱۱؛ (۴۴) سقا مصطفٰی آفندی: مختار الشعر الجاہلی، مطبوعۂ قاہرہ، ج ۱؛ (۴۵) الہمذانی: المقامات (المقامۃ القریضیۃ)؛ (۴۶) الزرکلی: الاعلام، ج ۱؛ (۴۷) براکلمان، بہ امداد اشاریہ: عربی ترجمہ تاریخ الادب العربی (از عبدالحلیم النجار)، ۱: ۹۷-۱۰۱، طبع اوّل، دارالمعارف مصر ۱۹۶۰ء، (بہ امداد اشاریہ)؛ (۴۸) الآمدی: المؤتلف و المختلف، طبع کرنکو، ص ۹-۱۲؛ (۴۹) شوقی ضَیف: الفن و مذاہبہ فی الشعر العربی؛ (۵۰) عبدالمتعال الصعیدی: زعامۃ الشعر الجاہلی بین امرئ القیس و عدی بن زید، مصر ۱۹۳۴ء؛ (۵۱) البستانی: الروائع، رقم ۷، بیروت ۱۹۲۷ء؛ (۵۲) الطوفی: معائد الحیس فی فوائد امرئ القیس، (مخطوطۂ کتب خانۂ عمومیۂ استانبول، عدد ۲۳۲)؛ (۵۳) المرزبانی: معجم الشعراء، طبع عبدالستار فراج، مصر ۱۹۶۰ء، ص ۱۱۴؛ (۵۴) المرزبانی: المؤشح، ص ۳۴؛ (۵۵) السیوطی: المزہر، طبع دوم، مصر، ۲: ۲۵۳ بعد؛ (۵۶) السیوطی: شرح شواہد المغنی، ص ۶؛ (۵۷) محمد بن شرف القیروانی: اعلام الکلام، ص ۲۹؛ (۵۸) قدامہ بن جعفر: نقد الشعر، ص ۱۴ بعد؛ (۵۹) ابن المعتز: طبقات الشعراء؛ (۶۰) ناصر الدین الاسد: مصادر الشعر الجاہلی وقیمتہا التاریخیۃ، مطبوعۂ قاہرہ۔

(ادارہ [و عبدالمنّان عمر و عبدالقیوم])

اَمرِتسر: مشرقی پنجاب [بھارت] کے ایک ضلع کا صدر مقام۔ ۱۹۵۱ء کی ✱ مردم شماری کی رو سے اس کی آبادی ۳۲۵۷۴۷ اور پورے ضلع کی آبادی ۱۳۶۷۵۴۷ تھی۔ آزادی سے قبل ضلع امرتسر میں مسلمانوں کی تعداد ۴۵ء۸۵ فی صد تھی جو ہندوستان کی تقسیم (۱۹۴۷ء) کے بعد ایک دم ختم کر دی گئی۔ امرتسر کی بنیاد سکھوں [رک بہ سکھ] کے چوتھے گرو رام داس (۱۵۷۴-۱۵۸۱ء) نے شہنشاہ اکبر کے عطا کردہ قطعۂ زمین میں رکھی تھی۔ اسی گرو نے قطعہ زمین میں وہ مقدّس تالاب کھدوایا جس کے نام سے شہر موسوم ہے (اَمرِتا سَرَس: چشمۂ آب حیات)۔ ابتدا میں یہ شہر گُرو کا چک یا چک گُرو اور رام داس پورہ کہلاتا تھا۔ رام داس کے جانشین گُرو ارجُن نے ہرمندر [= دربار صاحب؛ انگریزی میں Golden Temple]، یعنی سکھوں کی بڑی عبادت گاہ کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔ ۱۷۶۲ء میں ہرمندر اور اس کا تالاب مسمار کرا دیے گئے تھے لیکن سکھوں نے اسے جلد ہی دوبارہ تعمیر کر لیا۔ ۱۷۶۴ء کے بعد جب سکھوں کی حکومت قائم ہوئی تو اس شہر کی اہمیت بہت بڑھ گئی اور سکھ راجاؤں، خصوصًا رنجیت سنگھ نے مندر کے نام پر بہت سی جائدادیں وقف کر

دیں۔ ۱۸۴۹ء میں یہ شہر برطانوی حکومت کے قبضے میں آیا۔ تقریباً دو سو سال سے یہ مقام درآمد و برآمد کا مرکز ہونے کے باعث اہم چلا آ رہا ہے۔

مآخذ: (۱) Imperial Gazetteer، ۵:۱۹ ۳ ببعد؛ (۲) سرکار: Fall of the Mughal Empire، ۲:۴۸۷؛ (۳) H. R. Gupta: Studies in Later Mughal History of the Punjab؛ (۴) Cunningham: A History of the Sikhs؛ (۵) گورمکھ سنگھ: A brief History of Harimandar or Golden Temple of Amritsar، ۱۸۹۴ء؛ (۶) رتن سنگھ بھنگو: پراچین پنتھ پرکاش، ۱۸۳۰ء (گورمکھی میں)؛ قب نیز مآخذ بذیلِ مادۂ سِکھ۔
(نور الحسن)

⊗ **اَمَرکوٹ:** رک بہ عمرکوٹ۔

---

* ⊗ **اَمْرُوہہ:** اُتّر پردیش (بھارت) کے ضلع مراد آباد کا ایک قصبہ، جو تقسیم ہند سے پہلے ایک مشہور اسلامی مرکز تھا۔ اس قصبے کی آبادی میں زیادہ تر شیوخِ قریش اور سادات شامل تھے۔ سادات کے سب سے بڑے بزرگ شرف الدین شاہ ولایت تھے، جو دسویں امام [حضرت علی نقیؒ (م ۲۱۴ھ)] کی اولاد میں سے تھے اور ۱۳۰۰ء کے قریب یہاں تشریف لائے۔ ان کا مقبرہ اب تک موجود ہے۔ یہاں کی جامع مسجد جس مقام پر تعمیر ہوئی وہاں پہلے ایک مندر تھا، جسے [سلطان] کیقباد [بن بغرا خان بن سلطان بلبن] کے زمانے میں غالبًا اس لیے مسجد میں تبدیل کر دیا گیا کہ ہندو آبادی دوسرے مقامات پر منتقل ہو گئی تھی۔ یہاں زائرین کثرت سے آتے ہیں، جن میں زیادہ تر ہندو ہوتے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ پیر صدر الدین کے فیضِ روحانی کے طفیل دماغی بیماروں کو صحت ہو جاتی ہے۔ یہ پیر صدر الدین کسی زمانے میں اس مسجد کے مؤذن تھے اور لوگوں کا اعتقاد ہے کہ اپنے اعمالِ حسنہ کے باعث ان کی ذات اب تک فیض رساں ہے۔ اس قصبے میں ایک سو کے قریب اور مسجدیں بھی ہیں۔

مآخذ: H. R. Nevill: District Gazetteer of Moradabad، الہ آباد ۱۹۱۱ء۔

(J. ALLAN [و قاضی سعید الدین احمد])

---

* **اِمْرِیلی:** (عِمرالی، اِمرِعالی یا اِمرالی) ایک نیم حضری ترکمان قبیلہ، جو دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی سے خراسان کے علاقۂ گُرگین (Gürgen) میں رہتا چلا آیا ہے۔ بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی میں قبیلۂ تکّین (Tekkes, Tekins) نے پیچھے دھکیلا تو یہ لوگ شمال کی طرف نقل مکانی کر گئے۔ بعد ازاں یکے بعد دیگرے دو بار مہاجرت کرتے ہوئے وہ خوارزم (نہر امان قلی کے کنارے علاقۂ بُجّیلی) میں جا آباد ہوئے۔ پہلی مہاجرت ۱۸۰۳-۱۸۰۴ء میں ہوئی اور دوسری ۱۸۲۷ء میں، جب کہ انھوں نے خوانینِ خیوہ کی اطاعت قبول کی۔ ۱۸۷۳ء میں (I. Ibragimov: *Nekotorïe zametki o Khivinskikh Turkmenakh i Kirgizakh*، در *Voennïy Sbornik* (۱۸۷۴ء)، ج ۹۳، عدد ۹، ص ۱۳۳-۱۶۳)۔ ان کے پاس تقریباً دس ہزار خیمے تھے۔ آج کل امریلی علاقۂ اِلیالی (Ilyalï) میں آباد ہیں، جو تشّوز کے مغرب میں ہے، ان کے جنوب میں یُمُود (Yomuds) اور شمال میں گوکلن (Goklens) اور چَوْدُور (Čowdors) قبائل آباد ہیں۔ علاقۂ عشق آباد (ضلع کاخکہ Kaakhka) میں ان کی ایک الگ تھلگ بستی بھی موجود ہے۔

روسیوں کی فتح کے بعد سے امریلی ایک جگہ پر مقیم ہیں۔ کھیتی باڑی کرنا اور بھیڑیں پالنا ان کے خاص پیشے ہیں۔

اس قبیلے کی انیسویں صدی کی تاریخ کے متعلق معلومات ایک تازہ تصنیف میں بالتفصیل موجود ہیں، یعنی Yu. E. Bergel: *Khorezmskie Turkmeni v XIX veke*، نشر Acad-of Sc., Institute of Asian Peoples، ماسکو ۱۹۶۱ء۔

(A. BENNIGSEN)

---

* **اَمْزِیغ:** رک بہ بربر۔

---

* **اَمْغَر:** بربر زبان کا لفظ جو عربی لفظ شیخ [رک بآن] کا مرادف ہے اور جس کے معنی ہیں (رتبے یا عمر کے لحاظ سے) بزرگ۔ توارق (Touareg) کے ہاں اَمغر قبائلی گروہ کے اس سردار کو کہتے ہیں جو اَمینوکل [رک بآن] اور اس کے قبیلے کے درمیان ثالث کے فرائض انجام دیتا ہے (دیکھیے Ch. de Foucauld: *Dict. touareg-français*، پیرس ۱۹۵۲ء، ۳:۱۲۳۷؛ H. Lhote: *Les Touaregs du Hoggar*، پیرس ۱۹۴۴ء، ص ۱۵۷-۱۵۸)، بلکہ کسی قبائلی وفاق کے سردار کو بھی امغر کہتے ہیں (قب H. Bissuel: *Les Touaregs de l'Ouest*، الجزائر ۱۸۸۸ء، ص ۲۳)۔ قبائلیہ (دیکھیے A. Hanoteau و A. Letourneau: *La Kabylie et les coutumes kabyles*، طبع ثانی، پیرس ۱۸۹۳ء، ۲:۹) اور مراکش کے اِمزِغن (دیکھیے J. Surdon: *Institutions et coutumes berbères du Maghreb*، طبع ثانی، طنجہ - فاس ۱۹۳۸ء، ص ۱۸۷-۱۹۰) میں جماعۃ [رک بآن] کا منتخب کردہ صدر نیز قبیلے یا قبائلی گروہوں میں اس کا انتظامی نمائندہ بھی امغر کہلاتا ہے۔ مراکش کے شلوح گروہ میں منتخبہ رئیس کا لقب مقدِم (مُقدّم) ہے اور اَمغر بالخصوص وہ دُنیوی حاکم ہوتا ہے جس کا اقتدار انتخاب کی وجہ سے نہیں بلکہ محض طاقت کے بل پر قائم ہوتا ہے (R. Montagne: *La vie sociale et politique des Berbères*، پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۸۷ ببعد، ۹۴ ببعد؛ G. Surdon: کتاب مذکور، ص ۳۰۷)۔

(CH. PELLAT)

✱⊗ **اُمَّتہ**: (ع)، اس کے عمومی معنے قوم اور جماعت ہیں، مگر خاص طور سے وہ جماعت جس میں کوئی امر مشترک پایا جائے (مفردات)۔ یہ لفظ حالت، نعمت، شان، طریق، سنّت، وقت، زمانہ، مدت اور شریعت کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ الاخفش نے تصریح کی ہے کہ اُمَّتہ باعتبارِ لفظ واحِد ہے اور باعتبارِ معنی جمع (عمدۃ القاری، ۵:۱۹۸)۔

اُمَّتہ کے لفظ میں امرِ مشترک لازمی ہے، خواہ یہ اشتراک مذہبی وحدت کی بنا پر ہو یا جغرافیائی یا نسلی وحدت کی وجہ سے، خواہ اس امرِ مشترک اور رابطے میں اُمَّتہ کے اپنے اختیار کو دخل ہو یا نہ ہو۔ آیت قرآنی: وَمَامِنْ دَآبَّةٍ فِی الْاَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ یَّطِیْرُ بِجَنَاحَیْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ (۶[الانعام]: ۳۸) میں امم میں ہر وہ نوعِ حیوان شامل ہے جو فطرۃً ایک خاص قسم کی زندگی بسر کر رہی ہو، مثلاً مکڑی جالا بُنتی ہے اور سفید مورنی تنکوں سے اپنا گھر بناتی ہے۔ آیتِ کریمہ: كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً (۲[البقرۃ]: ۲۱۳) کے معنی یہ ہیں کہ تمام لوگ اُمّت واحد تھے۔ وَلَوْشَآءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً (۵[المائدۃ]: ۴۸) میں اُمَّةً وَّاحِدَةً سے وحدت بلحاظ ایمان مراد ہے۔ اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا عَلٰٓی اُمَّةٍ (۴۳[الزُّخرف]: ۲۲) میں امّتہ کے معنی دین کے ہیں، نابغہ شاعر کہتا ہے:

حَلَفْتُ فَلَمْ اَتْرُک لِنَفْسِکَ رِیْبَةً
وَهَلْ یَاْثَمَنْ ذُوْاُمَّةَ وَ هُوَ طَائِعُ

یعنی میں قسم کھا کر کہتا ہوں اور تمھارے دل میں کوئی شبہہ نہیں چھوڑتا کہ کوئی مُتدیّن شخص برضا و رغبت گناہ کا مرتکب نہیں ہوسکتا (مفردات)۔ تھانوی نے لکھا ہے: تُطْلَقُ تارةً عَلٰی کُلِّ مَنْ بُعِثَ اِلَیْهِمْ نَبِی (کبھی اُمّتہ کا لفظ ان لوگوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جن کی طرف کوئی نبی مبعوث کیا گیا ہو اور ان لوگوں کو امّتہ الدعوۃ کہتے ہیں) وأُخری علی المؤمنین بہٖ، اور کبھی اس لفظ کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا ہے جو نبی مبعوث کو ماننے والے ہوتے ہیں۔ انھیں اُمّتہ الاجابۃ کہا جاتا ہے (کشاف، ۱:۹۱، کلکتہ ۱۸۶۲ء)۔ حدیث میں ہے: اَنَّ یَهُوْدَ بَنِی عَوْفٍ اُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِیْن۔ اس سے مراد یہ ہے کہ بنوعوف کے یہود معاہدۂ صلح کی وجہ سے سیاسی طور پر مسلمانوں کے گروہ میں شامل ہیں [اگرچہ اُمّت محمدیہ میں نہیں] (ابن الاثیر: النھایۃ، ۱:۵۳)۔ اسی بنا پر مدینے پہنچ کر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے جو ''میثاق'' تیار کیا اس میں مسلمان اور ان کے غیر مسلم حلیف قبائل شامل تھے (ابن ہشام، طبع وسٹنفلڈ، ص ۳۴۱)۔ میثاق ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے: هٰذا کِتابٌ من محمدٌ النبِی بین المؤمنین والمسلمین من قریش و یثرب و من تَبِعَهُم فَلَحِقَ بِهِم و جاهد مَعَهُم اِنَّهُم اُمَّةٌ وَّاحِدَةٌ مِن دُوْنِ النَّاس۔

علمائے اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی احادیث جن میں آنحضرتؐ کی امت کی تعداد کا ذکر ہے (مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۳۷۶) یا اپنی امت کے لیے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کا دعا کرنا بیان ہوا ہے (احمد: مسند، ۱:۱۵۴؛ مسلم، کتاب الفتن، حدیث ۱۹) یا تمام دوسری امتوں پر اس امت کی فضیلت کا ذکر ہے (احمد: مسند، ۵:۳۸۳) یا آپؐ نے فرمایا: اُمَّتِی لَا تَجْتَمِع عَلٰی ضَلَالَةٍ (ترمذی، الفتن، باب ۷) یا آپؐ کی یہ اُمید: اَنْ تَکُوْنَ اُمَّتُهٗ نِصْفَ اَوْثُلُثَ اَهْلِ الْجَنَّة (بخاری، کتاب الانبیاء، باب ۷)، تو ایسی تمام احادیث میں امّتہ سے امّتہ اجابۃ مراد ہے۔

امّتہ کے معنی بے نظیر انسان کے بھی ہیں (الرجل الذی لا نظیر لہٗ) اور معلّم خیر کے بھی (لسان)۔

لغوی لحاظ سے امۃ کا مادّہ ام م ہے اور لفظ ام (= والدہ) کا بھی یہی مادّہ ہے اور تمام مستند اصحابِ لغت نے یہی لکھا ہے (دیکھیے لسان العرب، تاج العروس)۔ قرآن میں وارد ہوا ہے: وَلَئِنْ اَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ اِلٰٓی اُمَّةٍ مَّعْدُوْدَةٍ = ہم نے ایک اُمّتِ معدود کے لیے ان کا عذاب ملتوی کر دیا (۱۱[ہود]: ۸) اور وادَّکَرَ بَعْدَ اُمَّةٍ = اسے ایک امّتہ کے بعد بات یاد آئی (۱۲[یوسف]: ۴۵)۔ یہاں اس کے معنی وقت اور مدّت کے ہیں۔ ابن درستویہ نے لکھا ہے کہ جہاں بھی اُمّتہ کے معنی مدت کے ہوں گے وہاں اس کا مضاف محذوف ہوگا اور مضاف الیہ مضاف کے قائم مقام لکھا جائے گا (الشوکانی: فتح القدیر، ۳:۲۹، مصر ۱۳۵۰ھ)۔ اسی طرح قرآن مجید (۴۳[الزُّخرُف]: ۲۱ بعد) میں ہے: بَلْ قَالُوْٓا اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا عَلٰٓی اُمَّةٍ = ہم نے اپنے آباواجداد کو ایک امت پر پایا، یعنی طرزِ عمل یا رواج پر۔

قرآن مجید میں لفظ اُمّتہ (جمع: امم) مختلف معنوں میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد کُل قوم ہے مگر قوم کے کسی جزو پر بھی اس کا اطلاق ہوا ہے (اُمَّةٌ مِّنْهُمْ۔ ۷[الاعراف]: ۱۶۴؛ اُمَّةً مِّنَ النَّاس۔ ۲۸[القصص]: ۲۳)؛ انسانوں پر ہی نہیں جنوں کے لیے بھی (فِیْٓ اُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِّنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ)۔ ۷[الاعراف]: ۳۸؛ ۴۱[حٰمٓ السجدۃ]: ۲۵؛ ۴۶[الاحقاف]: ۱۸ حتّٰی کہ چرند و پرند کی بھی امتیں (اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ۔ ۶[الانعام]: ۳۸) ہوتی ہیں۔ غرض ہر جگہ اُمّتہ سے جماعت مراد ہے، لیکن ایک جگہ استثنائی طور پر اس کا اطلاق ایک فرد واحد پر بھی ہوا ہے (اِنَّ اِبْرٰهِیْمَ كَانَ اُمَّةً قَانِتًا۔ ۱۶[النحل]: ۱۲۰)۔ بعض لغت نویس یہاں اُمّتہ سے امام مراد لیتے ہیں۔ Horovitz اور بعض دیگر مستشرقین اس سے جُزو کا اطلاق کل پر سمجھتے ہیں (فضیلت یا علمیت میں)۔ الزمخشری نے اس کی دو توجیہات پیش کی ہیں: ایک یہ کہ حضرت ابراہیمؑ کو تمام کمالات و فضائل کا جامع ہونے کی وجہ سے اُمّتہ کہا گیا ہے:

وَ لَیْسَ عَلَی اللّٰهِ بِمُسْتَنْكَرٍ
اَنْ یَّجْمَعَ الْعَالَمَ فِی وَاحِدٍ

یعنی اللہ تعالٰی کے لیے یہ مشکل نہیں کہ تمام جہان کی خوبیاں ایک شخص میں جمع کر دے؛ دوسری توجیہ یہ کہ اُمّتہ کا لفظ بمعنی مأموم ہو، یعنی حضرت ابراہیمؑ تعلیمِ خیر میں لوگوں کے مقتدا اور امام تھے۔ ایک روایت میں ہے کہ حشر کے دن زیدؓ بن عمر بن نُفَیل اکیلا ہی اُمّتہ ہوگا (مفردات)۔ اسی طرح ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ معاذ بن جبلؓ ایک اُمّتہ ہے، کیونکہ اُمّتہ اُسے کہا جاتا ہے جو لوگوں کو خیر کی

تعلیم دے (الکشاف، ۲: ۶۴۲، مصر ۱۳۶۵ھ)۔ ایک توجیہ یہ ہے کہ یہاں اُمّۃ کے معنی ہیں بے نظیر انسان.

قرآن مجید میں نسل انسانی کی وحدت پر بار بار زور دیا گیا ہے، چنانچہ سورۃ البقرۃ (آیۃ ۲۱۳) میں آیا ہے: كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً (سب انسان ایک ہی امت تھے)۔ یہی وجہ ہے کہ ظہورِ اسلام کے بعد جب اُمّتِ محمدیہ کی تشکیل ہوئی تو اس میں بلا امتیازِ نسب و وطن دنیا بھر کے انسانوں کو شامل ہونے کی دعوت دی گئی؛ لٰہذا اُمّتِ محمدیہ ایک عالمگیر انسانی امّت ہے، جس میں عرب و عجم کی تفریق ہے نہ مشرق و مغرب کی۔ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلم جب مکۂ معظّمہ سے مدینۂ منورہ میں تشریف لائے تو آپؐ نے جو ریاست قائم کی اس میں مسلمانوں کے علاوہ غیر مسلم بھی باوجودِ اختلاف مذہب وقومیت ریاست کا جزو بن گئے۔ اس کی بنا میثاقِ مدینہ، یعنی اس معاہدے پر تھی جو مسلمانوں اور یہود و نصارٰی کے مابین طے پایا تھا۔ یہ گویا اتحادِ انسانی کے تصوّر کو عملی شکل دینے کی تمہید تھی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے بعد اسلامی ریاست کا دائرہ وسیع ہوا، حتّٰی کہ اس کی حدود تین براعظموں میں پھیل گئیں، تو امّت اسلامیہ صرف عربوں تک محدود نہ رہی بلکہ ہر مسلمان خواہ اس کی قومیت کچھ بھی ہو، عرب یا ایرانی، ترک یا بربر یا کچھ اَور، اس میں شامل ہوتا چلا گیا۔ بعینہٖ اسلامی ریاست نے بھی ہر مذہب وملت کے افراد کو، خواہ یہود ہوں یا نصارٰی، بدھ ہو یا زرتشتی، اپنے نظامِ سیاست میں ہر طرح حقوق اور آزادی دے کر جگہ دی۔ یہ امر ایک عالمگیر انسانی معاشرے کے تصوّر کی تقویت کا باعث ہوا [نیز دیکھیے مادّۂ قوم، مِلّت، مِلَل].

مآخذ: (۱) کتب تفسیر وحدیث کے علاوہ عربی لغات، مثلاً لسان العرب، تاج العروس وغیرہ میں بذیلِ ''امّۃ''؛ (۲) الراغب الاصفہانی: مفردات، بذیل مادّہ؛ (۳) E. W. Lane: *An Arabic English Lexicon*، ۱: ۹۰؛ (۴) J. Horovitz: *Koranische Untersuchungen*، برلن - لائپزگ ۱۹۲۶ء، ص ۵۱ - ۵۳؛ (۵) وہی مصنّف: *Jewish proper names and Derivations in the Koran*، در *Hebrew Union College Annual*، ج ۲، Cincinnati ۱۹۲۵ء، ۲: ۱۴۵ - ۲۲۷ (ص ۱۹۰)؛ (۶) Buhl Schader: *Das Leben Muhammeds*، لائپزگ ۱۹۳۰ء، ص ۲۰۹ - ۲۱۲۔ اس کے حاشیہ ۲۴ میں مفصل فہرست مآخذ بھی درج ہے؛ (۷) Snouck-Hurgronje: *Der Islam*، (Chatepie de la Saussage: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*، طبع چہارم)، ص ۶۵۸ - ۶۶۰، ۶۷۲ببعد؛ (۸) A. J. Wensinck: *A. Handbook of Early Muhammadan Traditions*، لائڈن ۱۹۲۷ء، بذیلِ مادّہ Community؛ نیز اس کا عربی ترجمہ: مفتاح کنوز السنة، بذیل ''اُمَّۃ''؛ (۹) وہی مؤلف: المعجم المفہرس، بذیل ''اُمّۃ''؛ (۱۰) ابن الاثیر: النہایۃ، بذیل مادّہ.

(R. PARET.] و محمد حمید اللہ و ادارہ])

⊗ **اُمّ حَبِیبہ** رضؓ: اُمّ المؤمنین، حرم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم۔ ان کا نام (ہند نہیں بلکہ) رملہ ہے (الاِصابۃ، ص ۲۹۸؛ اُسد الغابۃ، ۵: ۴۵۷؛ ابن ہشام، ۵: ۱۰۰؛ الاِسْتِیْعاب، ص ۲۹۶)، اُم حبیبہؓ کنیت (حبیبہ ان کی صاحبزادی حبش میں پیدا ہوئیں [لیکن دوسری روایت یہ ہے کہ ہجرت سے پہلے حبیبہ مکے میں پیدا ہو چکی تھیں (ابن سعد)])، ابوسفیان صَخْر ابن حَرْب ابن امیّہ کی صاحبزادی، والدہ کا نام صَفِیہ بنت ابوالعاص بن امیّہ۔ ام حبیبہ یزیدؓ بن صخر کی حقیقی اور امیر معاویہؓ کی سوتیلی بہن نیز حضرت عثمانؓ کی چچی تھیں۔ غرض والد اور والدہ کی طرف سے بنو امیّہ کی معزز گھرانے کی چشم و چراغ تھیں۔ بعثت نبوی سے سترہ سال پہلے پیدا ہوئیں۔ اسلام ابتدا ہی میں قبول کر لیا تھا۔ ان کی پہلی شادی عبیداللہ بن جحش بن رئاب بن یَعْمر الاَسَدی سے ہوئی، جو اُن کے ساتھ ہی ایمان لائے تھے۔ نبوت کے چھٹے سال قریش کے ظلم وستم سے تنگ آ کر صحابہ کی ایک جماعت نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے حبشہ کی طرف ہجرت کی تو حضرت اُم حبیبہؓ اور عبیداللہ بن جحش بھی اس [ہجرتِ ثانیہ] میں شامل تھے۔ حبشہ ہی میں ان کا شوہر عبیداللہ اسلام سے مرتد ہو کر عیسائی ہو گیا تو اس سے حضرت اُمّ حبیبہؓ نے علٰیحدگی اختیار کر لی (الاصابۃ، ص ۲۹۹)۔ [اس ارتداد سے پہلے امّ حبیبہؓ کو رؤیا میں اس کی خبر مل چکی تھی (ابن سعد، ۸: ۶۸)۔] اس دوران میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم مدینۂ منوّرہ تشریف فرما ہو چکے تھے، جہاں ان واقعات کی اطلاع پہنچی تو آپؐ نے عمرو بن اُمیّہ کے ہاتھ نجاشی شاہ حبش کی معرفت حضرت اُمّ حبیبہؓ کو نکاح کا پیغام بھیجا (ابن ہشام، ۱۴۴)۔ روایت ہے کہ حضرت اُمّ حبیبہؓ کو پہلے ہی نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم سے ازدواج کا اشارہ خواب میں ہو چکا تھا [ابن سعد، بحوالۂ سابق]۔ بہر حال نجاشی کی طرف سے جب ایک کنیز نے، جس کا نام اَبْرَہہ بیان کیا جاتا ہے، آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کا پیغام پہنچایا تو حضرت اُمّ حبیبہؓ نے شکرانے میں کنیز کو زیور اتار کر دے دیا اور خالدؓ بن سعید بن العاص کو وکیل بنا کر دربار میں بھیجا۔ نجاشی نے حضرت جعفر طیارؓ ابن ابی طالب کو بلا کر رسم نکاح ادا کی اور حاضرین کو کھانا کھلایا۔ نکاح کا زمانہ ۶ [الاستیعاب] یا ۷ھ [الطبری: ذیل] ہے۔ گویا اس وقت امّ حبیبہؓ کی عمر تقریباً چھتیس سال کی تھی۔ نکاح کے بعد حضرت امّ حبیبہؓ مدینۂ منورہ پہنچیں۔ یہ خیال کہ نکاح مدینۂ منوّرہ میں ہوا ٹھیک نہیں، جیسا کہ ابن حجر العسقلانی نے بدلائل اس کی تردید کی ہے (اصابۃ، ۹۹)۔ ان کی پختگیِ ایمان، اسلام کے لیے شیفتگی اور سیرت و کردار کی بلندی کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ اسلام قبول کرنے میں سبقت کی، ہجرت کے سلسلے میں گھر بار چھوڑا، حبش میں شوہر سے علٰیحدگی اختیار کی، غرض کہ جملہ مصائب برداشت کیے، مگر دینِ حق پر استقامت میں فرق نہ آنے دیا۔ فتح مکہ سے پہلے ابوسفیان بحالتِ کفر مدینۂ منورہ گئے اور صاحبزادی سے ملے تو حضرت اُمّ حبیبہؓ نے والد کو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کے بستر پر بیٹھنے کی اجازت نہ دی۔ وہ حسین بھی تھیں اور نیک مزاج بھی؛ فہم وذکا سے بھی بہرہ وافر ملا تھا۔ سنّتِ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم پر بالالتزام عمل فرماتی تھیں۔ کتبِ حدیث میں ان سے پینسٹھ روایات منقول ہیں.

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مدینۂ منورہ ہی میں مقیم رہیں

اور بعد کے واقعات میں کوئی حِصّہ نہ لیا، بجز اس کے کہ جب حضرت عثمانؓ بلوائیوں میں محصور تھے تو ان کی اور حضرت علیؓ کی کوششوں سے انھیں پانی پہنچایا گیا۔

ان کی صاحبزادی حبیبہ کی پرورش بیت نبویؐ میں ہوئی۔ وہ قبیلۂ ثقیف کے رئیس داؤد بن عُروَہ سے منسوب تھیں۔ حبیبہ کے ایک بھائی عبداللہ بھی تھے، جو شاید حبش ہی میں فوت ہو گئے۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرت، طبع وُسٹنفلٹ، ۱۸۶۰ء؛ (۲) ابن حجر: الاصابۃ؛ (۳) وہی مصنّف: تہذیب التہذیب؛ (۴) ابن عبدالبرّ: الإستیعاب، ج ۴، مصر ۱۳۵۸ھ؛ (۵) ابن حنبل: مسند، ج ۶، مصر ۱۳۱۳ھ؛ (۶) ابن الاثیر: الاسد الغابۃ، مصر ۱۲۸۵ھ؛ (۷) بخاری: صحیح، کتاب النکاح، مصر ۱۳۰۶ھ؛ (۸) ابن سعد: الطبقات الکبری، الجزء الاوّل، لائڈن ۱۳۲۲ھ/ ۱۹۰۵ء؛ (۹) الطّبری: تأریخ، ج ا، طبع ڈخویہ، لائڈن ۱۸۸۱-۱۸۸۲ء؛ (۱۰) شبلی: سیرۃ النبیؐ، حصّۂ دوم، طبع چہارم، اعظم گڑھ ۱۳۶۹ھ؛ (۱۱) سعید انصاری: سیر الصحابیاتؓ، طبع چہارم، اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء، ص ۶۹ بعد؛ (۱۲) سلیمان منصور پوری: رحمۃٌ للعالمین، جلد دوم، رفاہ عام سٹیم پریس ۱۹۶۱ء؛ (۱۳) المحب الطّبری: السمط الثمین؛ (۱۴) ابن قتیبہ: کتاب المعارف؛ (۱۵) الیافعی: مرآۃ الجنان: ذیل المذیل، ص ۷۲؛ (۱۶) الجمع بین الصحیحین، ص ۲۰۵۔

(سیّد نذیر نیازی)

----

* **اُمّ دُرمان:** (Omdurman) جمہوریۂ سوڈان کا ایک شہر، جو نیلِ ازرق اور نیلِ ابیض کے مقامِ اتصال کے بالکل قریب دریائے نیل کے مغربی کنارے پر [خرطوم کے عین سامنے] واقع ہے۔ ایک فولادی پُل، جس کے آٹھ پائے ہیں اور جو ۱۹۲۵-۱۹۲۸ء میں تیار ہوا تھا، اُمّ دُرمان کو خرطوم [رک بآن] سے ملاتا ہے۔ یہ دونوں شہر (بہ شمول شمالی خرطوم، جو نیلِ ازرق کے دائیں کنارے پر واقع ہے) مل کر عملاً ایک ہی شہر شمار ہوتے ہیں۔ خرطوم سرکاری دفاتر اور غیر ملکی تجارت کا مرکز ہونے کے باعث ایک حد تک مغربی وضع و انداز اختیار کر چکا ہے، جس میں برطانیہ اور شرقی بحیرۂ روم (Levantine یا لیوانتی) کے عناصر کی آمیزش ہے، مگر اُمّ دُرمان اب تک سُوڈان کی دیسی معاشرت اور داخلی تجارت کا مرکز چلا آ رہا ہے۔ اس کے باشندے ایک لاکھ دس ہزار ہیں۔ ان میں بیشتر مقامی لوگ ہیں جو ملک کے تمام حصّوں سے کھنچے چلے آئے ہیں [۱۹۶۱ء کی مردم شماری کی رو سے اُمّ دُرمان، خرطوم اور شمالی خرطوم کی مجموعی آبادی تخمیناً تین لاکھ بارہ ہزار چار سو پینسٹھ تھی]۔

اُمّ دُرمان کو ماضی قریب ہی میں اہمیت حاصل ہوئی ہے۔ اس کی ابتدا فِتَیْحاب (جَمُوعِیّہ قبیلے کی ایک شاخ) کے علاقے میں واقع ایک حقیر سے گاؤں کی حیثیت سے ہوئی۔ سب سے پہلے اس کا ذکر ایک تارک الدنیا ولی اللہ حَمَد بن محمد کے مسکن کے طور پر آیا ہے، جنھیں عام طور پر حَمَد ولد اُمّ مریوم کہتے ہیں اور جو ۱۶۴۶ء سے ۱۷۳۰ء تک یہاں رہے (دیکھیے MacMichael: *History of the Arabs in the Sudan*، ۲: ۲۷۷)۔ یہ مقام پہلے پہل اس وقت مشہور ہوا جب گورڈن (Gordon) نے سیّد محمد احمد [رک بآن] کی درویش فوج کے خلاف خرطوم کے دفاع کے لیے اسے مستحکم کیا۔ سیّد محمد احمد نے خرطوم کی فتح سے دس روز پہلے، یعنی ۱۵ جنوری ۱۸۸۵ء کو اُمّ دُرمان پر قبضہ کر لیا تھا۔ اس کے جانشین خلیفہ عبداللہ کے عہد میں اُمّ دُرمان مہدوی مملکت اور اس نئے فرقے کا مذہبی مرکز بن گیا۔ مہدی کا گنبددار مقبرہ، جس کا نقشہ ایک مصری اسیر جنگ نے تیار کیا تھا، نئی آبادی کے عین وسط میں تعمیر کیا گیا اور آگے چل کر ''بُقعۃ المَہدی''، یعنی مہدی کا (مقدس) مقام کہلانے لگا۔ خلیفہ عبداللہ نے اپنے قبیلے (تعَائِشَہ) اور مغربی سُوڈان کے بقّارہ قبائل کی بڑی تعداد کو اُمّ دُرمان میں سکونت اختیار کر لینے کی ترغیب دی۔ اُمّ دُرمان کی آبادی میں مزید اضافہ اس طرح ہوا کہ جن قبائلیوں کو فوجی اور سیاسی مقاصد کے پیشِ نظر صدر مقام میں رکھنا مقصود تھا، ان کے لیے وہیں اقامت اختیار کر لینا ناگزیر ہو گیا۔ شہر کی آبادی کسی مقررہ نقشے یا منصوبے کے مطابق نہ بڑھی اور خلیفہ اور اس کے بڑے بڑے امرا کے مکانات کو چھوڑ کر اُمّ دُرمان نے پھوس کی منتشر جھونپڑیوں پر مشتمل ایک بستی کی شکل اختیار کر لی، جو شمالاً جنوباً قریب قریب چھ میل تک پھیلی ہوئی تھی۔ شہر کے وسط میں خلیفہ کی وسیع و کشادہ ''مسجد'' تھی، جس کے گرد اینٹوں کی دیوار بنا دی گئی تھی۔ خلیفہ کے عہد میں اُمّ دُرمان کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے Sir Rudolf von Slatin: *Fire and Sword in the Sudan*.

برطانوی و مصری فوج نے سر ہربرٹ (بعد میں لارڈ) کچنر کے زیر سرکردگی سُوڈان کو دوبارہ مسخّر کیا۔ اس کی تکمیل اُمّ دُرمان کی لڑائی سے ہوئی، جو بتاریخ ۲ ستمبر ۱۸۹۸ء کو کرّری نامی گاؤں کے قریب لڑی گئی۔ یہ گاؤں چند میل کے فاصلے پر اُمّ دُرمان کے شمال میں واقع ہے۔

اس شہر میں عہد جدید کی کئی خصوصیات پیدا ہو چکی ہیں، مثلاً باقاعدہ سڑکیں، ٹرام کی پٹریاں، بجلی کی روشنی۔ خوش حال شہریوں کے مکانات اور سرکاری عمارتیں اینٹ پتھر سے بنی ہیں، لیکن شہر کا بڑا حِصّہ اب بھی مٹی کی چوکور عمارتوں پر مشتمل ہے، جو شمالی سُوڈان کی خصوصیّت ہیں۔ یہاں کی بارونق منڈیوں کی زندگی میں ابھی تک مشرقی اور افریقی رنگ باقی ہے۔ جامع مسجد سے متعلق المَعْہَد العِلْمی کے نام سے ایک ادارہ ہے، شیخ العلماء اس کا ایک رئیس ہے، جہاں علوم اسلامیہ کے متعارف شعبوں کی تعلیم دی جاتی ہے، لیکن [برطانوی عہد میں] مسلمانوں کی عدالتوں کے لیے قاضیوں کا انتخاب خرطوم کے گورڈن کالج کے طلبہ میں سے ہوتا تھا۔ دنیوی تعلیم کے لیے متعدد سرکاری ابتدائی اور ثانوی مدارس کے علاوہ [مسیحی] تبلیغی انجمنوں اور نجی اداروں کے قائم کردہ مدرسے بھی خاصی تعداد میں موجود ہیں۔ [سُوڈان کا مرکزی ریڈیو سٹیشن بھی اُمّ دُرمان ہی میں ہے]۔

مآخذ: (۱) Baedeker: *Egypt and the Sūdān*، طبع ہشتم، لائپزگ ۱۹۲۹ء؛ (۲) W. S. Churchill: *The River War*، لنڈن ۱۸۹۹ء؛ (۳) H. A. MacMichael: *History of the Arabs in the Sudan*، کیمبرج ۱۹۲۲ء، دیکھیے اشاریہ؛ (۴) Rudolf von Slatin Pasha: *Fire*

and Sword in the Sudan، طبع اوّل، لنڈن ۱۸۹۶ء (اس کے بعد کئی بار چھپتی رہی ہے)؛ [آج کل کے سُوڈان کے بارے میں معلومات اور تازہ ترین اعداد و شمار کے لیے دیکھیے (۵) *World Muslim Gazetteer*، کراچی ۱۹۶۴ء].

(S. HILLELSON)

⊗ **اُمّ سَلَمہ** رضی اللہ عنہا: اُمّ المُؤمنین، حرم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم، نام ہند، کنیت اُمّ سَلَمہ، ابوامیّہ حذیفہ (یا سہیل) [بن المغیرۃ] کی صاحبزادی، قریش کے قبیلۂ بنو مخزوم سے تھیں۔ ابوامیّہ نے ''زادالراکب''، (الاصابۃ، ۴: ۴۳۹) کے نام سے شہرت پائی، اس لیے کہ ان کے ساتھ جو لوگ سفر کرتے وہ ان کے زادِ راہ کے کفیل ہوتے۔ والدہ کا نام عاتکہ بنت عامِر بن رَبِیْعہ ہے جو بنو فِراس سے تھیں۔ [سال پیدائش میں اختلاف ہے۔ ۲۸ ق ھ/ ۵۹۶ء زیادہ درست ہے۔] پیدائش کے جلد بعد ان کے والد کا انتقال ہو گیا جن کے بہت سے خصائص انھیں ورثے میں ملے تھے.

حضرت اُمّ سَلَمہ رضی اللہ عنہا کی پہلی شادی بعثتِ نبوی کے بعد اپنے چچیرے بھائی ابوسلمہ رضی اللہ عنہ عبداللہ بن عبدالاسد سے ہوئی، جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کی پھُپھی بَرَّۃ بنت عبدالمطلب کے صاحبزادے نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے رضاعی بھائی اور السّابقون الاوّلون میں سے تھے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا آغازِ نبوت ہی میں اپنے شوہر کے ساتھ اسلام لائیں۔ ۶ نبوی میں جب ہجرت حبشہ کا وقت آیا تو انھوں نے بھی شوہر کے ساتھ حبشہ کی طرف ہجرت فرمائی (ابن ہشام، ص ۲۰۸، ۲۱۲؛ الاصابۃ، ۴: ۴۳۹؛ الاستیعاب، ۴۳۲)۔ جب حالات میں کچھ اصلاح ہوئی تو مکّۂ مکرّمہ واپس آئیں۔ پھر مدینۂ مُنوّرہ کی طرف ہجرت کی اجازت ملی تو اصحابِ رسول صلّی اللہ علیہ وسلم میں ابوسلمہ رضی اللہ عنہ سب سے پہلے نکلے۔ حضرت اُمّ سَلَمہ رضی اللہ عنہا ساتھ تھیں، لیکن ابوسَلَمہ رضی اللہ عنہ کے گھر والے ان کے صاحبزادے سَلَمہ کو چھین کر لے گئے۔ ادھر بنو مغیرہ حضرت اُمّ سَلَمہ رضی اللہ عنہا کے راستے میں حائل ہو گئے، چنانچہ حضرت ابوسلمہ رضی اللہ عنہ نے تنہا مدینۂ مُنوّرہ کی راہ لی۔ حضرت اُمّ سَلَمہ رضی اللہ عنہا شام کو اس مقام پر پہنچ جاتیں جہاں شوہر سے مفارقت ہوئی تھی اور اپنے دردناک حالات پر روتیں۔ آخر چند روز کے بعد بنو مغیرہ نے بچہ ان کے حوالے کر دیا اور انھیں مدینۂ مُنوّرہ جانے کی اجازت دے دی۔ قبا پہنچیں تو لوگوں کو مشکل سے یقین آیا کہ اُمّ سَلَمہ رضی اللہ عنہا ہیں۔ پھر اپنے شوہر سے جا ملیں۔ یوں عورتوں میں سب سے پہلے ہجرت کا شرف انھیں کو حاصل ہوا (الاصابۃ؛ طبقات).

حضرت ابوسلمہ رضی اللہ عنہ شہسوار تھے۔ بدر و اُحُد میں شریک ہوئے اور دادِ شجاعت دی۔ غزوۂ احد میں بازو زخمی ہو گیا۔ علاج سے بظاہر اچھے ہو گئے، لیکن جمادی الاخرٰی ۴ھ/ نومبر ۶۲۵ء میں زخم، جو بظاہر مندمل ہو چکا تھا، پھٹ گیا اور اسی صدمے سے ذوالقعدہ ۴ھ میں وفات پائی (طبقات؛ اسد الغابۃ، تحت ابوسَلَمہ رضی اللہ عنہ)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ہوئی تو بنفس نفیس ان کے بھائی کے ہاں تشریف لے گئے۔ حضرت اُمّ سَلَمہ رضی اللہ عنہا نہایت مغموم تھیں۔ انھیں اور اہلِ خانہ کو صبر کی تلقین فرمائی۔ نماز جنازہ بھی حضور علیہ الصّلٰوۃ والسّلام نے خود ہی پڑھائی۔ حضرت ابوسَلمہ رضی اللہ عنہ سے حضرت اُمّ سَلَمہ رضی اللہ عنہا کے دو لڑکے تھے: سَلمہ رضی اللہ عنہ اور عمر رضی اللہ عنہ اور دو لڑکیاں زینب رضی اللہ عنہا اور رُقَیّہ رضی اللہ عنہا (ابن ہشام، ص ۱۰۰۲).

عدّت کا زمانہ گزر گیا تو نکاح کے پیغام آنے لگے، لیکن اُمّ سَلَمہ رضی اللہ عنہا انکار فرماتی رہیں تا آنکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پیغام پہنچا۔ حضرت اُمّ سَلَمہ رضی اللہ عنہا کے لیے یہ شرف کیا کم تھا کہ ازواجِ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم میں شامل ہوتیں، بایں ہمہ اپنی عمر، اہل و عیال اور غیرت مندی کی بنا پر عذر کیا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے ہر اعتبار سے ان کی تسلّی فرمائی۔ شوال ۴ھ/ مارچ ۶۲۵ - ۶۲۶ء کو شامل ازواجِ مطہرات ہوئیں اور حسب دستور ان کے لیے ایک حجرہ الگ کر دیا گیا.

حضرت اُمّ سَلَمہ رضی اللہ عنہا نبی صلّی اللہ علیہ وسلم کے آرام کا بہت خیال رکھتی تھیں۔ اللہ تعالٰی نے انھیں حسن و جمال کے ساتھ ساتھ کمالاتِ معنوی سے بھی بہرۂ وافر دیا تھا۔ وہ نہایت دانا اور معاملہ فہم تھیں۔ امام الحرمین فرمایا کرتے تھے کہ صنفِ نازک کی پوری تاریخ اصابت رائے میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی مثال پیش نہیں کر سکتی (الزرقانی، ۳: ۲۷۲)۔ غزوۂ خیبر میں شریک تھیں اور حصارِ طائف میں بھی، جہاں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ان کے لیے ایک خیمہ نصب کرا دیا تھا (ابن ہشام، ص ۸۷۲)۔ حجّۃ الوداع میں حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا نے علالت کے باوجود آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کیا۔ حضورِ اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ علالت میں بھی حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا نے خاص طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال رکھا۔ امّہاتُ المؤمنین میں سب سے زیادہ عمر حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا ہی نے پائی۔ روایات میں اگرچہ اختلاف ہے، لیکن صحیح یہی ہے کہ عمر تقریباً ۸۵ سال تھی جب ۶۳ھ میں انتقال ہوا [ذیل المذیل میں سال وفات ۵۹ھ دیا ہے اور مرآۃ الجنان میں ان کے حالات ۶۱ھ میں فوت ہونے والوں کے ضمن میں درج ہیں] اور بقیع میں دفن ہوئیں۔ کربلا اور حرّہ کے واقعات حضرت اُمّ سَلَمہ رضی اللہ عنہا کی زندگی میں پیش آئے (شبلی: سیرۃ النبیؐ، حصّۂ اوّل، جلد دوم).

حضرت اُمِّ سَلَمہ رضی اللہ عنہا بڑی بلند سیرت اور طبعاً فیّاض تھیں۔ فہم مسائل میں خاص ملکہ پایا تھا۔ مسند احمد بن حنبل رحمہ اللہ میں ان سے ۳۷۸ احادیث روایت کی گئی ہیں (دیکھیے مسند، ۶: ۳۱۷)۔ [حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا غالبًا لکھنا پڑھنا جانتی تھیں (الاعلام، ۹: ۱۰۴)].

مآخذ: (۱) ابن ہشام، طبع وُسٹنفلٹ، ۱۹۶۰ء؛ (۲) ابن حنبل: مسند، مصر ۱۳۱۳ھ؛ (۳) الطّبری، طبع ڈخویہ، ۱۸۸۱ - ۱۸۸۲ء؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، مکتبۃ المعارف، ۱۲۸۶ھ؛ (۵) ابن سعد: طبقات، طبع زخاؤ، لائڈن ۱۹۰۴ء؛ (۶) البخاری: صحیح، مصر ۱۳۰۶ھ؛ (۷) مسلم: صحیح، مصر ۱۳۷۴ھ/ ۱۹۵۵ء؛ (۸) ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ، مصر ۱۳۵۸ھ؛ (۹) ابن عبدالبر: الاستیعاب، مصر ۱۳۵۸ھ؛ (۱۰) شبلی: سیرۃ النبیؐ، اعظم گڑھ ۱۳۶۹ھ؛ [(۱۱) النُّویری: ۱۸: ۱۷۹؛ (۱۲) السمط الثمین، ص ۸۶؛ (۱۳) سعید انصاری: سیر الصحابیات، طبع چہارم، اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء؛ (۱۴) سلیمان منصور پوری: رحمۃٌ للعالمین، جلد دوم، رفاہ عام سٹیم پریس ۱۹۲۱ء؛ (۱۵) ذیل المذیل، ص ۱۷؛ (۱۶) صفۃ الصفوۃ، ۲: ۷۰؛ (۱۷) مرآۃ الجنان، ۱: ۱۳۷].

(سیّد نزیر نیازی [و ادارہ])

⊗ **اُمُّ القُرٰی:** (بستیوں کی ماں، [بستیوں کا مرکز] یا بڑی بستی)، مکّۂ معظّمہ کا دوسرا نام۔ قرآن مجید میں ''اُمُّ القُرٰی'' کا لفظ آیا ہے: وَھٰذَا کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ مُبٰرَکٌ مُّصَدِّقُ الَّذِیْ بَیْنَ یَدَیْهِ وَ لِتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرٰی وَمَنْ حَوْلَهَا (۶[الانعام]: ۹۲؛ وَ کَذٰلِکَ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا لِّتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرٰی وَمَنْ حَوْلَهَا (۴۲[الشُّوریٰ]: ۷)؛ وَمَا کَانَ رَبُّکَ مُهْلِکَ الْقُرٰی حَتّٰی یَبْعَثَ فِیْٓ اُمِّهَا رَسُوْلًا یَّتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِنَا (۲۸[القصص]: ۵۹).

ابن دُرید کا قول ہے: سُمِّیَتْ مَکَّةُ اُمَّ الْقُرٰی لِاَنَّهَا تَوَسَّطَتِ الارض، یعنی مکّۂ معظّمہ کو اُمّ القُرٰی اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ دنیا کے وسط میں ہے۔ ابن قتیبہ نے ''اُمُّ القُرٰی'' کی تفسیر یوں کی ہے: ای مکّةَ لانّها اَقْدَمُها (یعنی اس سے مراد مکّہ ہے کیونکہ وہ سب سے قدیم شہر ہے) اور دوسری جگہ کہا ہے: ای اعظَمُها (یعنی وہ سب سے بڑی بستی ہے)۔ نِفْطَوَیہ کے نزدیک مکّۂ مکرّمہ کو اُمُّ القُرٰی اس لیے کہتے ہیں کہ وہ تمام روے زمین کا مرکز ہے۔ اکثر مفسّرین کی راے یہی ہے۔ جغرافیائی اعتبار سے مکّۂ معظّمہ قدیم دنیا کے وسط میں مرکز کی طرح واقع ہے اور زمانۂ قدیم سے سارے عرب کا دینی و دنیوی مرجع ہے۔ بیت اللہ (اللہ کا گھر) بھی وہیں ہے۔ یہی گھر روے زمین پر سب سے پہلی عبادت گاہ قرار پائی اور آج بھی نہ صرف عرب بلکہ تمام عالمِ اسلامی کا مرکز ہے۔ ان وجوہ سے قرآن مجید نے مکّۂ مکرّمہ کو اُمُّ القُرٰی کہا ہے.

مکّۂ مکرّمہ کو ''اُمِّ دارِکُمْ'' کے نام سے بھی تعبیر کیا گیا ہے؛ چنانچہ الحَیْقُطان کا شعر ہے:

غَزَاکُم اَبُو یَکْسُومَ فِیْ اُمِّ دارِ کُمْ
وَاَنْتُمْ کَقَبْضِ الرَّمْلِ اَوْھُوَ اَکْثَرُ

مآخذ: (۱) قرآن مجید کی تفاسیر [مثلاً ابن جریر، الزمخشری، البیضاوی، الرازی، الطنطاوی، تحت ۶ [الانعام]: ۹۲]؛ (۲) عربی لغت کی کتب [مثلاً لسان، تاج]؛ (۳) ابن قتیبہ: تفسیر غریب القرآن، قاہرہ ۱۳۷۸ھ، ص ۱۵۶، ۳۳۴؛ (۴) العقد الفرید، ۲: ۱۶۸؛ (۵) یاقوت، بذیلِ مادّہ.

(رانا احسان الٰہی)

⊗ **اُمُّ الکِتاب:** قرآن مجید میں اُمُّ الکتاب کا کلمہ تین دفعہ استعمال ہوا ہے (۳[اٰلِ عِمْران]: ۷؛ ۱۳[الرَّعْد]: ۳۹؛ ۴۳[الزُّخْرُف]: ۴)۔ اُمّ ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو کسی دوسری چیز کے وجود یا آغاز یا تربیت کے لیے بطور اصل ہو۔ مشہور ماہرِ لغت خلیل بن احمد (م ۱۷۰ھ/۷۸۶ء) کا قول ہے کہ ہر وہ چیز جس میں اس کے جملہ متعلّقات سما جائیں وہ ان کی اُمّ کہلاتی ہے (مفردات، تحت مادّہ)۔ علاوہ ازیں اُمّ وہ مرکز اور مرجع ہے جہاں بہت سی چیزیں آ کر مل جاتی ہیں (تاج، تحت مادّہ؛ روح المعانی، ۳: ۸۰)۔ مُعَظَّمُ الشَّیْءِ کو بھی اُمّ کہتے ہیں (ابن جریر، ۱: ۱۰۸)۔ گویا اُمّ درحقیقت وہ اصل، اساس، بنیاد اور جڑ ہے جس سے کوئی چیز پیدا ہوتی یا جس سے دوسری چیزیں متفرّع ہوتی ہیں اور جو اس کا اہم ترین حِصّہ ہوتا ہے۔ پس اُمُّ الکِتاب سے مراد شریعت اور دین کے اصول و مبانی ہیں۔ آیت قرآنی: اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ مِنْهُ اٰیٰتٌ مُّحْکَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْکِتٰبِ (۳[اٰل عمران]: ۷) میں اُمُّ الکِتاب، مُحْکَم آیات کو کہا گیا ہے (ابن جریر)۔ محکم کی تشریح روح المعانی میں یہ دی گئی ہے: واضحة المعنی، ظاهرة الدلالة، محکمة العبارة، محفوظة من الاحتمال والاشتباه (۳: ۸۰)، یعنی جس کے مطالب واضح، جس کی دلالت عیاں اور جس کی عبارت مستحکم ہو اور جس کا مفہوم متعین کرنے میں کسی اشتباہ کی گنجائش نہ ہو۔ امام راغب نے اس کی تشریح میں لکھا ہے: جس میں نہ لفظاً کوئی شُبہہ وارد ہو سکتا ہو اور نہ معناً (مفردات، تحت ح ک م)۔ لسان العرب میں حَکَمْتُ کے معنی لکھے ہیں مَنَعْتُ (تحت مادّہ) = میں نے روکا۔ حاکم کو حاکم اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ لوگوں کو ظلم و فساد سے روکتا ہے، پس خلل اور فساد کو روکنے پر یہ لفظ بولا جاتا ہے۔ محکم کے ایک معنی ہیں مضبوط اور دوسرے کی احتیاج سے مُبرّا (لسان، تحت مادّہ ح ک م)؛ پس اُمُّ الکِتاب وہ آیات ہیں جو اپنے مطالب کی توضیح کے لیے کسی دوسری چیز کی محتاج نہ ہوں، اپنی جگہ راسخ اور مستحکم ہوں، فساد و خلل سے روکنے والی ہوں، جن میں الفاظ و معانی کی جہت سے کوئی شُبہہ وارد نہ ہو سکے، جو ایسی واضح اور قطعی ہوں جن سے ایک ہی مطلب سمجھ میں آئے، جنھیں تاویلاتِ رکیکہ کا تختۂ مشق بنانے کے مواقع مشکل ہی سے مل سکیں، جن میں لغت اور ترکیبِ الفاظ کے اعتبار سے کسی قسم کا اہمال یا ابہام نہ پایا جائے، جو اصول دین میں سے ہوں اور بنیاد و مرجع کا کام دیں.

آیت مندرجۂ بالا کی تفسیر میں جُبَیْر سے مروی ہے: هُنَّ اُمُّ الْکِتٰبِ لِاَنَّهُنَّ مَکْتُوْبَاتٌ فِی جمیعِ الْکُتُب (ابن کثیر، تحت آیت)، یعنی وہ اُمّ الکتٰب اس لیے ہیں کہ ان کے اصول سب آسمانی کتابوں میں لکھے ہوے ہیں۔ اس آیت میں الزجاج نے اُمُّ الکتٰب کے معنی کیے ہیں اصل الکتٰب.

قرآن مجید کی سورۃ الفاتحہ کو بھی اُمُّ الکتٰب کہا گیا ہے، جس کا دوسرا نام اُمّ القرآن بھی ہے (ابن جریر، ۱: ۱۰۷)۔ یہ نام اسی وجہ سے ہے کہ سورۃ الفاتحہ قرآن کا مبدأ، متن، دیباچہ اور مقدّمہ ہے، وہ اس کے مضامین کی جامع ہے، یا اس لیے کہ ہر نماز میں پہلے اسے پڑھا جاتا ہے (لسان)۔ اُمُّ الکتٰب سے مراد لوح محفوظ بھی لی گئی ہے، کیوں کہ وہ تمام علوم کا منبع ہے اور اسی کی طرف تمام علوم منسوب ہوتے ہیں اور وہ سب کتب سماوی کے لیے بطور اُمّ ہے (روح المعانی)۔ اُمّ الکتٰب سے علم ازلی بھی مراد لی گئی ہے (روح المعانی)۔ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ام الکتٰب قرآن مجید ہے، از اول تا آخر (لسان)۔ ابو فاختہ سعید بن علاقہ الہاشمی، جو حضرت ام ہانیؓ کے مولیٰ تھے، کہتے ہیں کہ اُمّ الکتٰب سے مراد فَواتح السُّوَر، یعنی سورتوں کی ابتدائی آیات ہیں اور فرمایا ہے کہ ہر سورۃ کی پہلی آیت کے گرد پوری سورۃ کا مضمون گردش کرتا ہے اور وہی آیت پوری سورۃ کا نقطۂ مرکزی ہوتی ہے (السیوطی: الدر المنثور، ۲: ۴؛ ابن جریر، تحت ۳[اٰل عمران]: ۵).

مآخذ: ابن جریر الطّبری: جامع البیان، طبع احمد شاکر، ۶: ۱۷۰؛ (۲) عنایة

القاضی علی تفسیر البیضاوی، تحت آیت بالا؛ (۳) الرازی: مفاتیح الغیب، تحت آیت؛ (۴) ابی السعود: تفسیر، تحت آیت؛ (۵) الآلوسی: روح المعانی، دمشق، ۳۰:۸۰؛ (۶) طنطاوی جوہری: الجواہر، قاہرہ ۱۳۴۳ھ، ۲:۳۹ بعد؛ (۷) سرسیّد احمد خان: تفسیر القرآن، تاریخ طبع ندارد، لاہور، ۲:۱ بعد؛ (۸) ابوالکلام: ترجمان القرآن، دہلی، ۱:۲۸۱.

(ادارہ)

⊗ **اُمّ کُلثُومؓ**: رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی صاحبزادی حضرت خدیجہؓ الکبرٰی سے، عمر میں حضرت رقیہؓ سے چھوٹی اور حضرت فاطمہؓ سے بڑی تھیں (ابن ہشام، ص ۱۲۱)۔ [ابن حجر نے الاصابۃ میں لکھا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ حضرت فاطمہؓ سے چھوٹی تھیں یا بڑی۔] اولاد نہ تھی، لیکن مشہور ام کلثومؓ کے نام سے ہیں۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی بعثت سے چار برس قبل ولادت پائی۔ یہ روایت کہ آپ کی شادی صغرسنی میں عُتَیبہ (طبقات، ۸:۱۲۵، میں عتیبہ) بن ابولہب سے ہوئی، صحیح نہیں [اور نہ یہ درست ہے کہ بعثت سے پہلے یہ شادی ہوئی کیونکہ درست یہ ہے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی صاحبزادیوں میں سے سب سے بڑی حضرت زینبؓ تھیں (الاستیعاب) اور بعثت کے وقت ان کی عمر صرف دس سال تھی۔ جب سب سے بڑی بیٹی اتنی کم سن تھیں تو ظاہر ہے کہ حضرت اُمّ کلثومؓ کی عمر تو بہت ہی کم ہوگی (الاصابۃ)، یعنی صرف چار سال]۔ کہا جاتا کہ جب سورۃ لہب نازل ہوئی تو عتیبہ نے ابولہب کے کہنے سے انھیں طلاق دے دی [الاصابۃ]۔ طبقات میں اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی مذکور ہے کہ ''لَمْ یَکُنْ دَخَلَ بِھا'' = رخصتی نہیں ہوئی تھی [اسی طرح حضرت عثمانؓ سے شادی کے ذکر میں لکھا ہے و کانت بِکرًا = دوشیزہ تھیں] اور یہی ابن مُغیرہ کی تحقیق ہے (الاصابۃ، ۸:۱۲۵)۔ بالفاظِ دیگر شادی نہیں صرف نسبت کر دی گئی تھی گو اس میں بھی کلام ہے، اس لیے کہ سورۃ لہب کی تفسیر میں مفسّرین نے اس واقعے کا کہیں ذکر نہیں کیا۔ یہ صرف علماے انساب ہیں جو اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں، مگر اس کی کوئی سند نہیں دیتے؛ چنانچہ ابن حجر العسقلانی نے بھی اس کی صحت تسلیم نہیں کی (الاصابۃ، ۴:۴۶۶).

حضرت اُمّ کلثومؓ نے والدِ ماجد اور والدۂ ماجدہ کی آغوشِ شفقت میں تربیت پائی، تا آنکہ ہجرت کا زمانہ آیا تو وہ بھی حضرت سودہؓ اور حضرت فاطمہؓ کے ساتھ مدینۂ منورہ تشریف لائیں (الطبری، ۳/ ۴:۲۴۴)۔ حضرت رقیہؓ کے انتقال کے بعد آپؓ کا نکاح [ربیع الاوّل ۳ھ/ ستمبر ۶۲۴ء میں] حضرت عثمانؓ سے ہوگیا [رخصتی اسی سال جمادی الاُخرٰی میں ہوئی]۔ اس وقت اُن کی عمر انیس سال تھی۔ [نبی اکرمؐ نے حضرت عثمانؓ سے آپؓ کی شادی منشاے الٰہی کے مطابق کی تھی (الاصابۃ)].

حضرت عثمانؓ سے شادی کے ساڑھے چھے سال بعد شعبان ۹ھ میں کہ اُن کا سن صرف ۲۵-۲۶ برس تھا اُن کا انتقال ہوگیا۔ حضرت عثمانؓ کے گھر میں انھوں نے بڑے آرام سے زندگی گزاری۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کو آپؓ کی وفات سے بڑا صدمہ ہوا۔ حضور علیہ الصلٰوۃ والسلام ہی نے نماز جنازہ پڑھائی۔ جب حضرت ام کلثومؓ کو قبر میں اتارا گیا تو آپؐ اشک بار تھے [قبر میں اتارنے والوں میں حضرت ابوطلحہؓ بھی تھے۔ حضرت اسماء بنت عمیسؓ اور حضرت صفیہؓ نے غسل دیا] (طبقات، ۸:۲۵)۔ [کلثوم کے لفظی معنی ہیں جس کا چہرہ گول اور بھرا ہوا ہو (لسان).]

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، طبع لائڈن ۱۹۰۴ء؛ ۸:۲۵؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ، طبع وسٹنفلڈ، ۱۸۶۰ء؛ (۳) الطّبری، طبع ڈخویہ، ۱۸۹۰ء، مع اشاریہ؛ (۴) ابن الأثیر: اسد الغابۃ، مصر ۱۲۸۶ھ؛ (۵) البخاری: صحیح، مطبعۃ المیمنیہ، مصر ۱۳۰۶ھ؛ (۶) ابن حجر: الإصابۃ، مصر ۱۳۵۸ھ/ ۱۹۳۹ء، ۴:۴۶۶؛ (۷) ابن عبدالبر: الاستیعاب، مصر ۱۳۵۸ھ/ ۱۹۳۹ء، ۳:۴۹۳؛ (۸) شبلی: سیرۃ النبیؐ، اعظم گڑھ؛ (۹) سعید انصاری: سیر الصحابیات، اعظم گڑھ ۱۳۴۱ھ.

(سیّد نذیر نیازی)

⊗ **اُمّ کُلثُومؓ**: آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی نواسی، سیدۃُ النّساء حضرت فاطمہؓ سے حضرت علیؓ کی صاحبزادی۔ نام بظاہر آپ کی خالہ ام کلثومؓ بنت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے نام پر رکھا گیا۔ آپ کی بھانجی، یعنی حضرت زینبؓ کبرٰی کی صاحبزادی کا نام بھی ام کلثومؓ تھا۔ سال ولادت مختلف فیہ ہے اور اس سلسلے میں کوئی قطعی بات کہنا مشکل ہے.

جب امّ کلثومؓ سن بلوغ کو پہنچیں تو حضرت عمر فاروقؓ کے ساتھ چالیس ہزار درہم پر نکاح ہوگیا [الاستیعاب] (۱۷ھ/ ۶۳۸ء)۔ اس کے لیے دیکھیے ابن حجر: الإصابۃ، ۸:۲۹۷-۲۹۸؛ ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۴۰؛ الاستیعاب، ۴:۴۶۸؛ شبلی: الفاروق، ۲، ۳۰ (انھوں نے الطّبری، ابن قتیبہ اور ابن الأثیر کے حوالے دیے ہیں)؛ قاضی سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، ۲:۸۳، ۱۳۳، وغیرہ۔ حضرت امّ کلثومؓ سے حضرت عمرؓ کے دو بچے ہوئے: بڑے صاحبزادے، جن کا نام زیدؓ تھا، چھوٹی صاحبزادی موسومہ رقیہؓ [الاستیعاب]۔ حضرت عمرؓ نے اواخر ذوالحجّہ ۲۳ھ/ ۱۷ یا ۱۸ جون ۶۴۳ء میں شہادت پائی۔ پھر حضرت امّ کلثومؓ کا نکاح عون بن جعفرؓ بن ابی طالب سے ہوگیا۔ ان کی وفات پر محمد بن جعفرؓ سے نکاح ہوا۔ وہ بھی شہادت پا گئے تو عبداللہ بن جعفرؓ سے شادی ہوئی۔ ۷۹ھ/ ۶۹۹ء اُن کی تاریخ وفات ہے.

حضرت عمرؓ کے ساتھ سیدہؓ کے نکاح کو شیعی تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک حضرت امّ کلثومؓ کی پہلی شادی عون بن جعفرؓ بن ابی طالب سے ہوئی۔ سیدہؓ نے اپنے والد ماجد حضرت علیؓ سے روایت بھی کی (الطبری).

مآخذ: (۱) ابن حجر: الإصابۃ، مصر ۱۳۵۸ھ، [۴:۴۶۸]؛ (۲) ابن عبدالبرّ: الاستیعاب، مصر ۱۳۵۸ھ، ۴:۴۶۷؛ (۳) الطّبری، بہ امداد اشاریہ؛ (۴) شبلی: الفاروق، ۱۸۹۸ء؛ (۵) ابن الأثیر: اسد الغابۃ؛ (۶) ابن حزم: جوامع السیرۃ، دار المعارف مصر؛ (۷) قاضی سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، جلد دوم.

(غلام رسول مہر)

⊗ **اُمُّ المُؤمنین**: (مؤمنوں کی ماں، جمع: اُمَّہات المؤمنین)، آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ازواجِ مُطہّرات میں سے ہر ایک کے لیے یہ الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں [بخاری، کتاب العمرۃ (باب ۳)، کتاب التفسیر (باب ۸)، کتاب النکاح (باب ۱۲)؛ ابوداؤد، کتاب البیوع (باب ۸۹)؛ ابن ماجہ، کتاب الاحکام (باب ۱۴)]۔

یہ استعمال قرآن کریم کی مندرجۂ ذیل آیت پر مبنی ہے: اَلنَّبِیُّ اَوۡلٰی بِالۡمُؤۡمِنِیۡنَ مِنۡ اَنۡفُسِہِمۡ وَ اَزۡوَاجُہٗۤ اُمَّہٰتُہُمۡ = نبیؐ سے مؤمنوں کو اپنی جان سے زیادہ لگاؤ ہے اور اس کی بیویاں ان کی مائیں ہیں (۳۳[الاحزاب]:۶)۔

''اُمُّ المؤمنین'' کا لقب پہلی بار حضرت زینبؓ بنت جحشؓ کے ولیمۂ نکاح (یکم ذوالقعدہ ۵ھ/ ۲۴ مارچ ۶۲۷ء) کے موقع پر استعمال ہوا۔

اُمّ المؤمنین سے مراد ہے مؤمنوں کی (دینی) ماں۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ازواجِ مطہّرات اُمّہات المؤمنین ہیں اور ان کی تعظیم و احترام اور احکام شریعت میں ان کا تتبع مسلمانوں کے لیے واجب ہے۔ اولاد کی تربیّت میں ماں کے عقائد اور اس کے اعمال کو بہت دخل ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ''نِسَآءَ النَّبِیِّ''، یعنی امہات المؤمنین کو خطاب کرتے ہوئے ان پر بعض ذمہ داریاں بھی عائد کی ہیں: تم میں سے اگر کسی سے لغزش سرزد ہوگی تو اللہ اسے عذاب بھی دگنا دے گا، تمھاری وجاہت اور نسبتِ زوجیت اللہ کو سزا دینے سے نہ روک سکے گی؛ اسی طرح نیکی اور اطاعت پر تمھیں جزاے نیک بھی دگنی ملے گی۔ پھر فرمایا کہ تمھاری حیثیت اور تمھارا مرتبہ عام عورتوں کی طرح نہیں۔ اگر تم غیر مردوں سے بات کرو تو معقول اور باوقار بات کرو۔ تمھیں چاہیے کہ گھر میں ٹھیرو، پردے میں رہو، صلٰوۃ و زکٰوۃ کی پابندی کے علاوہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کی پوری پوری اطاعت کرو۔ اس طرح اللہ تعالیٰ تمھاری تطہیر، یعنی تہذیبِ نفس، تصفیۂ قلب اور تزکیۂ باطن چاہتا ہے۔ امہاتِ المؤمنین کو یہ حکم بھی دیا گیا کہ نبیؐ کے قرب اور صحبت میں رہ کر تم پر واجب ہے کہ تمھارے گھروں میں اللہ کی اور دانائی کی جو باتیں پڑھی جاتی ہیں انھیں سیکھو، یاد کرو اور دوسروں کو سکھاؤ۔ اور آخر میں یہ فرمایا کہ یہ قطعاً جائز نہیں کہ نبیؐ کریمؐ کے بعد آپؐ کی ازواج میں سے کوئی کسی اَور سے نکاح کرے (دیکھیے ۳۳[الاحزاب]: ۳۰ - ۳۴ و ۵۳)؛ چنانچہ تاریخ سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ازواج مطہراتؓ میں سے کسی نے بھی آپؐ کے بعد کسی اَور شخص سے نکاح نہیں کیا۔

''اُمّہاتُ المؤمنین'' کے عنوان سے متقدّمین کی چند مؤلفات ملتی ہیں۔ امّہاتِ المؤمنین کی فہرست کے لیے دیکھیے ابن ہشام، ابن سعد، ابن حبیب، ابن درید وغیرھم۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید (سورۃ الاحزاب، مع تفاسیر مختلف؛ (۲) الصِحاح السِتّۃ، مع شروح؛ (۳) ابن حَبِیب: المُحَبَّر، ص ۷۷ ببعد؛ (۴) ابن سعد: طبقات، ۸: ۱۷ ببعد، ۱۰۱ - ۱۱۳، ۱۴۱ ببعد، ۱۴۶، ۱۴۹؛ (۵) المبرّد: الکامل، ص ۵۷۷؛ (۶) الطَّبَری: تاریخ، بہ امداد اشاریہ؛ (۷) البلاذری: انساب، ۱: ۴۵۶؛ (۸) ابن عبدالبرّ: الاِستِیعَاب، ۴: ۲۳۳ - ۲۳۴، (۹) ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ، ۴: ۳۹۳ - ۳۹۴؛ (۱۰) ابن قُتَیبہ: المعارف، طبع وسٹنفلڈ، بہ امداد اشاریہ؛ (۱۱) ابن درید: الاشتقاق، طبع وسٹنفلڈ، ص ۲۱ ببعد۔

(رانا احسان الٰہی)

اُمِّ وَلَد: لغوی معنی = بچے (لڑکے یا لڑکی) کی ماں۔ اِصطلاح میں اُمِّ وَلَد ⊗ اس باندی کو کہتے ہیں جس سے مالک نے نکاح کر لیا ہو اور اس کے بطن سے مالک کا بچّہ پیدا ہوا ہو۔ خواہ صحیح و سالم اور پورے دنوں کا، خواہ ساقط، شوہر کی وفات سے پہلے یا اس کے بعد۔

یہ اصطلاح قرآن مجید میں موجود نہیں، لیکن بعض آیات سے اس کی توجیہ نکلتی ہے، مثلاً (۱) وَاِنۡ خِفۡتُمۡ اَلَّا تُقۡسِطُوۡا فِی الۡیَتٰمٰی فَانۡکِحُوۡا مَا طَابَ لَکُمۡ مِّنَ النِّسَآءِ مَثۡنٰی وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ ۚ فَاِنۡ خِفۡتُمۡ اَلَّا تَعۡدِلُوۡا فَوَاحِدَۃً اَوۡ مَا مَلَکَتۡ اَیۡمَانُکُمۡ ذٰلِکَ اَدۡنٰۤی اَلَّا تَعُوۡلُوۡا (۴[النسآء]: ۳)، یعنی ''اگر (تم نکاح کرنا چاہو اور) تمھیں اندیشہ ہو کہ یتیم لڑکیوں کے معاملے میں انصاف نہ کر سکو گے تو انھیں اپنے نکاح میں نہ لاؤ (بلکہ) جو عورتیں تمھیں پسند آئیں ان سے نکاح کر لو (دوسری عورتوں سے جو تمھیں پسند آئیں نکاح کر لو۔ ایک وقت میں) دو دو، تین تین، چار چار تک کر سکتے ہو (بشرطیکہ ان میں انصاف کر سکو یعنی سب کے حقوق ادا کر سکو اور سب کے ساتھ ایک ہی طرح کا سلوک کر سکو)۔ اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ انصاف نہیں کر سکو گے تو پھر چاہیے کہ ایک بیوی سے زیادہ نہ کرو۔ یا پھر جو عورتیں (لڑائی کے قیدیوں میں سے) تمھارے ہاتھ آ گئی ہیں (انھیں بیوی بنا کر رکھو) بے انصافی سے بچنے کے لیے ایسا کرنا زیادہ قرین صواب ہے'' (ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، ۱: ۳۸۹)؛ (۲) وَاَنۡکِحُوا الۡاَیَامٰی مِنۡکُمۡ وَالصّٰلِحِیۡنَ مِنۡ عِبَادِکُمۡ وَاِمَآئِکُمۡ (۲۴[النّور]: ۳۲) = تم میں سے جو لوگ مجرد ہوں اور تمھارے لونڈی غلاموں میں سے جو صلاحیت رکھتے ہوں ان کے نکاح کر دو۔

ان آیات سے استنباط کیا گیا ہے کہ لونڈیوں سے نکاح کرنا چاہیے؛ چنانچہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم اور صحابہ کرامؓ کا اسی پر عمل رہا، لہٰذا بعض لوگوں کا یہ خیال کہ نکاح کے بغیر لونڈیوں سے مقاربت جائز ہے، اسلامی شریعت (قرآن و سنّت) کی رُوح کے خلاف ہے۔ اگر کسی نے اس کو جائز قرار دیا ہے تو اس کی یہ راے ضعیف ہے اور اگر کبھی اس کے خلاف کسی نے عمل کیا ہے تو وہ وقیع نہیں۔ دراصل بعض فقہا کو ''مَامَلَکَتۡ اَیۡمَانُکُمۡ'' کے معنی کے بارے میں غلط فہمی ہوئی ہے۔

البیضاوی نے مذکورۂ بالا دوسری آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے: وفیہ دلیلٌ علٰی وُجُوب تزویج المولیٰۃ و المملوک (طبع Flescher، ۲: ۲۱)، یعنی اس آیت سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ لونڈیوں اور غلاموں کا نکاح کر دینا فرض ہے۔ لونڈیوں کے نکاح کی تائید مزید و شدید قرآن مجید کی دوسری آیتوں سے بھی ہوتی ہے (دیکھیے ۲[البقرۃ]: ۲۲۲ و ۴[النسآء]: ۳، ۲۵)۔

اسلام نے غلامی کے مسئلے کو جس طرح حل کیا اس کی تشریح کے لیے دیکھیے مقالہ 'عبد' اور 'مِلکُ الیَمِین'۔ اسلام نے حُرّ اور عبد کا فرق بڑی حکمت سے مٹایا اور

برے طریقوں کی، جو راسخ ہو چکے تھے، آہستہ آہستہ مگر مؤثر انداز سے اصلاح کی۔ ان طریقوں میں ایک لونڈیوں کا نکاح بھی ہے، اس کے علاوہ ان کی آزادی اور ماں بن جانے پر ان کے حقوق کا اعلان بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔

اسلام نے اُمّ ولد کو جو غیر معمولی حقوق دیے ان میں سے ایک یہ ہے کہ امّ ولد آزاد قرار پاتی ہے، خواہ بچّے کا اسقاط ہی ہوا ہو (اُمّ الولد حُرّۃٌ وان کان سقطًا۔ ابوداؤد، کتاب العتاق)۔ اس کی آزادی اس حد تک مسلّم ہو جاتی ہے کہ اسے نہ فروخت کیا جا سکتا ہے نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے۔

امّ ولد کی اولاد بشرائط آقا کے ترکے کی وارث ہوتی ہے۔ گویا اس لونڈی کو بیوی ہی سمجھا جاتا ہے ورنہ وراثت کا حق کیسے ملتا؟ طبقات ابن سعد کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ تراجم کے سلسلے میں حرائر اور اُمّہات الولد کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ حدیث اور فقہ کی کتابوں میں اَور بھی بہت سی جزئیات مل جاتی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اُمّ ولد اور اس سے پیدا ہونے والے بچّے کو اسلام نے غیر معمولی حقوق دیے۔ ایک ایسے زمانے میں جب کہ غلامی دنیا بھر کی ایک تسلیم شدہ رسم تھی، لونڈیوں کے ساتھ یہ سلوک اسلام کے انسانیت پرورانہ نقطۂ نظر کا مظہر ہے۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید اور مختلف تفاسیر، بالخصوص البیضاوی، تحت آیات مذکورۂ بالا؛ (۲) کتب حدیث میں بالخصوص کتاب الطلاق، کتاب النکاح، کتاب العتق، وغیرہ؛ (۳) راغب: المفردات، بذیل ''ملک''؛ (۴) العقد الفرید، ۲:۹۰؛ (۵) ابن عابدین: ردالمحتار، طبع مصر، ۲:۲۹۶؛ (۶) عبدالقادر: الجواھر المضیئۃ، ۱:۲۶۸؛ (۷) الدمشقی: البدایۃ والنھایۃ، ۴:۱۵۹، ۱۹۶، ۲۹۵؛ (۸) ابن قتیبہ الدینوری: المعارف، ۱۸۵۰ء، ص ۱۱۰؛ (۹) الزرقانی: طبع مصر، ۳:۳۱۱؛ (۱۰) الشوکانی: نَیل الاوطار، ۶:۲۲۳؛ (۱۱) ابن قدامہ: المُغْنی، ۱۲:۴۸۸؛ (۱۲) فرید وجدی: الدائرۃ المعارف، ج ۷، بذیل الرق؛ (۱۳) چراغ علی: اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام؛ (۱۴) مفتی عبدالقیوم: اسلام اور غلامی؛ (۱۵) سعید احمد: اسلام میں غلامی کی حقیقت، مطبوعۂ دہلی۔

[ادارہ]

⊗ **امّن، میر:** (میر امّن کے نام سے معروف)، میر امان نام، تخلّص لطف، وطن دہلی۔ ان کے آبا و اجداد ہمایوں کے عہد میں ہندوستان آئے، پشت در پشت شاہی خدمات انجام دیتے رہے۔ ان خدمات کے صلے میں جاگیر و منصب کے حق دار بنے اور دہلی کے امرا اَور معزّزین میں شمار ہوئے۔ میر امّن دہلی میں پیدا ہوئے اور یہیں پرورش پائی۔ تاریخ پیدائش کا پتا کہیں سے نہیں چلتا۔ کوئی تیس چالیس سال تک دہلی ہی میں رہے۔ شاہانِ مغلیہ کا زوال اور دورِ انحطاط اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ اس دَور میں بیرونی حملے بھی ہوئے اور اندرونی انتشار کا بھی دور دورہ رہا، چنانچہ ۱۷۵۶ء میں احمد شاہ درّانی نے دہلی کو تاراج کیا؛ اسی زمانے میں سورج مل جاٹ (بھرت پوری) نے بہت سے امیروں کی جائدادیں ضبط کر لیں۔ میر امّن کی خاندانی جائداد بھی ضبط ہوئی۔ اس افراتفری میں امرا اور شرفا دلّی چھوڑ چھوڑ کر بھاگے۔ میر امّن نے بھی انھیں دنوں بال بچوں کے ساتھ وطن عزیز کو خیر باد کہا اور راستے کی سختیاں جھیلتے ہوئے عظیم آباد [پٹنے] پہنچے۔ تقریباً چھتیس سال وہاں رہے، لیکن فراغت میسّر نہ آئی، چنانچہ بیوی بچوں کو چھوڑ کر روزگار کی تلاش میں نکلے اور کلکتے پہنچے۔ نواب دلاور جنگ نے اپنے بھائی میر محمد کاظم خان کا اتالیق مقرّر کیا۔ دو سال یہ خدمت انجام دیتے رہے، لیکن نباہ نہ ہوا۔ یہی زمانہ ہے جب کلکتے میں فورٹ ولیم کالج قائم ہوا اور کالج کو اچھے لکھنے والوں کی تلاش ہوئی۔ میر بہادر علی حسینی میر منشی تھے۔ میر امّن ان کی وساطت سے ہندوستانی کے پروفیسر ڈاکٹر گلکرسٹ تک پہنچے اور کالج میں ملازم ہو گئے۔ اس کے بعد بیوی بچوں کو بھی کلکتے بلا لیا۔

ایک جگہ (باغ و بہار، مطبوعۂ اردو ٹرسٹ کراچی، نومبر ۱۹۵۸ء) میر امّن کا سنہ وفات ۱۲۱۷ھ/ ۱۸۰۲ء بتایا گیا ہے، لیکن ایسے قرائن موجود ہیں کہ وہ ۴ جون ۱۸۰۶ء تک بقیدِ حیات تھے (مقالہ محمد عتیق صدیقی، در ھماری زبان، علی گڑھ، ۱۵ اکتوبر ۱۹۵۹ء [نیز محمد عتیق: گلکرسٹ اور ان کا عہد]۔ ڈاکٹر گلکرسٹ کے کہنے سے میر امّن نے کالج کے لیے دو کتابیں لکھیں: (۱) باغ و بہار اور (۲) گنج خوبی۔

باغ و بہار کے متعلق مصنّف نے خود لکھا ہے کہ اسے ۱۲۱۵ھ/ ۱۸۰۱ء میں شروع کیا اور ۱۲۱۷ھ/ ۱۸۰۲ء میں وہ ختم ہوئی۔ باغ و بہار تاریخی نام ہے جس سے سال اختتام معلوم ہوتا ہے۔

باغ و بہار بلاشبہہ اُردو کی مقبول ترین داستان ہے۔ اس کے مآخذ کے متعلّق طرح طرح کی روایتیں ہیں۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ میر امّن نے یہ کتاب فارسی چہار درویش سے ترجمہ کی اور اس کے اصل مصنّف امیر خسروؒ ہیں، جنھوں نے اپنے مرشد حضرت نظام الدین الاولیاءؒ کی علالت کے زمانے میں ان کا دل بہلانے کے لیے یہ کہانی انھیں سنائی؛ لیکن اس روایت کی محقّقانہ تردید پروفیسر محمود شیرانی نے کی ہے اور مختلف قیاسات کی بنا پر یہ منطقی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہ قِصّہ امیر خسرو کا لکھا ہوا نہیں۔ اس کا اصل مصنّف کون ہے اور اسے سب سے پہلے کس نے تصنیف کیا؟ اس کا صحیح سراغ اب تک نہیں ملا۔ قصّۂ چہار درویش کے جو مطبوعہ اور غیر مطبوعہ نسخے فارسی میں موجود ہیں ان کا اسلوب دیکھ کر پروفیسر شیرانی نے قیاس کیا ہے کہ اس قِصّے نے بیان کے اعتبار سے مختلف منزلیں طے کی ہیں۔ شروع میں یہ قصّہ سیدھی سادی اور روکھی پھیکی عبارت میں لکھا گیا۔ اس ابتدائی منزل میں قصّے کے واقعات کی ترتیب بھی دل آویز نہ تھی۔ آخری منزل میں اس کی زبان اور اسلوب بیان میں شگفتگی نظر آتی ہے اور واقعات کا انداز و ترتیب بھی دلکش ہے۔ فارسی کا جو نسخہ مروّج و مقبول ہے (اور جو بمبئی کے علاوہ لاہور میں بھی چھپ چکا ہے) اس کا ذکر پروفیسر شیرانی نے خاصی تفصیل سے کیا ہے۔ اسی نسخے کے متعلّق کہا جاتا ہے کہ وہ امیر خسروؒ کی تصنیف ہے اور میر امّن نے عام روایت کو صحیح جان کر اسے اپنے مخصوص شگفتہ انداز میں بیان کیا ہے۔

باغ و بہار کے متعلّق دوسری روایت یہ ہے کہ اس قِصّے کو فارسی سے اُردو

میں میر محمد عطا حسین خان تحسین (قبؔ محمد عتیق، نیز گیان چند) نے منتقل کیا اور نوطرز مرصّع نام رکھا۔ میر امّن نے اس کو ماخذ بنایا۔ اس روایت کی تائید میں مولوی عبدالحق نے باغ و بہار کے مرتب کیے ہوئے ایڈیشن کے مقدمے میں مثالیں دے کر واضح کیا ہے کہ باغ و بہار کی اصل نوطرز مرصّع ہے اور اس ضمن میں میر امّن پر یہ الزام لگایا ہے کہ انھوں نے ماخذ کا اقرار نہیں کیا حالانکہ باغ و بہار کا جو نسخہ پہلے پہل کلکتے میں چھپا تھا اس کے سرورق پر یہ عبارت درج ہے: ''باغ و بہار تالیف کیا ہوا میر امّن دلّی والے کا ماخذ اس کا نوطرز مرصّع کہ وہ ترجمہ کیا ہوا عطا حسین خان کا ہے فارسی قصّۂ چہار درویش سے''۔

یہ عبارت باغ و بہار کے اس نسخے کے سرورق پر بھی درج ہے جو Duncan Forbes نے مرتّب کیا تھا (لنڈن ۱۸۶۰ء)۔ اس کے آخر میں لکھا ہوا ہے: ''چوتھی دفعہ چھاپا گیا''۔

باغ و بہار اُردو کی سب سے مقبول داستان ہے اور ۱۸۰۳ء سے اس وقت تک اس کے بے شمار ایڈیشن چھپ چکے ہیں۔ ان میں مدراس (۱۸۲۲ء)، کان پور (۱۸۳۴ء)، دہلی (مطبع مولوی محمد باقر، ۱۸۴۴ء)، لکھنؤ (۱۸۴۴ء)، دہلی مدرسہ (۱۸۴۷ء)، کے مطبوعۂ نسخے مشہور ہیں۔ باغ و بہار کے بعض نسخے یورپ کے مستشرقین نے مرتب کیے ہیں۔ ان میں کپتان Hallings، ڈی روز یریو (de Rozario) (کلکتہ ۱۸۳۶ء)، ای۔ بی ایسٹ وِک (E. B. Eastwick) (لنڈن ۱۸۵۹ء) اور Duncan Forbes (لنڈن ۱۸۴۸ء) کے نسخے زیادہ مستند ہیں۔ ان میں بھی فاربس کا ۱۸۴۶ء والا ایڈیشن ہر لحاظ سے بہترین ہے، اس لیے کہ Forbes نے اسے مرتّب کرتے وقت فورٹ ولیم کالج کے پہلے ایڈیشن (مطبوعۂ ۱۸۰۳ء) اور دو قلمی نسخوں کو پیش نظر رکھا تھا۔ ان قلمی نسخوں میں سے ایک میر امّن کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، جو انھوں نے ڈاکٹر گلکرسٹ کو دیا تھا اور دوسرا میر امّن کے شاگرد رومر (Romer) کا نسخہ ہے (جس کا کچھ حصّہ میر امّن کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اور کچھ ان کی نگرانی میں لکھا گیا)۔ Forbes کے نسخے کے ساتھ ایک خاصی طویل اور کارآمد لغت بھی شامل ہے۔ فاربس نے ایک نسخہ کلکتے کے ڈائرکٹر تعلیمات W. N. Lees کے کہنے سے سکولوں کے طلبہ کے لیے مرتّب کیا اور اس میں سے مبتذل حصّے نکال دیے۔ یہ ایڈیشن لنڈن میں چھپا تھا (۱۸۷۳ء)۔

باغ و بہار کے ترجمے کئی زبانوں میں ہوئے۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور گارساں دتاسی کا فرانسیسی ترجمہ ہے، جو ۱۸۸۴ء میں بمقام پیرس چھپا تھا۔

باغ و بہار کے قصّے کو اُردو نظم میں بھی منتقل کیا گیا ہے (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو گیان چند: شمالی ہند کی اردو نثری داستانیں، صفحات ۵۸۴-۵۸۶)۔

قصّۂ چہار درویش کو محمد عوض زرّیں (شاید صحیح نام محمد غوث زرّیں ہے؛ بعض مخطوطوں میں یہی ہے) نے بھی اسی سال اردو میں لکھا جس سال میر امّن نے باغ و بہار لکھی۔

میر امّن کی دوسری کتاب گنج خوبی، ملّا حسین واعظ کاشفی کی اخلاق محسنی کا آزاد ترجمہ ہے اور اس ترجمے کے متعلّق گارساں دتاسی اور اسی کے حوالے سے فیلن اور کریم الدین نے لکھا ہے کہ یہ ترجمہ اصل کے مقابلے میں زیادہ فصیح، رنگین اور مفصّل ہے۔ یہ کتاب میر امّن نے باغ و بہار ختم کرنے کے بعد ۱۲۱۷ھ میں شروع کی تھی۔ اس کے متعلّق عام طور پر کہا جاتا تھا کہ یورپ اور ہندوستان کے کسی کتب خانے میں موجود نہیں۔

اربابِ نثرِ اُردو کے مصنّف سیّد محمد نے کتب خانۂ آصفیہ کے ایک بوسیدہ نسخے کا ذکر کیا ہے، جو ۱۲۹۲ھ میں مطبع محبوب بمبئی میں چھپا، لیکن اس ایڈیشن کے علاوہ دوسرے نسخے اب جا بجا ذاتی کتب خانوں میں موجود ہیں۔ ایک نسخہ راقم الحروف کے ذاتی کتب خانے میں بھی ہے، جو ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۸ء میں مطبع احمدی، کلکتے، میں چھپا تھا۔

ان دو کتابوں میں سے میر امّن کی شہرت کی ساری بنیاد باغ و بہار پر ہے جو دہلی کی ایسی سلیس، سادی اور فصیح ٹکسالی زبان میں لکھی گئی ہے کہ زمانۂ تصنیف کے ڈیڑھ سو برس بعد بھی اس کے بیان کی تازگی اور دل نشینی میں کوئی کمی نہیں آئی۔ زبان کے حسن و لطف کے علاوہ ایک داستان کی حیثیت سے بھی باغ و بہار میں ایسی خوبیاں موجود ہیں کہ اُردو کی کوئی داستان مقبولیت میں اس کی برابری نہیں کر سکی۔ واقعات کی موزونیت اور متوازن ترتیب، دہلی کا معاشرتی اور تہذیبی پس منظر، کرداروں کی مصوری میں فطرتِ انسانی کے صحیح مشاہدے کا عکس اور اکثر جگہ صحیح افسانوی فضا کی موجودگی اس داستان کی امتیازی خصوصیات ہیں۔

میر امّن کے متعلّق بعض جگہ اس طرح کے اشارے ملتے ہیں کہ وہ شاعر بھی تھے، لیکن اکثر تذکرے اس سلسلے میں بالکل خاموش ہیں، حتّٰی کہ گلشنِ ہند کے مصنّف مرزا علی لطف نے بھی (جو میر امّن کے ہم عصر اور فورٹ ولیم کالج کے مصنّفین میں سے ایک تھے) اپنے تذکرے میں ان کا ذکر نہیں کیا۔ گارساں دتاسی نے البتہ ''تاریخ ادبیات ہندی'' میں لکھا ہے کہ امّن لُطف تخلّص کرتے تھے، چنانچہ باغ و بہار کے خاتمے پر میر امّن نے جو اشعار لکھے ہیں ان میں سے ایک شعر یہ بھی ہے:

تو کونین میں لُطف پر لُطف رکھ
خدایا بحقِّ رسولِ کبار

دتاسی کا خیال ہے کہ امّن (لُطف) نے کلکتے آنے سے پہلے دیوان مرتب کر لیا تھا، لیکن یہ دیوان کہیں ملتا نہیں اور قیاس یہی کہتا ہے کہ میر امّن نے شاعری کی طرف کبھی اتنی توجہ نہیں کی کہ وہ صاحبِ دیوان شاعر بن جاتے۔ اگر ایسا ہوتا تو ہم عصر تذکرہ نگار ان کا ذکر ضرور کرتے۔ پھر خود میر امّن نے بھی اپنی شاعری کے سلسلے میں جو کچھ کہا ہے اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ باقاعدہ شاعر نہیں تھے۔ گنج خوبی کے مذکورۂ بالا نسخے کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں: اگرچہ فکرِ سخن کہنے کی ساری عمر نہیں کی، ہاں مگر خود بخود جو کوئی مضمون دل میں آیا تو اُسے باندھ ڈالا؛ نہ کسو کا استاد نہ کسو کا شاگرد:

نہ شاعر ہوں میں اور نہ شاعر کا بھائی
فقط میں نے کی اپنی طبع آزمائی

مآخذ: (۱) میر امّن: باغ و بہار، طبع Duncan Forbes، لنڈن ۱۸۴۸ء و ۱۸۶۰ء؛ (۲) وہی مصنّف: باغ و بہار، طبع مولوی عبدالحق، انجمن ترقی اُردو (ہند)؛ (۳) وہی مصنّف: گنجِ خوبی، مطبع احمدی، کلکتہ ۱۲۶۲ ہجری (کم یاب ہے۔ یہ نسخہ راقم الحروف کے کتب خانے میں موجود ہے)؛ (۴) مقالاتِ شیرانی (مقالۂ چہار درویش)، لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۵) M. Garcin De Tassy: *Histoire de la Litter-ature Hindouie et Hindoustanie*، طبع دوم، پیرس ۱۸۷۰ء؛ (۶) خطبات گارساں دتاسی، انجمن ترقی اردو، اورنگ آباد دکن ۱۹۳۵ء، ص ۴۲-۴۴، ۳۴۸-۳۵۱؛ (۷) سیّد احمد خان: آثار الصنادید، طبع اوّل، مطبع سیّد الاخبار، دہلی ۱۸۴۷ء، باب ۴، ص ۱۳؛ (۸) کریم الدین و T. Fallon: تذکرۂ شعراے اُردو، دہلی ۱۸۴۸ء، ص ۲۳۶؛ (۹) سیّد محمد: ارباب نثر اُردو، حیدرآباد دکن ۱۹۳۷ء؛ (۱۰) Gilchrist: *Hindi Manual*، کلکتہ ۱۸۰۲ء؛ (۱۱) گیان چند: شمالی ہند کی اُردو نثری داستانیں، مطبوعۂ انجمن ترقی اُردو پریس، کراچی ۱۹۵۴ء (ص ۱۴۷-۱۵۹)؛ (۱۲) میر محمد عطا حسین خان تحسین: نوطرز مرصّع، مرتبۂ سیّد نورالحسن ہاشمی، مطبوعۂ ہندوستانی اکیڈیمی، الٰہ آباد ۱۹۵۸ء؛ (۱۳) محمد عتیق صدیقی: گِلکرسٹ اور اس کا عہد، مطبوعۂ انجمن ترقی اُردو (ہند)، علی گڑھ ۱۹۶۰ء؛ (۱۴) سیّد محمود نقوی، اُردو کی نثری داستانوں کا تنقیدی مطالعہ (مقالہ پی-ایچ-ڈی، پنجاب یونیورسٹی)؛ (۱۵) میر امّن: باغ و بہار، مرتبہ ممتاز حسین، اردو ٹرسٹ، کراچی ۱۹۵۸ء، ص ۲۷ و ۲۸؛ (۱۶) محمد عتیق صدیقی: میر امّن کی تاریخِ وفات کا تعین، در ہماری زبان، علی گڑھ، ۱۵ اکتوبر ۱۹۵۹ء.

(سیّد وقار عظیم)

⊗ **اُمّی:** رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کا ایک لقب جو قرآن مجید میں دو بار وارد ہوا۔ اَلَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ (۷[الاعراف]:۱۵۷)؛ فَاٰمِنُوْا بِاللّٰہِ وَ رَسُوْلِہِ النَّبِیِّ الْاُمِّیِّ (۷[الاعراف]:۱۵۸)۔ احادیث میں بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے، مثلاً فرمایا ہے: نَحْنُ اُمَّۃٌ اُمِّیَّۃٌ لا نَکْتُبُ و لا نَحْسَبُ (البخاری، ۴:۱۰۸-۱۰۹؛ نیز دیکھیے السیوطی: الجامع الصغیر، ۱:۸۴) اور اَنَا النَّبِیُّ الأُمِّیُّ الصَّادِقُ الزَّکِیُّ ..... (الجامع الصغیر، ۱:۸۹).

مفسّرین کے ایک طبقے نے لفظ ''اُمّی'' سے ''ناخواندہ، ان پڑھ'' کے معنی مراد لیے ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ اُمّی وہ شخص ہے جو لکھنا خوب نہ جانتا ہو.

اس سلسلے میں علما نے کئی توجیہات پیش کی ہیں۔ الزّجاج نے تصریح کی ہے کہ اُمّی وہ ہے جو امّت عرب کی صفت پر ہو۔ چونکہ لکھنے پڑھنے سے ناواقفیت (نزولِ قرآن کے زمانے تک) عربوں کی مخصوص صفت تھی اور اسی بنا پر وہ دوسری امّتوں سے جدا تھے، اس لیے اکثر علما نے ''اُمّیّون'' قرآن مجید، ۲[البقرۃ]:۷۸؛ ۳[اٰل عمران]:۱۹، ۷۵؛ ۶۲[جمعہ]:۲) سے مراد عرب لوگ ہی لیے ہیں (ابن قتیبہ، ۱۰۶)۔ بعض نے اُمّی کو عامی کی طرح سمجھا ہے، کیونکہ عامّی وہ ہے جو عامّۃ النّاس کی صفت پر ہو (common folk:) دیکھیے dessoulavy، ص ۴۰)۔ بعض علما نے اُمّی کو اُمّ (=ماں) سے منسوب خیال کیا ہے، یعنی وہ شخص جو بچپن سے باپ کے سائے سے محروم ہو کر ماں یا دایہ کے پاس پرورش پاتا رہا اور اسے کوئی علم و فن یا نوشت و خواند سیکھنے کا موقع نہ ملا۔ اس طرح مجازاً ناخواندہ کو بھی اُمّی کہا جانے لگا۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ اس اعتبار سے کہ ناخواندہ شخص کی حالت وہی ہوتی ہے جس حالت پر اسے ماں نے جنا تھا یا یہ کہ اس کا قلب گناہ سے ایسا پاک ہوتا ہے جیسے ماں کے پیٹ سے نوزائیدہ بچے کا، اس لیے اسے اُمّی کہا گیا.

بعض علما نے امام باقرؒ کا قول نقل کیا ہے کہ لفظ اُمّی کی نسبت ''اُمُّ القُریٰ'' [رک بآں] کی طرف ہے جو مکّۂ معظّمہ کا لقب ہے اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کا مولد۔ چونکہ اہلِ مکّہ بہ حیثیت مجموعی اَن پڑھ اور ناخواندہ تھے اس لیے مجازاً ناخواندہ کو بھی اُمّی کے لفظ سے پکارا گیا.

''اُمّی'' آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کا لقب ہے اس اعتبار سے کہ آپؐ نے کسی استاد سے لکھنا پڑھنا نہیں سیکھا اور نہ کسی اور انسان ہی کے آگے زانوے تلمذ تہ کیا۔ اللہ تعالیٰ نے تصریحاً قرآن مجید میں آپ کی یہ صفت بیان فرمائی ہے: وَمَا کُنْتَ تَتْلُوْا مِنْ قَبْلِہٖ مِنْ کِتٰبٍ وَّ لَا تَخُطُّہٗ بِیَمِیْنِکَ اِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُوْنَ (۲۹[العنکبوت]:۴۸)، یعنی اس سے پہلے نہ تو تم کوئی کتاب ہی پڑھتے تھے اور نہ اپنے دائیں ہاتھ سے کچھ لکھ سکتے تھے ورنہ یہ باطل پرست یقیناً شبہے میں پڑ جاتے۔ ابن قتیبہ نے اس آیت کے ذیل میں بیان کیا ہے: ھُمْ یَجِدُوْنَکَ اُمِّیًّا فِی کُتُبِھِمْ (تفسیر غریب القرآن، ۲۳۸)۔ اس میں ایک حکمت الٰہیہ یہ بھی تھی کہ استاد کی فضیلت آپؐ پر ثابت نہ ہو، نیز یہ کہ کلام اللہ کو مخالف لوگ آپؐ کے اکتسابی علوم و فنون کا نتیجہ نہ سمجھ لیں؛ چنانچہ اُمّی ہونا آپؐ کے حق میں صفت مدح ہے جو دوسروں کے حق میں نہیں (روح المعانی، ۹:۷۰).

لیکن یہ خیال کر لینا بھی درست معلوم نہیں ہوتا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم بالکل ناخواندہ تھے اور لکھنا پڑھنا نہ جانتے تھے، کیونکہ آیت محوّلۂ بالا کا تعلّق قبل اسلام سے ہے اور آپؐ پر سب سے پہلی آیت یہ نازل ہوئی: اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ (قرآن کریم، ۹۶[العلق]:۱)۔ اس وقت آپؐ پڑھنا نہ جانتے تھے، مگر امر تکوینی سے پڑھنے لگے، چنانچہ صلح نامۂ حدیبیہ سے متعلّق اصحّ روایات سے یہ منکشف ہوتا ہے کہ جب حضرت علیؓ نے دستاویز میں ''مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ'' کو مٹا کر ''مُحَمَّدٌ بن عبداللّٰہ'' لکھنے سے معذرت کی تو آپؐ نے وہ کاغذ لے لیا۔ البخاری (۵:۱۴۱، کتاب المغازی؛ باب ۴۳، عمرۃ القضاء) کا متن یوں ہے: فَاَخَذَ رَسُوْلُ اللّٰہ صلّی اللّٰہ عَلَیْہِ وسلّم الکِتَابَ وَ لَیْسَ یُحْسِنُ یَکْتُبُ، فَکَتَبَ: ھٰذَا مَا قَاضٰی عَلَیْہِ مُحَمَّدُ بْنُ عبدِاللّٰہ ..... ابن حجر العسقلانی نے اس پر بحث کی ہے اور تاویل کر کے ثابت کیا ہے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم امّی محض تھے (فتح الباری، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۷:۴۰ ببعد) [شبلی نعمانی نے لکھا ہے: ''آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو

لکھنا نہیں آتا تھا، اسی بنا پر آپؐ کو اُمّی کہتے ہیں۔ یہ واقعہ مسلم میں جہاں منقول ہے، لکھا ہے کہ آپؐ نے ''رسول اللہ'' کا لفظ مٹا کر ''ابن عبداللہ'' لکھ دیا۔ بخاری میں چونکہ یہ واقعہ عام روایت کے خلاف ہے اس لیے ایک معرکۃ الآرا مباحثہ بن گیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ لکھنے پڑھنے کا کام روزمرّہ نظر سے گزرتا رہتا ہے تو ناخواندہ شخص بھی اپنے نام کے حروف سے آشنا ہو جاتا ہے۔ اس سے امّیت میں فرق نہیں آتا۔ بے شبہہ امّی ہونا آپؐ کا فخر ہے اور خود قرآن مجید میں یہ وصف شرف و عزت کے موقع پر استعمال ہوا ہے'' (سیرۃ النبیؐ، طبع ششم، ۱: ۴۵۵)]۔

مستشرقین اور بالخصوص J. Horovitz کا یہ خیال قطعاً درست نہیں کہ اُمّی کی اصطلاح یہود نے بے دین یا مشرک (انگریزی: Pagan؛ عبرانی: ummōt ha-'ōlam) کا مفہوم ادا کرنے کے لیے گھڑی تھی، کیونکہ آیت وَمِنْهُمْ اُمِّيُّوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ الْكِتٰبَ...... (۲ [البقرۃ]: ۷۸) = ان میں (یعنی یہود میں) کچھ اُمّی بھی تھے جو کتاب نہ جانتے تھے۔۔۔ لہٰذا اس کی رُو سے اُمّی بمعنی بے دین و مشرک صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ دسولاوی (C.L.Dessoulavy) نے لکھا ہے کہ لفظ اُمّی حضرت موسیٰؑ کے لیے بھی استعمال ہوا ہے (ص ۴۰)۔ علاوہ ازیں آیت محوّلہ بالا میں ''اُمِّيُّوْن'' سے ان پڑھ اور جاہل بھی مراد نہیں لیا جا سکتا، کیونکہ سیاق و سباق سے یہ واضح ہے کہ اس آیت میں ''اُمِّيُّوْن'' کو لکھنے پڑھنے سے ناواقفیت کی بنا پر نہیں بلکہ احکامِ الٰہیہ اور کتبِ سماویہ سے رُوگردانی کی بنا پر ملامت کی گئی ہے۔

بعض مستشرقین نے السنۂ سامیہ کے اشتقاقات پر بحث کرتے ہوئے غلط طور پر اُمّی سے مراد ''Gentile = غیر یہودی'' بھی لیا ہے۔ اگرچہ اس میں تحقیر کا عنصر نہیں، پھر بھی اُمّی کا یہ مفہوم درست نہیں کیونکہ آیت وَمِنْهُمْ اُمِّيُّوْنَ ... (۲: ۷۸) کے یہ معنی ہو ہی نہیں سکتے کہ ان میں، یعنی یہود میں کچھ ''غیر یہودی'' بھی تھے۔

ابوالکلام آزاد نے لکھا ہے: ''عربی میں اُمّی ایسے آدمی کو کہتے ہیں، جو پیدائشی حالت پر ہو، لکھنے پڑھنے اور علم و فن کی باتوں سے آشنا نہ ہو؛ چنانچہ عرب کے باشندے بھی اُمّی کہلائے، کیونکہ تعلیم و تربیت سے آشنا نہیں ہوتے تھے'' (ترجمان القرآن، ۲: ۳۸-۳۹)۔

مآخذ: (۱) [آ آ، ۴: ۱۰۱۶، میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ: (۲) صحاح ستّہ؛ (۳) ابن ہشام، ص ۷۴۰ بعد، ۸۰۴ بعد؛ (۴) الواقدی: المغازی، طبع ولہاوزن، ص ۲۴۱ بعد، ۲۵۵ بعد؛ (۵) ابن سعد، ۲/۱: ۱۰۷-۷۳ و ۶: ۳۸؛ (۶) ابن قتیبۃ: تفسیر غریب القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۷) الطّبری، ۳: ۸۰؛ (۸) وہی مصنّف: تفسیر، طبع محمود شاکر، ۲: ۲۵۸ و ۳: ۴۴۲ بعد و ۶: ۲۸۱، ۲۸۲، ۵۲۲؛ (۹) الزمخشری: الکشاف، ۱: ۲۲۲؛ (۱۰) ابن کثیر: تفسیر، قاہرہ ۱۹۳۷ء، ۱: ۱۱۶؛ (۱۱) السہیلی: الروض الانف، ۱: ۲۳۰؛ (۱۲) تاج، ۸: ۱۹۱؛ (۱۳) السیوطی: الجامع الصغیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ (۱۴) الطنطاوی: جواھر القرآن؛ (۱۵) Gesenius: *Hebrew and English Lexicon*، لنڈن ۱۸۵۴ء؛ (۱۶) W. Smith: *Classical Dictionary*، لنڈن ۱۹۵۳ء؛ (۱۷) دسولاوی (C. L. Dessoulavy): *Gate of the East* ...، لنڈن ۱۹۳۹ء۔

(احسان الٰہی رانا)

اموریم: (Amorium) رَکَ بہ عَمّوریّہ۔ *

امیر: [ع: اُمَر] سپہ سالار، حاکم، فرماں روا (نقائض، ص ۷، ۹۶۴؛ ابن دُرَید: جَمْہرۃ، ۳: ۴۳۷)۔ قرآن پاک میں صرف ''اُولی الْاَمْر'' کی ترکیب پائی جاتی ہے (۴ [النسآء]: ۵۹ و ۸۳)، لیکن حدیث میں امیر کا لفظ بار بار آیا ہے اور یہ اصطلاح بنیادی طور پر اسلامی ہے؛ قب Wensinck: *Concordance*، بذیلِ مادّہ)۔ [حدیث میں امیرالمؤمنین کے استعمال کے لیے دیکھیے: البخاری، کتاب فضائل الصحابۃ، باب ۸؛ ابوداؤد، کتاب المناسک، باب ۲۴؛ الدارمی، کتاب المناسک، باب ۱۸ و کتاب الاضاحی، باب ۳ و کتاب فضائل القرآن، باب ۹۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے پوچھا گیا: مَنْ یُّؤَمَّرُ بَعْدَ کَ = آپ کے بعد کسے امیر بنایا جائے؟ آپؐ نے فرمایا: اِنْ تُؤَمِّرُوْا اَبَا بَکْرٍ تَجِدُوْهُ اَمِیْنًا... الخ = اگر ابوبکر کو امیر بناؤ گے تو اسے امین پاؤ گے (احمد: مسند، ۱: ۱۰۹)۔ ایک اَور روایت میں عبداللہ بن جحش الاسدیؓ کے متعلّق آیا ہے: اوّل امیر امر فی الاسلام (مسند، ۱: ۱۷۸)۔ بنی کنانہ پر حملے کے سلسلے میں انھیں نبی اکرمؐ نے ایک فوجی دستے کا قائد مقرّر کیا تھا]۔

ابتدائی دور کے مآخذ میں اکثر عامل [رَکَ بآن] اور امیر کی اصطلاحیں مرادف معنی میں استعمال کی گئی ہیں (دیکھیے حمیداللہ: *Documents*، ص ۳۶، ۳۸-۳۹، ۸۳)۔ اجتماعِ سَقیفہ سے متعلّق روایتوں میں لفظ امیر امّتِ اسلامیہ کے سربراہِ اعلٰی کے معنی میں آیا ہے (الطّبری، ۱: ۱۸۴۰، ۱۸۴۱؛ ابن سَعْد: ۲: ۳: ۱۲۶، ۱۲۹؛ [احمد: مسند، ۱: ۵، ۲۱؛ البخاری، فضائل الصحابۃ، باب ۵]۔ خلافتِ مدینہ کے دوران میں افواج کے سالاروں اور بعض اوقات فوج کے ایک حصّے کے سالاروں کو بھی امیر (یا امیر الجَیْش، یا امیر الجُنْد) کہا جاتا تھا اور اسی طرح صوبوں کے والیوں کو بھی جو پہلے فاتح فوجی سالار تھے۔ (الطّبری، ۱: ۱۸۸۱-۱۸۸۴، ۲۰۱۳، ۲۰۵۴، ۲۵۳۲، ۲۵۹۳، ۲۶۰۶، ۲۶۳۴، ۲۶۳۷، ۲۶۴۵، ۲۶۶۲، ۲۷۷۵، ۲۸۶۴، ۳۰۵۷؛ الکِنْدی: وُلاۃ، ص ۱۲، ۱۳، ۳۱، ۳۲، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۵؛ حمیداللہ، ص ۲۰۷، ۲۵۷)۔

خلفاے بنو امیّہ نے مالی اور انتظامی فرائض میں امتیاز کرنا شروع کیا، تاہم اس دور میں بھی عموماً امیروں کو انتظامی اور مالی دونوں قسم کے مکمّل اختیارات حاصل رہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اپنے اپنے صوبے میں ان کے اختیارات وہی ہیں جو پوری مملکت میں خلیفہ کے ہیں (الطّبری، ۲: ۷۵؛ الکِنْدی: وُلاۃ، ص ۳۵؛ المسعودی: مُرُوج، ۵: ۳۰۸-۳۱۲)۔ مشرقی صوبوں کے مقامی باشندوں کی نظر میں امیر کی حیثیت [ایرانی] کتخدا (= آقا: الطبری، ۲: ۱۶۳۶) یا شاہ (= بادشاہ؛ الطّبری، ۲: ۳۰۰) کی سی تھی۔ امیر فوج کی تنظیم کرتا تھا اور عَرِیف [جمع: عرفاء] مقرّر کرتا تھا جو اپنے اپنے حلقوں کا دفتر رکھتے، ضبط و نظم قائم کرتے، تنخواہ بانٹتے اور واقعات کی روئداد پیش کرتے تھے۔ مہمّات کی قیادت امیر بذاتِ خود یا اپنے نائبین کی وساطت

سے کیا کرتا تھا۔ معاہدوں کا فیصلہ بھی اسی سے متعلّق تھا۔ وہ نماز میں امامت کے فرائض انجام دیتا تھا، مسجدیں تعمیر کراتا تھا اور مفتوحہ ملکوں میں اسلام کی تبلیغ واستحکام کی نگرانی کرتا تھا۔ عدالت کا انتظام بھی عموماً امیر ہی کے ہاتھ میں ہوتا تھا۔ چند مستثنیات کو چھوڑ کر امیر ہی قاضی بھی مقرّر کیا کرتا تھا۔ امیر ہی صاحب الشّرطہ (پولیس افسر) کی مدد سے، جسے وہ خود مقرّر کرتا تھا، امن وامان قائم رکھتا تھا۔ اس کا ایک حاجب اور ذاتی محافظ (body-guard) ہوتا۔ وہ صاحب البرید (post-master) بھی مقرّر کرتا تھا، جس کا کام یہ ہوتا تھا کہ ماتحت حاکموں اور عام طور پر مفید مطلب باتوں کی خبریں بھیجتا رہے۔ زیادہ اہم ذیلی ولایتوں میں سلطنت کے نمائندے (عمّال یا امرا) خلیفہ کی منظوری سے مقرّر کیے جاتے تھے اور بعض اوقات خود خلیفہ ان کا تقرّر کرتا تھا (الطّبری، ۲: ۱۱۴۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۴)۔

امیر ٹکسال کا نگران بھی ہوتا اور چاندی کے سکّے مضروب کراتا، جن پر عموماً اس کا نام کندہ ہوتا۔ بعض امرا نے اپنے عمدہ دراہم کی وجہ سے شہرت پائی۔ سکّوں کی نوعیت، ان کے اوزان اور ان کے مقاماتِ ضرب کا تعیّن بعض اوقات خلیفہ خود کیا کرتا تھا۔

جس امیر کو مکمّل اختیارات دے دیے جاتے، وہ مالیاتی حکمت عملی کا بھی ذمّے دار ہوتا۔ وہی تحصیل محاصل کے اوقات و وسائل، تدابیر تحصیل اور محصول کی مطلوبہ رقم کے بارے میں ہدایات جاری کرتا تھا۔ امیر کو اختیار تھا کہ نظام محاصل اور سپاہیوں کے مشاہروں کی شرح میں تغیّر وتبدّل کر دے۔ امیر ہی اپنی افواج اور سرکاری ملازمین کو تنخواہیں دیتا تھا، رفاہ عامّہ کے کاموں، مثلاً نہروں، پلوں، سڑکوں، سرکاری عمارتوں اور قلعوں کی تعمیر ومرمّت کے لیے روپیہ مہیا کرتا تھا اور آمدنی میں سے جو کچھ باقی بچ رہتا اسے [دورِ خلافت بنوامیّہ میں] دمشق بھیج دیتا تھا۔

جب کبھی خلیفہ خراج وصول کرنے کے لیے علٰیحدہ عامل مقرّر کر دیتا تو امیر کے اختیارات میں بہت کمی واقع ہو جاتی تھی۔ ابن الحُجّاب، عاملِ مصر، تو اتنا بااثر تھا کہ خلیفہ ہشام کے عہد میں امیر کو بھی تبدیل کرا سکتا تھا (الکِندی، ص ۷۲، ۷۶؛ ابن عبدالحکم: فتوح مصر، ص ۱۷۸)۔

امیر اپنی ولایت میں خلیفہ یا ولی عہد کے لیے لوگوں سے بیعت لیتا تھا۔ وہ ان وفود کی قیادت بھی کرتا تھا جو اس کی ولایت کی جانب سے خلیفہ کے دربار میں اظہارِ اطاعت وعقیدت یا پیش کش معروضات کے لیے جایا کرتے تھے۔ وہ قبائلی سرداروں، شاعروں اور قصّہ خوانوں (قُصّاص) کی وساطت سے، یا روپیہ صرف کر کے، یا ڈرا یا دھمکا کر رائے عامّہ کو متأثّر کرنے کی کوشش بھی کرتا تھا (البلاذُری: انساب، ج ۴/ ۲: ۱۰۱، ۱۱۶-۱۱۷؛ Pedersen، در *Mélanges Goldziher*، ۱: ۲۳۲)۔

جب امیر اپنی ولایت یا صدر مقام چھوڑ کر باہر جاتا تو اپنی جگہ خلیفہ مقرّر کر دیتا تھا کہ اس کی نیابت کرے (الکندی، ص ۱۳، ۳۵، ۴۹، ۶۲، ۶۵؛ الطّبری، ۲: ۱۱۴۰)۔

امیر کو تنخواہ کے علاوہ انتظامی الاؤنس (عَمالہ) ملتے تھے۔ بعض امرا دولت فراہم کرنے کے دیگر ذرائع بھی تلاش کر لیتے تھے، مثلاً تجارت سے، مالیات میں اپنا حصّہ لگا کر، ان فصلوں پر ''سٹابازی'' سے جن پر محاصل عائد کیے جاتے تھے، نیز نذرانوں سے؛ چنانچہ بعض امرا بے اندازہ دولت جمع کر لیتے اور خلیفہ ان سے مواخذہ کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ متأخّر اموی خلفا کے عہد میں اس قسم کے محاسبے نے ماموریت کے اختتام پر عقوبت آمیز تحقیقات کی شکل کر لی۔

امرا مقرّر کرتے وقت خلفا متعلقہ ولایت کے عربوں کی رائے بھی ملحوظ رکھتے تھے، خصوصاً پُرآشوب زمانوں میں (البلاذری: فتوح، ص ۱۴۶؛ الجَہشیاری، ص ۵۷)۔ نیا خلیفہ عام طور پر نئے امرا مقرّر کرتا تھا، بالخصوص متأخّر اموی دور میں۔

عبّاسیوں نے انتظامی امور میں بنوامیّہ کی روایات پر عمل جاری رکھا، لیکن نئے رجحانات کے باعث ان میں بتدریج ترمیم ہوتی گئی۔ بنوعباس نے قبائلی امارت کی جگہ دفتری اقتدار کا نظام قائم کیا اور مرکزیت پر زور دیا۔

اس عہد میں امرا بسا اوقات عباسی خاندان ہی سے مقرّر کیے جاتے تھے، لیکن عموماً وہ دفتری نظام کے ارکان ہوتے تھے۔ بنوامیّہ کے زمانے میں امیر بالعموم عرب تھے۔ بنوعباس کے ہاں بہت سے ایرانی اور بعد ازاں ترک بھی امیر بننے لگے۔ اس عہد میں اصحاب البرید کا کام بہت اہم ہو گیا اور اب ان کے فرائض میں یہ بات بھی داخل کر دی گئی کہ امرا کے افعال اور ولایات کے حالات کے بارے میں باقاعدہ اطلاعات بھیجتے رہیں۔ قاضی بھی امیر کے اقتدار سے آزاد ہو گیا کیونکہ وہ براہ راست خلیفہ کی طرف سے مقرّر ہوتا۔ امیر کے عہدے کی میعاد عموماً مختصر ہوتی تھی۔

اس کے علاوہ ایک نیا عہدے دار بنام صاحب النّظر فی المظالم مقرّر کیا جانے لگا، جس کا کام سرکاری عہدے داروں اور خود امیرِ ولایت کی بے انصافیوں کے خلاف عوام کی شکایات سننا تھا۔

بنوعبّاس کے ابتدائی دَور میں اکثر امرا بدستور دیوانی اور مالی دونوں قسم کے انتظامات کے ذمّے دار رہے، لیکن جلد ہی یہ طریقہ رواج پا گیا کہ امیر کے ساتھ مالی انتظام کے لیے ایک علٰیحدہ عامل بھی مقرّر کر دیا جائے (الکِندی، ص ۱۸۵، ۱۹۲، ۲۱۳)۔

امیر کا کام زیادہ تر امن وامان کا قیام اور بروقت وصول محاصل ہوتا تھا۔ بعض اوقات امیر محاصل میں اضافہ اور انھیں منسوخ بھی کر دیتا تھا، یا لوگوں کو بقایا کی رقم معاف کر دیتا۔ مقامی بے اطمینانی کی تحقیق کرائی جاتی تھی، خصوصاً جب یہ فتنہ وفساد کا باعث بن جاتی تھی اور اس کے نتیجے میں امیر معزول بھی ہو سکتا تھا (الجَہشیاری، ص ۹۹-۱۰۰؛ الکِندی، ص ۱۹۲؛ الطّبری، ۳: ۱۶۷۰-۱۷۲۱)۔

بنوعبّاس کے دورِ اوّل کے خاتمے سے پہلے بعض نئی تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ المامون نے اپنے بھائی ابواسحٰق کو مصر کا امیر بنایا، لیکن وہ خود تو دارالخلافہ (بغداد) ہی میں رہا اور دو نمائندے اپنی جگہ کام کرنے کے لیے بھیج دیے، یعنی ایک نمائندہ وصولِ خراج کے لیے اور دوسرا ''صلٰوۃ'' کے لیے۔ آلِ طولون کے برسر اقتدار آنے

تک مصر میں اس قسم کے غیر حاضر امرا کا سلسلہ قائم رہا (الکِندی، ص ۱۵۸ ببعد).

اس سلسلے میں ایک اَور اہم تغیّر یہ تھا کہ مختلف ولایتوں میں ایسے بااختیار امرا نظر آنے لگے جنھیں مقرّر تو خلیفہ کرتا تھا، لیکن خراج کی ایک معیّنہ رقم ادا کرنے کے عوض انھیں کلّی اختیارات مل جاتے تھے۔ ایسے امرا نے اپنی اپنی ولایتوں میں موروثی خانوادے قائم کر لیے اور خلیفہ سے ان کے تعلقات محض اس حد تک رہ گئے کہ وہ (خلیفہ سے) ''عہد'' (تقرر کا پروانہ) حاصل کر لیا کریں، خطبے میں اس کا نام پڑھوائیں اور سکّہ اس کے نام سے مضروب ہوتا رہے۔ تونس کے بنوغلب اور خراسان کے بنوطاہر اسی قسم کے حکمران خاندان تھے۔ بعض دیگر امرا خلیفہ کے لوازمِ شاہی میں بھی شریک ہو گئے، یعنی انھوں نے خطبے میں اور طلائی سکّوں پر خلیفہ کے نام کے ساتھ اپنے ناموں کا اضافہ کر لیا۔ ایسے امرا کی مثالیں بنوطُولُون، بنواِخْشِید، آلِ سامان اور آلِ حَمدان تھے.

پھر ہم ایسے امرا کا ظہور بھی دیکھتے ہیں جو اپنے علاقے اپنی طاقت سے فتح کرتے، پھر اپنے اقتدار کو قانونی حیثیت دینے کی غرض سے خلیفہ کا ''عہد'' (پروانۂ تقرُّر) حاصل کر لیتے تھے؛ چنانچہ صفّاری اور غزنوی ایسے ہی امرا تھے، جو عملاً آزاد اَور مطلق العنان تھے۔ بُویہی امرا، جو بزورِ شمشیر امیر بنے تھے ایک قدم اَور آگے بڑھ گئے۔ انھوں نے بغداد فتح کر لیا اور خلیفہ کے سارے اختیارات سلب کر کے اسے اپنا وظیفہ خوار بنا لیا، وزیر خود مقرّر کرنے لگے اور خلیفہ کی جانشینی کے معاملے میں بھی دخیل ہو گئے۔ امرائے آلِ بویہ کو بنوعباس کی بساط خلافت الٹ دینے سے صرف اس حقیقت نے باز رکھا کہ عام لوگ اس وقت بھی خلیفہ ہی کو پورے سیاسی اقتدار کا منبع و سرچشمہ سمجھتے تھے اور اسی لیے وہ مجبوراً خلفاے بنوعباس سے اپنے تقرّر کی سند یا عہد حاصل کرتے رہے.

اندلس کے اموی حکمران امرا ہی کہلاتے رہے تا آنکہ عبدالرحمٰن الناصر نے اپنے خلیفہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ ان کے ہاں، نیز خلفاے بنوفاطمہ کے ہاں، ولایتوں کے حاکم ''امیر'' کے بجاے ''والی'' کہلاتے تھے.

الماوَردی (م ۴۲۲ھ/۱۰۳۱ء) نے ادارۂ امارت کے ارتقا کی پوری تفصیل دی ہے۔ اس نے پہلے کلّی اقتدار والے امرا کو محدود اختیارات رکھنے والے امرا سے ممیّز کیا ہے، بعدازاں امارت کے بزور قیام (امارت بالاستیلاء) پر بحث کی ہے اور بغاوت اور تقسیمِ ملک سے بچنے کی خاطر ایسی امارت کو اس شرط پر جائز قرار دیا ہے کہ عہدِ امارت میں امیر کو شریعت پر عمل کرنے کا پابند بنا دیا گیا ہو (دیکھیے Gibb، در *Isl. Cult.*، ۱۹۳۷ء).

اس کے برعکس چوتھی اور پانچویں صدی ہجری/دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی میں دفتری اقتدار کا پرانا نظم و نسق ختم ہو گیا اور اس کی جگہ فوجی حکومتیں قائم ہونے لگیں۔ یہ تغیُّر امیر کے رتبے اور منصب پر بھی اثرانداز ہوا؛ چنانچہ سلجوقیوں، ایوّبیوں اور مملوکوں کے عہد میں امیر کا لقب ہر درجے کے فوجی سرداروں (نیز خاندانِ سلاجقہ کے چھوٹے چھوٹے رئیسوں) کو دیا جانے لگا۔ ابن جَماعہ (م ۷۳۳ھ/۱۳۳۳ء) کے بیان میں اسی تغیّر کی جھلک پائی جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس کے زمانے میں اُن فوجی سرداروں کو امیر کہا جاتا تھا جنھیں اپنی فوج رکھنے کے لیے جاگیریں دی گئی تھیں اور یہ کہ ان کا اوّلین فریضہ عسکری خدمات بجالانا تھا (*Isl.*، ۳:۳۶۷).

مآخذ: قدیم عہد کے لیے بڑا ادبی ماخذ (۱) الطبری کی تاریخ ہے۔ مزید مواد دیگر مؤرّخین، مثلاً البلاذُری، ابن عبدالحکم، المَقْریزی اور القَلْقَشَنْدی میں مل سکتا ہے۔ آثارِ قدیمہ کے لیے بڑے ذرائع سکّے اور (بنوامیّہ کے زیرِ اقتدار مصر کے متعلّق) اوراق بردی ہیں۔ نیز دیکھیے اے۔ اے۔ دُوری: النَّظْمُ الاسلامیة اور وہ کتب جن کے حوالے متن میں دیے گئے ہیں [ہندوستان میں اُمرا کے لیے دیکھیے متعلقہ ادوار کی تاریخیں، خصوصاً آئینِ اکبری اور ماثر الاُمرا].

(A. A. DURI)

امیر آخور: فارسی میں میر آخور داروغۂ اصطبل (high equerry)؛* ایشیائی سلاطین کے دربار کے بلندترین عہدے داروں میں سے ایک۔ مملوکوں کے عہد میں امیر آخور شاہی اصطبلوں کا نگران ہوا کرتا تھا۔ منصب کے اعتبار سے وہ عام طور پر ایک ہزاری امیر [=مُقَدَّمُ اَلْف، صبح الاَعْشٰی، ۴:۱۸] ہوتا تھا اور اس کے ماتحت ایسے تین امیر ہوتے تھے جن میں سے ہر ایک چالیس [سوار] کا منصب رکھتا تھا [امراءُ العَشَراتِ؛ ''اور لشکر جو اس کے ماتحت ہوتا تھا اس کا شمار و حساب نہ تھا'' (صبح الاَعْشٰی، محلِ مذکور)]۔ چرکسی ممالیک کے عہد میں میر آخور کو اعلیٰ امرا میں چوتھا مقام حاصل تھا۔ [برنی نے سلاطینِ ہند (بلبن تا فیروز تغلق) کے امرا کی فہرستیں ہر عہد کے شروع میں دی ہیں۔ اُن میں ہر عہد کے ''آخُر بک'' کا نام بھی درج ہے، بعض بادشاہوں کے عہد میں آخُر بک میمنہ و میسرہ کے نام الگ الگ دیے ہیں۔] قب (۱) A. N. Poliak: *Feudalism in Egypt., Syria*, etc، لنڈن ۱۹۳۹ء، ص ۳۰؛ (۲) D. Ayalon: *Studies on the Structure of the Mamluk Army*، در *BSOAS*، ۱۹۵۴ء، ص ۶۳، ۶۸؛ (۳) اشتیاق حسین قریشی: *The Administration of the Sultanate of Delhi*، لاہور ۱۹۴۲ء، ص ۶۸؛ (۴) ابن حَسَن: *Central Structure of the Moghal Empire*، مع کتابیات].

(D. AYALON)

امیر الامراء: امیرِ اعلیٰ، فوج کا سالارِ اعظم۔ جیسا کہ اس نام سے ظاہر ہے* ابتدا میں یہ عہدہ محض فوجی قیادت سے مخصوص تھا، لیکن یہ فوجی قائدین روز بروز با اقتدار ہوتے چلے گئے اور خواجہ سرا مُونس جسے سب سے پہلے یہ لقب ملا تھا، بہت جلد حقیقی حکمران بن گیا کیونکہ ۲۹۶ھ/۹۰۸ء میں جب عبداللہ ابن المعتز کے طرف داروں نے سازش کی تو کمزور اور نااہل خلیفہ المقتدر کو بچانے والا یہی تھا۔ ۳۳۴ھ/نومبر ۹۳۶ء میں واسط کے والی محمد بن رائق کو امیر الامراء مقرّر کرنے

کے بعد خلیفہ الرّاضی کی بے بسی یہاں تک بڑھ گئی کہ اس کے لیے تمام دیوانی اختیارات محمد بن رائق کو سونپ دینے کے سوا کوئی چارہ نہ رہا۔ یہی نہیں، خلیفہ کے ساتھ اس کا نام بھی خطبوں میں لیا جانے لگا۔ اس طرح یہ امرا حقیقی حکمران بنتے چلے گئے اور خلفا اپنے سابقہ اقتدار کا محض سایہ بن کر رہ گئے۔

ممالیک کے متعلّق مآخذ میں اس لقب کا ذکر شاذ و نادر ہی ملتا ہے۔ ایک ماخذ میں ہے کہ یہ لقب بیگلر بیگی کے مترادف تھا جو ''اتا بک العسا کر'' کو دیا جاتا تھا، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے امرا کو بھی یہ لقب دے دیا جاتا تھا۔ دیکھیے D. Ayalon در *BSOAS*، ۱۹۵۴ء، ص ۵۹۔

آلِ عثمان کے عہد میں ''امیر الامراء'' اور اس کے ہم معنی ''میرِ میران'' بیگلر بیگی [رک بآں] کے رائج العام مرادفات میں سے تھے۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، ۸: ۱۰ ببعد؛ Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۲: ۵۴۳ ببعد؛ (۳) Müller: *Der Islam im Morgen-und Abendland*، ۱: ۵۳۲ ببعد؛ (۴) Muir: *The Caliphate , its rise , decline and fall*، طبع سوم، ص ۵۶۸؛ (۵) Defrémery: *Mémoire relatif aux Emirs al Oméra*۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

✱⊗ **امیر الحاجّ**: حج کی غرض سے مکّۂ معظّمہ جانے والے لوگوں کے قافلے کا سردار۔ رسول کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے حضرت ابوبکرؓ کو ۹ھ/ ۶۳۰ء میں امیر الحاجّ نامزد فرمایا تھا کہ مناسک حج پورے کرائیں اور اعلان کر دیں کہ آئندہ کوئی مشرک خانۂ کعبہ میں داخل نہ ہو سکے گا۔ ۱۰ھ/ ۶۳۱ء میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے بنفسِ نفیس امارتِ حج کے فرائض انجام دیے۔ اس کے بعد یہ فریضہ براہِ راست خلفا سے متعلّق ہو گیا جو یا تو خود یہ فرض انجام دیتے یا کسی عہدے دار کو اپنا قائم مقام نامزد کر دیتے (مثلاً والیِ مکّہ یا والیِ مدینہ یا کسی اَور بڑے عامل کو)۔ جب منصب خلافت متنازع فیہ ہوتا تو متخاصم مدّعیوں کی طرف سے کئی کئی امرا حاجّ اپنی اپنی جماعت کی امارت کے لیے حرمین میں وارد ہو جاتے (مثلاً ۶۸ھ/ ۶۸۸ء میں چار امیر حاجّ تھے، جن میں سے ایک عبداللہ بن الزّبیرؓ تھے)۔ مناسکِ حج کے سلسلے میں امیر الحاج کو بے حد قدر و منزلت کی نظروں سے دیکھا جاتا تھا کیونکہ حاجیوں کے عظیم الشان اجتماع (حجّ بالنّاس) کی قیادت اسی کو حاصل ہوتی تھی۔ جب یہ امیر دربار خلافت سے نامزد ہو کر آتا تو منصب کی اہمیت نمایاں کرنے کے لیے اسے کسی خاص قافلے کا سردار کہا جاتا، مثلاً امیر الحاجّ العراقی۔ ۶۶۰ھ/ ۱۲۶۲ء کے بعد قاہرہ کی برائے نام خلافتِ بنوعباس کے زمانے میں اس منصب کی حیثیت غیر مذہبی سی ہو گئی اور مملوک سلاطین کی طرف سے نامزدگیاں ہونے لگیں۔ امیر الحاجّ المصری جو عام طور پر یک ہزاری منصب دار ہوتا تھا اور جس کا تقرر ہر سال ہوتا تھا، حرمین میں متقدم سمجھا جاتا تھا۔ امیر الحاجّ کا لقب بعض اوقات دوسرے (مثلاً دمشق یا عراق سے آنے والے) قافلہ سالاروں کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا۔ ان میں سے ہر ایک کو اپنے اپنے حاجیوں پر پورا اقتدار حاصل ہوتا (فراہمیِ رسد کی تنظیم، انتظاماتِ سفر، سوداگروں، بیماروں اور مسکینوں کی حفاظت، فرائضِ شُرط، حدودِ قرآنی کا اجرا وغیرہ امور اس کے اختیارات میں شامل تھے)۔ فرائض کی انجام دہی کے لیے اس کے پاس ایک مخصوص عملہ ہوتا تھا اور بدوؤں کے حملے سے بچنے کے لیے وہ تمام ضروری اقدامات کرتا تھا۔ قاہرہ کے مملوک سلاطین اپنے امیرِ الحاجّ کو حجاز پر بتدریج اپنا اقتدار جمانے کے لیے بھی استعمال کرتے تھے۔ محمل [رک بآں] اس حکمت عملی کا ایک مظہر تھا۔ امیرِ حاجّ سے متعلّق یہ کام بھی تھا کہ وہ تحائف اور نقد رقوم (صُرّۃ) تقسیم کرے۔ سنہ ۹۲۳ھ/ ۱۵۱۷ء کے بعد سلاطین آلِ عثمان نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا، لیکن ان کے امرائے حاجّ (قاہرہ، دمشق اور تھوڑے عرصے کے لیے یمن کی طرف سے) کئی کئی سال کے لیے مامور ہو جاتے اور اپنی سبکدوشی تک برابر یہ فرض انجام دیتے رہتے۔ عثمانی ترکوں کے ماتحت مصر میں اٹھارھویں صدی کے اختتام تک یہ عہدہ ایک بڑے ''بے'' (یعنی امیر) کے سپرد رہا۔ امیر الحاج کو فرائض کی بجا آوری کے لیے بھاری مصارف کی ضرورت ہوتی تھی، جن کا بیشتر حصّہ سلاطین برداشت کرتے تھے، لیکن چونکہ انھیں بہت سے تحائف وصول ہو جاتے تھے اور راستے میں لاوارث مرجانے والوں کا مال و اسباب بھی قانونی طور پر انھیں کو منتقل ہو جاتا تھا، نیز وہ اپنے طور پر کچھ نہ کچھ تجارت بھی کر لیتے تھے، اس لیے یہ عہدے دار معقول نفع حاصل کر سکتے تھے، اس منصب پر تقرّر بہت بڑا اعزاز سمجھا جاتا تھا۔ عبدالعزیز ابن سعود نے ۱۹۲۴-۱۹۲۵ء سے حجاز کی حکومت سنبھالی تو یہ سلسلۂ بدستور جاری رکھا، تا آنکہ ۱۹۲۷ء میں مصری محمل کی وجہ سے عین حج کے موقع پر ایک نہایت ناخوشگوار ہنگامہ بپا ہو گیا جسے ابن سعود نے حسن تدبیر سے فرو تو کر دیا لیکن اس کے بعد مصر کی طرف سے محمل کی آمد کا سلسلہ منقطع ہو گیا حالانکہ محمل کے ساتھ حرم پاک کے لیے غلاف اور اہلِ حرم کے لیے جو وظائف آتے تھے ان کا تعلق حکومت مصر سے نہیں اوقاف حرم سے تھا جو مصر میں تھے۔ ابن سعود نے خود مکّۂ مکرّمہ میں غلاف کی تیاری کا انتظام کر لیا اور امیر الحاج کی پہلی حیثیت باقی نہ رہی۔ ۱۹۵۴ء میں مصر نے امیر الحاج کا لقب منسوخ کر کے نیا لقب ''رئیس بعثۃ الحج'' (وفد حج کا سردار) کر دیا۔

مآخذ: J. Jomier: *Le Maḥmal et la caravane égypti-enne des pélerins de la Mecque*، قاہرہ ۱۹۵۳ء اور حوالے جو وہاں مندرج ہیں۔

(J. JOMIER و ادارہ)

امیر حمزہ[ؓ]: رک بہ حمزہ بن عبدالمطلب۔ ✱

امیر خان، نواب: (۱۱۸۱ھ/ ۱۷۶۸ء تا ۲۵ جمادی الاخری ۱۲۵۰ھ/ ⊗ ۲۹ اکتوبر ۱۸۳۴ء) امیر الدولہ امیر الملک شمشیر جنگ، بانیِ ریاست ٹونک (راجپوتانہ، بھارت) ابن حیات خان بن طالب خان عرف طالع خان بن کالے خان، قوم

سالار زئی، وطن جُوَڑ (بونیر، سوات، پاکستان)۔ طالع خان علی محمد خان روہیلہ اور دوندے خاں کے رفیقوں میں سے تھا۔ اس کے بیٹے حیات خان نے سنبھل (ضلع مراد آباد) میں سکونت اختیار کر لی اور زمینداری کرانے لگا۔ امیر خان کی طبیعت میں اولوالعزمی اور بلند حوصلگی ابتدا ہی سے نمایاں تھی؛ اُسے زمینداری کی پُرسکون زندگی سے کوئی دل بستگی نہ تھی۔ اس نے والد سے باہر جانے کی اجازت مانگی، نہ ملی تو چند رفیقوں کے ساتھ بلا اجازت نکل گیا، مگر کسی مہم میں کامیابی نہ ہوئی۔ نیک طبعی سے سمجھ لیا کہ والدین کی مرضی کے بغیر قدم باہر نکالنے کا نتیجہ اچھا نہیں ہوسکتا۔ پھر وطن پہنچا۔ کچھ عرصہ بعد اجازت لے کر نکلا اور گجرات و خاندیس کی طرف نکل گیا۔ رفتہ رفتہ رفیقوں کی تعداد بڑھتی گئی۔ جہاں کسی زمیندار یا والیِ ریاست کو ضرورت پیش آتی، کام لے لیتا اور معاوضہ دے دیتا۔ اس طرح امیر خان نے ایک جتھا فراہم کر لیا۔ پھر جسونت راؤ ہُلکر سے دوستی ہوگئی بلکہ دونوں پگڑیاں بدل کر بھائی بن گئے۔ عہد یہ ہوا کہ جو علاقہ فتح کریں گے حِصّہ برابر بانٹ لیں گے۔ جب انگریزوں نے مرہٹوں سے جنگ شروع کی تو ہُلکر اور امیر خان دونوں کو پہلے پٹیالے پھر پنجاب کی طرف ہٹنا پڑا۔ امیر خان چاہتا تھا کہ شاہِ کابل یا اپنی برادری سے لشکر کثیر فراہم کر کے انگریزوں کا مقابلہ کرے، لیکن ہُلکر ریاست کا طلب گار تھا؛ چنانچہ اس نے انگریزوں سے ساز باز کر کے ریاست اندور لے لی اور اس پر امیر خان کی مہر بھی ثبت کرادی۔ امیر خان مزید دس بارہ سال وسطِ ہند آزادانہ پھرتا رہا اور جے پور، جودھ پور اور میواڑ کے جھگڑوں سے اسے فراغت نہ ملی۔ یہی دَور ہے جس میں حضرت سیّد احمد بریلویؒ اس کے پاس پہنچے اور اسے اہم قومی مقاصد کے لیے جانبازی پر آمادہ کرنے کے لیے کوشاں رہے۔ وہ بہت بڑی قوّت کا مالک بن گیا تھا۔ ایک وقت میں اس کے پاس بیس ہزار سوار، آٹھ ہزار پیادے اور دو سو توپیں تھیں، مگر انگریزی حکومت نے اس کے بعض رفیقوں کو لالچ دے کر توڑ لیا اور ایسی صورت پیدا کر دی کہ انگریزوں کے ساتھ ویسا ہی معاہدہ کرنے کے سوا چارہ نہ رہا جیسے معاہدے دوسری دیسی ریاستیں پہلے کر چکی تھیں۔ یوں ۱۸۱۷ء میں ریاست ٹونک کی بنیاد پڑی۔ نواب امیر خان نے سترہ سال کی حکمرانی کے بعد ٹونک ہی میں وفات پائی۔ قمری سنین کے مطابق انہتّر سال کی عمر تھی۔

مآخذ: (۱) بساون لال: سوانح امیر الدولہ محمد امیر خان، فارسی (انگریزی ترجمہ Henry Thoby Prinsep: *The Memoirs of a Pathan*، مطبوعۂ ۱۸۳۲ء)؛ (۲) John Malcolm: *A Memoir of Central India*، لنڈن ۱۸۳۲ء؛ (۳) Prinsep: *A History of the Political and Military Transactions during the Administration of the Marquess of Hastings*، ۱۸۲۳ء؛ (۴) Aitchison: *Treaties, Engagments and Sanads*، ج ۲، ۱۹۰۹ء؛ (۵) تواریخ محمد آباد؛ (۶) حکیم سیّد محمد اصغر علی آبرو: حدیقۂ راجستان ٹونک، مطبوعۂ ستارۂ ہند، آگرہ؛ (۷) اکبر شاہ خان نجیب آبادی: نواب محمد امیر خان۔

(غلام رسول مہر)

امیرِ داد: یعنی امیرِ انصاف۔ عہدِ سلاجقہ میں امیر داد وزیرِ عدل ہوتا تھا، ✱⊗ خصوصًا ایشیائے کوچک میں؛ دوسرے امرا کو یہ نام مستقل لقب کے طور پر حاصل تھا (دیکھیے ابن الاثیر، اشاریہ، بذیلِ مادّہ)۔

[سلاطین ہند کے امرا کی فہرست میں اس حاکم کو بظاہر داد بک کہا گیا ہے، دیکھیے برنی: تاریخ فیروز شاہی۔ عہد اکبری کے امیرِ داد اور امیرِ عدل کے لیے دیکھیے آئین اکبری، طبع Blochmann، ص ۵ س ۱۳ و ۲۲، ص ۱۹۸ س ۱۰ و ترجمۂ بلوخمن، ص VII F، و ۲۶۸۔ امیر داد کے فرائض کے متعلّق دیکھیے اشتیاق حسین قریشی: *The Administration of the sultanate of Delhi*، لاہور ۱۹۴۲ء، ص ۱۵۳ اور دیگر مواضع، بہ امداد اشاریہ]۔

امیرِ سِلَاح: اسلحہ کا حاکم اعلیٰ۔ ممالیک کی سلطنت میں وہ اسلحہ برداروں ✱ (سِلاح دار یہ) کا نگران اور 'سِلاح خانے' کا مہتمم ہوتا تھا اور اس کا کام یہ تھا کہ مراسم عامّہ میں وہ بادشاہ کا اسلحہ اُٹھائے، نیز جنگ اور دوسرے مواقع پر انھیں سلطان تک پہنچائے۔ ممالیک کے ابتدائی عہد میں امیرِ سِلاح کا عہدہ بہت اعلیٰ نہیں سمجھا جاتا تھا (دیکھیے امیرِ مجلِس)، البتہ جب کسی مملوکوں کا دَور آیا تو مملکت کے بلند ترین امرا میں امیرِ سِلاح کا درجہ دوسرا ہوگیا۔ دربارِ سلطانی میں امیرِ سِلاح کو رأس المَیسَرہ کی حیثیت سے بیٹھنے کا استحقاق تھا۔

مآخذ: (۱) L. A. Mayer: *Saracenic Heraldry*، بمددِ اشاریہ؛ (۲) D. Ayalon: در *BSOAS*، ۱۹۵۴ء، ص ۶۰، ۶۸، ۶۹۔

(D. AYALON)

امیر سلطان: السیّد شمس الدین محمد بن علی الحسینی البخاری (۱۳۶۸-۱۴۲۹ء)، ⊗ ایک ترک ولی اللہ، جو سلطان بایزید اوّل کے ابتدائی دَورِ حکومت میں بخارا سے ہجرت کر کے بروسہ آئے۔ لوگوں میں امیر سیّد اور زیادہ تر امیر سلطان کے نام سے معروف ہیں۔ ان کی اپنی فراہم کردہ معلومات پر مبنی مناقب ناموں کی رُو سے ان کا شمار سادات میں ہوتا ہے۔ ان کے والد سید علی، جو بخارا کے صوفیہ میں سے تھے، امیر کُلال کے نام سے معروف تھے۔ امیر سلطان بخارا میں پیدا ہوئے اور آغاز عمر ہی میں ان اطراف کی بڑی بڑی صوفی تحریکوں سے متأثر ہوئے، چنانچہ انھیں کُبرَوِیہ اور نوربخشی طریقوں سے منسوب بتایا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ سیّد محمد نوربخش کا ظہور امیر سلطان کے ورودِ بُروسہ سے بہت بعد میں ہوا، لہٰذا انھیں محض کبرویہ ذہبیہ طریقے سے منسوب سمجھنا زیادہ صحیح ہوگا۔

امیر سلطان حجِ مکّۂ مکرّمہ کے بعد ایک عرصے تک مدینۂ منوّرہ میں مجاور رہے، پھر ایک روحانی اشارت و رہبری کی بنا پر عراق سے ہوتے ہوئے اناطولیہ پہنچے۔ قرہ مان، حامد ایلی، کوتاہیہ اور اینہ گول کے راستے بُروسہ آئے، جہاں انھوں نے ایک غار یا صومعے میں ریاضت اور زہد و تقوی کی زندگی بسر کرنا شروع کی۔ انھیں

صوفیوں سے خاص لگاؤ تھا اور تھوڑے ہی عرصے میں انھوں نے بُروسہ کے آس پاس بڑی شہرت حاصل کر لی۔ اطراف و اکناف سے آ کر بہت بڑی تعداد میں ارادت مند ان کے گرد جمع ہو گئے اور بُروسہ کے علما و مشائخ سے انھوں نے تعلّقات استوار کر لیے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس زمانے میں انھوں نے مولانا شمس الدین الفناری سے صدر الدین قونوی کی مفتاح الغیب کا درس لیا۔ ان کی شادی سلطان بایزید اوّل کی بیٹی خوندی خاتون سے ہو گئی۔ اس شادی سے ایک لڑکا (امیر علی چلبی) اور دو لڑکیاں پیدا ہوئیں۔ یہ بھی پتا چلتا ہے کہ جب انقرہ کی جنگ کے بعد بُروسہ پر [امیر تیمور کا] قبضہ ہو گیا تو امیر سلطان اسیر ہو گئے اور انھیں تیمور کے سامنے پیش کیا گیا۔ امیر نے انھیں رہا کر دیا اور وہ بروسہ واپس چلے گئے۔ ہم عصر ترک سلاطین ان کا بہت احترام کرتے تھے۔ ان کی رسمِ شمشیر بندی امیر سلطان ہی ادا کرتے اور ان کے لیے دعاے خیر فرماتے۔ سلطان مراد ثانی کو اپنے چچا مصطفٰی چلبی (دوزمجہ مصطفٰی) سے جنگ پیش آئی تو امیر سلطان برابر سلطان مراد کی ہمت بندھاتے رہے اور جب سلطان مراد نے ۱۴۲۲ء میں استانبول کا محاصرہ کیا تو امیر سلطان سینکڑوں درویشوں کے ہمراہ اس کے ساتھ شریک رہے (اس محاصرے کی تاریخ لکھنے والے بوزنطی مؤرّخ Joannis Cananos نے امیر سلطان کے بارے میں بہت کچھ تحریر کیا ہے اور ان کے نام امیر سیّد بخاری کی تحریف کر کے انھیں Μηοζαίτης Βεχαο کہا ہے)۔ امیر سلطان کی تاریخ وفات کے متعلّق جو مختلف روایتیں ہیں ان میں ۸۳۳ھ/ ۱۴۲۹ء کی تاریخ سب سے زیادہ قابل قبول معلوم ہوتی ہے، کیونکہ 'انتقال امیر' کی ترکیب اسی سال پر شاہد ہے۔ اگر اس روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ ان کی عمر انتقال کے وقت تریسٹھ سال کی تھی تو ان کی تاریخ ولادت لازمًا ۷۷۰ھ/ ۱۳۶۸-۱۳۶۹ء ماننا پڑتی ہے۔

امیر سلطان کے مریدوں میں سے حسن خواجہ (مُزیِل الشُّکوک کے مصنّف؛ اس کتاب میں امیر سلطان کے متعلّق معلومات درج ہیں) ان کے خلیفہ ہوے اور اٹھارھویں صدی کے اواخر تک اس سلسلے کا آئین ''اصولِ امیر'' پر مبنی رہا، لیکن جب سلامی افندی شیخ طریقت ہوے تو جلوتی اصول، اور انیسویں صدی کی ابتدا سے نقشبندی اصول اختیار کر لیے گئے۔ ۱۳۳۲ھ/ ۱۹۱۴ء تک پچیس افراد ان کی درگاہ میں خلیفہ ہوے۔

امیر سلطان، جن کے بارے میں ہمیں علم ہے کہ بخارا سے روم ایلی کی طرف ہجرت کرنے کے بعد سے ترکی فتوحات میں برابر حِصّہ لیتے رہے، اپنے مریدوں کو بھی جہاد کی تشویق و تلقین کیا کرتے تھے، بلکہ لوگوں کا عقیدہ تھا کہ وفات کے بعد بھی وہ سرحد پر لڑنے والے غازیوں کی ہمّت بڑھاتے اور نازک و دشوار موقعوں پر ان کی مدد کو فورًا پہنچ جاتے تھے۔ ان کی وہ کرامتیں جن کا مناقب کی کتابوں میں لمبا چوڑا ذکر موجود ہے اس امر کا خاصا ثبوت ہیں کہ انھوں نے لوگوں کے وجدان میں کتنے گہرے اثرات چھوڑے۔

کہا جاتا ہے کہ امیر سلطان شعر بھی کہتے تھے۔ ان کی درگاہ میں ایک نظم موجود ہے، جسے ان کا کلام سمجھا جاتا ہے، یعنی ''گرچہ عاشقلرہ صلاد نیلدی'' سے شروع ہونے والی الٰہی (مناجات)؛ لیکن یہ نظم یقینًا ان کے بعد کے زمانے میں لکھی گئی ہوگی۔

بُروسہ کے شمالی حصّے میں ایک محلّہ، جو خاصے بڑے رقبے پر پھیلا ہوا ہے، امیر سلطان کے نام سے مشہور ہے، اس لیے کہ وہاں ان کی بڑی مسجد، مقبرہ اور ان سے منسوب متعدد عمارتیں واقع ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ امیر سلطان نامی محلّے میں ان عمارتوں کے علاوہ چندرلی خلیل پاشا نے ایک مسافر خانہ اور جزری قاسم پاشا نے ایک مدرسہ اور حمّام بنوایا تھا۔ یہاں ایک درگاہ بھی موجود تھی، جس سے بیش بہا اوقاف ملحق تھے۔ اس کے نزدیک جو قبرستان ہے اس میں بعض اہم اشخاص مدفون ہیں۔ امیر سلطان کو بُروسہ کی تاریخ میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ان کی یادگاریں شہر کے مختلف اطراف و اکناف میں ملتی ہیں۔ ہر شخص ان کی تُربت و مسجد کی زیارت کرتا ہے اور انھیں ایک مستجاب الدّعوات مقام تصوّر کرتا ہے۔

مآخذ: امیر سلطان کی زندگی کے حالات اور کرامات کے ذکر میں جو متعدّد مناقب نامے لکھے گئے ہیں ان میں سے حسبِ ذیل قابلِ ذکر ہیں: (۱) یحیٰی: مَنَاقِب الجَوَاھِر (بایزید انقلاب کتب خانہ، مخطوطات محمد جودت بے، شمارہ ۲۳۸)؛ (۲) شوقی: مِنَاقِبِ اِمِیر سُلطان (یونیورسٹی کتب خانہ، شمارہ ۲۴۱۲)؛ (۳): حُسامی: زُبدَۃُ المَنَاقِب (یونیورسٹی کتب خانہ، شمارہ ۲۳۰۷)؛ (۴) نعمت اللہ: مِنَاقِب اِمِیر سُلطان (بایزید عمومی کتب خانہ، شمارہ ۳۸۳۲)؛ (۵) سِنائی: مِنَاقِبِ اِمِیر سُلطان (کشف نامہ)، استانبول ۱۲۸۹ھ۔ چونکہ تاریخ و تراجم کی کتابوں نیز سیاحت ناموں اور مختلف قسم کی دیگر تصانیف میں سے سب کا ذکر یہاں ممکن نہیں، لہٰذا صرف حسبِ ذیل اہم تصانیف کے بیان پر اکتفا کیا جاتا ہے: (۶) بِہِشتی: تاریخ آلِ عثمان (برٹش میوزیم، شمارہ ۸۶۹، ۷، عہد سُلطان مُرادثانی)؛ (۷) خوجہ سَعدالدّین اِفندی: تاج التَواریخ (استانبول ۱۲۷۹ھ)، ۱: ۱۴۵، ۱۸۸ببعد، ۱۹۵ببعد؛ (۸) عالی: کُنْہُ الاَخْبار (استانبول)، ۵: ۸۳، ۱۹۵ببعد؛ (۹) Le Beau: *Histoire du Bas-Empire* (پیرس ۱۸۳۶ء)، ۲۱: ۱۰۴ببعد؛ (۱۰) J. v. Hammer: *Histoire de l' Empire Ottoman* (پیرس ۱۸۳۵ء)، ۱: ۳۲۱ببعد، ۲: ۱۰۶، ۲۳۸ببعد، ۴۸۴ (ان دونوں نے محاصرۂ استانبول میں امیر سلطان کی شرکت کے بارے میں معلومات بوزنطی مؤرّخ Joannis Cananos سے لی ہیں)؛ (۱۱) قویونلو اوغلو ممدوح تورغد: ازْنیق و بروسہ تاریخی؛ (۱۲) بَلدِیرزادہ سَلِیمُسی محمد اِفندی: روضۃ الاولیاء (یونیورسٹی کتب خانہ، شمارہ ۲۵۵۶)؛ (۱۳) طاش کوپروزادہ: شَقَائق النُّعْمَانِیَۃ (ترکی ترجمہ، استانبول ۱۲۶۹ھ)، ص ۶۷ببعد، ۱۳۲؛ (۱۴) نوعی زادہ عطائی: ذَیل الشَّقائق (استانبول ۱۲۶۹ھ)، ص ۶۱ ببعد؛ (۱۵) بُورسہ لی بلیغ: گلدستۂ رِیاض عرفان (خداوندگار ۱۳۰۲ھ)، ص ۶۹ ببعد؛ (۱۶) عَزِّی زادہ عبداللطیف: خُلاصَۃُ الوَفَیات برُوسہ (یونیورسٹی کتب خانہ، شمارہ ۲۲۴)؛ (۱۷) محمد شمس الدین: یادگارِ شِمْسی (بروسہ ۱۳۳۲ھ)، ص ۳ ببعد؛ (۱۸) اولیا چلبی: سِیاحَت نامِہ (استانبول ۱۳۱۴ھ)، ۲: ۱۲، ۴۷ ببعد؛ (۱۹) B. Poujoulat: *Voyages dans l' Asie Mineure* ...... (پیرس ۱۸۴۰ء)، ۱: ۱۶۵ببعد؛ (۲۰) لامعی: شہر اِنگیز بروسہ (خداوندگار ۱۲۸۸ھ)، ص ۱۱ببعد؛ (۲۱) کوپرولوزادہ محمد فؤاد: ترک اِدبیاتنْدَہ اِیلک مُتَصَوِّفْلَر (استانبول ۱۹۱۸ء)، ص ۲۹۶؛ (۲۲) وہی مصنّف: اَنَادُولودَہ اِسلامیتِ

(ادبیات فاکولتہ سی مجموعۂ، سال ۲، شمارہ ۴-۶، بالخصوص ص ۱۷۴ ببعد؛ (۲۳) سعد الدین نُزہت اِرگون: ترک شَاعِرلِری، ۳: ۱۲۴۹ ببعد؛ (۲۴) محمد قَپْلان: اِمیر سلطان (ادبیات فاکولتہ سی، مقالہ، ۱۹۳۸-۱۹۳۹ء).

(محمد جاوید بُیسُون [ترجمہ از آ، ت])

امیر علی: سیّد (۱۸۴۹-۱۹۲۸ء)، ہندوستانی قانون دان اور مُصنّف، ایک شیعہ خاندان [سادات] سے تھا، جو خراسان سے نادر شاہ کے ساتھ آیا اور ہندوستان میں سکونت پذیر ہو گیا۔ اس خاندان کے افراد یکے بعد دیگرے مغلوں، اودھ کے درباروں اور آخر کار ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت میں منسلک رہے۔ امیر علی نے مُحسنیّہ (ہُگلی) کالج میں، جو کلکتّے کے نزدیک تھا، تعلیم حاصل کی۔ یہاں اُنھوں نے نہ صرف عربی زبان سیکھی بلکہ انگریزی کے ادب سے بھی پوری واقفیت حاصل کی۔ مزید براں قانون کا مطالعہ کیا (دیکھیے اُن کی سرگزشت، در *IC*، ۱۹۳۱-۱۹۳۲ء)۔ ۱۸۶۹ء سے ۱۸۷۳ء تک وہ انگلستان میں رہے اور ۱۸۷۳ء میں بیرسٹری کی سند حاصل کی۔ ۱۹۰۴ء میں بنگال ہائی کورٹ سے سبکدوش ہونے کے بعد انھوں نے اپنی انگریز بیوی (معروف بہ Isabelle Ida Konstorm) کے ساتھ انگلستان میں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ ان کی سرگرمیاں متعدد میدانوں میں نمایاں تھیں، مثلاً قانون اسلامی کے پروفیسر کی حیثیت میں، وکالت میں، عدالت میں، خدمتِ خلق میں، حکومت کے نظم و نسق میں، سیاست میں اور مصنّف کی حیثیت میں۔ اُن کی بعض تصانیف اس اسلامی قانون کے سِلسِلے میں جو انگریزوں کے عہد میں مدوّن ہوا (Anglo-Mohammedan Law) مستند تصوّر کی جاتی تھیں۔ ۱۸۸۳ء میں وہ وائسرائے کی کونسل کے تین ہندوستانی ممبروں میں سے واحِد مسلم ممبر تھے اور ۱۹۰۹ء میں لنڈن کی پریوی کونسل (Privy Council) کی قانونی کمیٹی کے پہلے ہندوستانی رکن مقرّر ہوے۔ خدمت خلق کے سلسلے میں انھوں نے علی پور (کلکتہ) میں نو عمر لڑکوں کے لیے ایک دارالاصلاح (Juvenile reformatory) قائم کیا اور لنڈن میں وہ برطانوی ہلال احمر سوسائٹی کے سرکردہ بانیوں میں سے تھے.

سیاسی محاذ پر انھوں نے ۱۸۷۷ء میں نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن کی بنیاد رکھی، جس نے جلد ہی مدراس سے کراچی تک ایک قومی تنظیم کی صورت اختیار کر لی، جس کی چونتیس شاخیں تھیں۔ اس کا اوّلین مقصد ہندوستانی قومیتوں اور مذاہب میں بھائی چارے اور ہمدردانہ جذبات کا پیدا کرنا تھا؛ نیز مسلمانوں کے مفاد کی حفاظت اور ان کی سیاسی تربیت بھی اس کا نصب العین تھا (*Memoirs*، ۱۹۳۲ء، ص ۱۰)۔ مسلمانوں میں جو سیاسی شعور اُن دنوں میں پیدا ہو رہا تھا اس کا امیر علی کو پورا پورا احساس تھا۔ انھوں نے اس کا اظہار کیا اور اسے ترقی دی۔ انگلستان پہنچنے کے بعد وہ لنڈن میں مسلم لیگ کی ایک شاخ کھولنے میں ممد و معاون ہوے (تقریر، در *IC*، ۱۹۳۲ء، ص ۳۳۵ ببعد)، لیکن ۱۹۱۲ء میں جب ہوم رول کے مسئلے پر مسلم لیگ، انڈین نیشنل کانگرس سے متفق ہو گئی تو وہ مستعفی ہو گئے۔ ہندوستان کے لیے سیاسی اصلاحات کی تجاویز کے سلسلے میں امیر علی اس گفت و شنید میں شریک تھے جو لنڈن میں ہوئی۔ پہلی عالمی جنگ کے بعد انھیں لنڈن میں تحریک خلافت کے قائد کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔ اُن کے اور آغا خان کے دستخط سے ایک چٹھی عصمت پاشا کو لکھی گئی تھی جو انقرہ میں حکومت کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی استانبول میں شائع ہو گئی، اس کی وجہ سے ترکیہ میں ان کے خلاف شدید جذبہ پیدا ہو گیا.

تاہم ان کا بنیادی کام ایک مصنّف کی حیثیت سے نمایاں ہوا۔ جب وہ لنڈن میں قانون کی تعلیم حاصل کر رہے تھے تو انھوں نے اسلام کے متعلّق مغربی نظریے کے جواب میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی سیرت اور رسالت پر ایک تحقیقی مقالہ لکھا جو ۱۸۷۳ء میں لنڈن سے شائع ہوا۔ یہی مقالہ ان کی اُس مفصّل تصنیف کی ابتدائی کڑی تھا جو آخر کار *The Spirit of Islam* کے عنوان سے منظر عام پر آئی اور جسے وہ اپنی زندگی میں کئی بار بہ ترمیم و اصلاح شائع کراتے رہے (۱۸۹۱ء، ۱۹۲۲ء؛ نیز ان کی وفات کے بعد ۱۹۵۳ء میں)۔ اسلام کے متعلّق ان کی یہ جدید طرز کی تصنیف بہت مقبول ہوئی اور مغربی ممالک میں اب تک اس کا اثر قائم ہے۔ ہندوستان کے باہر اسلامی دُنیا میں بھی اس کا اثر نمایاں ہے۔ ترکی زبان میں بھی اس کا ترجمہ ہو چکا ہے.

قانونی تصانیف سے قطع نظر ان کی دوسری اہم تصنیف *A Short History of the Saracens* ہے (لنڈن ۱۸۹۹ء؛ طبع دہم، بعد تصحیح، ۱۹۵۱ء)؛ [اس کتاب کا اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے]۔ اس تصنیف نے گزشتہ اسلامی تاریخ کے بارے میں بہت سے مغربی لوگوں اور مسلمانوں میں نیا انداز فکر پیدا کیا۔ اپنی ان دو کتابوں نیز دیگر مختصر تصانیف کے علاوہ انھوں نے ہندوستان بالخصوص انگلستان میں مضامین لکھنے کا سلسلہ برابر جاری رکھا (زیادہ تر رسالہ *The Nineteenth Century* میں)، جن کے ذریعے انھوں نے دنیا کے سامنے اسلام کی حقّانیت پیش کی۔ ان کی تاریخی اہمیت زیادہ تر اس بات میں مضمر ہے کہ انھوں نے اپنی تصانیف کے ذریعے یورپ میں اسلام کے متعلّق ایک سازگار فضا تیار کی، بلکہ مغرب زدہ مسلمانوں میں بھی اسلام کو بنظر استحسان دیکھنے کا جذبہ پیدا کر دیا.

مآخذ: ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر اس مضمون میں کیا گیا ہے: (۱) تصانیف امیر علی کی فہرست از W. C. Smith، در *Islamic Review*، لنڈن؛ (۲) *Eminent Mussulmans*، مدراس حدود ۱۹۲۲ء، ص ۱۴۵-۱۷۶؛ (۳) W. C. Smith: *Modern Islām in India*، طبع ثانی، لنڈن ۱۹۴۷ء، بمدد اشاریہ؛ (۴) H. A. R. Gibb: *Modern Trends in Islam*، شکاگو ۱۹۴۷ء، بمدد اشاریہ.

(W. CANTWELL SMITH)

امیر غَنِیّہ: رَکّ بہ میر غانِیَّہ.

الامیر الکبیر: (بڑا امیر)، یہ لقب مملوکوں کی سلطنت میں ان سب لوگوں

کو مرحمت کیا جاتا تھا جو قدامتِ خدمت اور بزرگی میں دوسروں پر فوقیت رکھتے تھے؛ لہٰذا [اس زمانے میں] امرا کی ایک ایسی جماعت موجود تھی، جس کا ہر فرد ''الامیر الکبیر'' کہلاتا تھا۔ شَیخُون العُمَری (۷۵۲ھ/ ۱۳۵۲ء) کے زمانے میں یہ لقب اس سلطنت کے اتابک العساکر، یعنی سالارِ اعظم کے لیے مخصوص ہو گیا۔ اس وقت سے سپہ سالاروں کے لیے ان کے عہدے کے دیگر القاب کے علاوہ یہ لقب بکثرت استعمال ہونے لگا۔

مآخذ: (۱) M. van Berchem: در CIA، *L' Egypte*، ص ۲۷۶، ۲۹۰، ۴۵۲، ۵۹۳؛ (۲) المَقریزی: *Histoire des Sultans Mamlouks*، ترجمہ Quatremère، ۱: ۳؛ (۳) Poliak اور Ayalon، جن کے حوالے مادّۂ امیر آخور میں مذکور ہیں۔

(D. AYALON)

⊗ **امیر کرُوڑ جہان پہلوان سُوری:** پشتو زبان کا قدیم ترین شاعر جس کے بارے میں ہمیں معلومات حاصل ہو سکی ہیں امیر کروڑ بن پُولاد سُوری ہے۔ سُور غور کے مشہور قبائل میں سے ایک قبیلہ تھا (دیکھیے مادّۂ سُور و افغانستان)۔ زمانۂ قبل از اسلام سے اس قبیلے کا ایک خاندان (شَنسَب بن خَرنَک کا خاندان) حکمران چلا آ رہا تھا۔ سُوری قبیلے کے بچے کھچے کنبے اب بھی غُور، بادغیس اور ہرات میں موجود ہیں اور زُوری کہلاتے ہیں (دیکھیے مادّۂ افغانستان، تحت عنوان غوری)۔

امیر کروڑ سوری جہان پہلوان کے پشتو اشعار پٹہ خزانہ کے مؤلّف نے شیخ کَٹہ متی زئی کی کتاب لَرغُونی پُشتانہ سے نقل کیے ہیں اور خود شیخ کٹہ نے یہ اشعار محمد بن علی البُستی کی کتاب تاریخ سُوری سے لیے تھے۔ اس کتاب میں امیر کروڑ کے جو حالات دَرج ہیں، ان کا ترجمہ یہ ہے:

امیر کروڑ ولد امیر پُولاد ۱۳۹ھ میں غور کے شہر مَندیش کا امیر تھا اور اس کا لقب ''جہان پہلوان'' تھا۔ اس نے غُور کے تمام قلعے مثلاً خَیسار، تمران اور برکُوشک وغیرہ فتح کر لیے اور خاندانِ رسالت، یعنی آل عبّاس کو خلافت کے حصول کے سلسلے میں مدد دی۔ وہ ایک جنگی مرد پہلوان تھا، جو سو آدمیوں سے اکیلا لڑا کرتا تھا، اس وجہ سے اسے کروڑ، یعنی سخت اور پختہ کہا کرتے تھے۔ سردی کا موسم وہ اپنے محل واقع زمینداوَر میں بسر کیا کرتا تھا۔ وہ اس سوری کی نسل سے تھا جو سہاک (ضحّاک) کے اخلاف میں سے تھا اور غور بالشتان اور بُست میں بادشاہی کرتا تھا۔ بنوامیّہ کے خلاف ابوالعباس السفّاح کی تحریک میں وہ ابومُسلم خراسانی کا مددگار تھا۔ امیر کروڑ نے ۱۵۴ھ میں فُوشَنج کی لڑائیوں میں وفات پائی۔ اس کے بیٹے امیر ناصر نے غُور، سُور، بُست اور زمینداوَر میں اس کی مملکتوں کو اپنے قبضے میں کر لیا۔ کہتے ہیں کہ امیر کروڑ بڑا عادل اور منتظم حکمران تھا اور بہت اچھے شعر کہتا تھا۔ آل عبّاس کی تحریک میں اس نے نمایاں فتوحات حاصل کیں تو ''وِیاڑنہ'' کی صورت میں پشتو کے اشعار کہے۔ وِیاڑنہ کے معنی حماسہ ہیں۔ وہ ان اشعار میں اپنی فتوحات پر فخر کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے: میں دلاور اور شیر کی طرح شجاع بادشاہ ہوں۔ پہلوانی کے فن میں ہِند، سِند، تُخار، کابل اور زابُل میں میرا کوئی نظیر نہیں۔ ہرات، جُرؤم، مَرو، پریُوالرُّود، غَرج، زَرَنج، بامیان اور تُخار سب میری تلوار کے سائے تلے ہیں۔ روم میں بھی لوگ مجھے جانتے ہیں۔ دشمن میرے نام سے لرزتے ہیں۔ میں نے سوریوں کا نام بلند کر دیا ہے۔ میرا حکم اونچے اونچے پہاڑوں پر جاری ہے۔ مدّاح میرا نام منبر پر سے پکارتے ہیں۔ میں اپنی رعایا پر مہربان ہوں اور دشمنوں پر سخت اور حملہ کرنے والا (پٹہ خزانہ، ص ۳۳-۳۶)۔

پشتو زبان کے یہ اشعار جن کا مطلب اوپر بیان کیا گیا ایک پرانی بحر میں کہے گئے ہیں، اور ان میں ایسے الفاظ بھی ہیں جو اب متروک اور غیر مستعمل ہیں۔ ان اشعار سے زبان کی قدامت، افکار کی پختگی اور زبان کی فصاحت ظاہر ہے۔ زبان پشتو کا قدیم ترین شعری نمونہ جو مل سکا یہی ہے۔ یہ اشعار ۱۵۰ھ کے قریب لکھے گئے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قدیم سُوریوں اور غُوریوں کے پرانے حکمران خاندان کی زبان پشتو تھی (دیکھیے مادّہ ہائے افغانستان، سُور و غوریہ)۔

مآخذ: (۱) حبیبی: تاریخ ادبیات پشتو، ج ۲، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۲) صدیق اللہ: موجز تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۳) محمد ہُوتک: پٹہ خزانہ، تعلیقات عبدالحی حبیبی، کابل ۱۹۴۴ء؛ (۴) مِنہاج سراج جُوزجانی: طبقات ناصری، ج ۱، طبع عبدالحی حبیبی، کوئٹہ ۱۹۴۹ء؛ (۵) Minorsky: شرح و ترجمۂ حدود العالم، اوکسفرڈ ۱۹۳۷ء۔

(عبدالحی حبیبی افغانی)

⊗ **امیرُ المؤمنین:** (مؤمنوں کا امیر یا حاکم)، بعض مغربی مصنّفوں نے اس* کا ترجمہ Prince of the Believers کیا ہے، مگر یہ نہ لغت کے اعتبار سے درست ہے اور نہ تاریخ کی رُو سے۔

یہ لقب سب سے پہلے حضرت عمرؓ بن الخطاب نے خلیفہ منتخب ہونے پر اختیار فرمایا (مقدمۂ ابن خلدون، طبع وافی، ۲: ۵۷۸ بعد؛ شبلی نعمانی: الفاروق، باب: تدبیر و سیاست)۔ ''امیر'' [رکّ بآن] سے مراد وہ شخص ہے جسے ''امر''، یعنی حکم یا قیادت تفویض کی جائے [اس میں فوجی قیادت بھی شامل ہے]، اور اس عام مفہوم کے مطابق اسے کلمۂ 'المؤمنین' کی طرف مضاف کر کے اس سے وہ ''امیر'' مراد لیے جاتے تھے جنھیں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے میں اور آپؐ کے بعد مختلف اسلامی مہموں کی قیادت سپرد کی گئی، جیسے حضرت سَعد بن ابی وقّاصؓ [رکّ بآن] کو 'امیر' کہا گیا۔ وہ جنگ قادسیّہ میں ایرانیوں کے خلاف اسلامی افواج کے قائد تھے؛ لیکن حضرت عمرؓ نے جو اپنے لیے ''امیر المؤمنین'' کا لقب اختیار کیا تو گمان غالب ہے کہ یہ قرآن مجید کی اس آیت کے تابع ہوگا: اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ (۴ [النّسآء]: ۵۹) = اللہ تعالیٰ، اس کے رسول اور اپنے اولوالامر کی اطاعت کرو۔ عہدِ فاروقی سے خاتمۂ خلافت تک، یعنی جب تک خلافت کو ایک منظّم ادارے کی حیثیت حاصل رہی، امیر المؤمنین کا اعزازی لقب صرف خلفا کے لیے مخصوص رہا۔ اگر کوئی بادشاہ اسے اختیار کر لیتا تھا تو اس سے یہی سمجھا جاتا تھا کہ وہ مدعی منصب خلافت بھی ہے۔ (دیکھیے مادّۂ خلافت، خلیفہ) خواہ

خلافت کے عام مفہوم میں — جیسے بنو امیّہ، بنوعبّاس اور فاطمی خلفا تھے — یا مستقل اسلامی حکومت کے معنی میں — جیسے اندلس میں ۳۱۶ھ/ ۹۲۸ء سے بنو امیّہ تھے (دیکھیے عبدالرحمٰن ثالث) یا المغرب میں بنو مؤمن (دیکھیے E. Lévi Provençal: *Trente-sept lettres officielles almohades, Hesp.*، ۱۹۴۱ء، ص ۱ بعد) اور الموحدون کی فتوحات سے پہلے اور بعد اندلس میں کئی چھوٹے چھوٹے حکمران خاندان۔ بنو مؤمن میں خلافت کا دعوٰی افریقیہ کے امراے بنو حَفْص نے ۶۵۰ھ/ ۱۲۵۳ء میں کیا اور ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء میں جب عباسی خلافت ختم ہو گئی تو مصر کے مملوک سلاطین نے قلیل عرصے کے لیے اسے خلافت مطلقہ کی حیثیت سے تسلیم کر لیا، یہاں تک کہ قاہرہ میں خود انھوں نے عبّاسی خلفا کا ایک جدید سلسلۂ قائم کر لیا [دیکھیے بنو العباس]۔ المغرب میں بنو حَفْص کا دعوٰی بنو مرین نے تسلیم نہیں کیا اور آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی میں اپنے لیے امیر المؤمنین کا لقب اختیار کر لیا۔ بعد کے تمام مراکشی شاہی خاندانوں نے بھی ان کا تتبّع کیا۔

شیعیوں کا فرقہ امامیہ ''امیر المؤمنین'' کا لقب صرف حضرت علیؓ بن ابی طالب سے مخصوص سمجھتا ہے۔ اسمٰعیلیوں کا ہر فرقہ اسے اپنے اپنے مُسلّمہ خلفا کے لیے استعمال کرتا ہے۔ زیدی شیعیوں کے نزدیک ہر وہ علوی جو بزورِ شمشیر اپنے اقتدار کو منوا لے خود کو امیر المؤمنین کہلوا سکتا ہے، مثلاً یمن کے زیدی امام۔

لفظ امیر المؤمنین کا استعمال خوارج کے ہاں تاہَرت کے رُستمیوں کے سوا بہت شاذ ہے۔

کبھی کبھی اس اصطلاح کا اطلاق کسی نسبت سے مجازاً بعض بڑے بڑے علما پر بھی کیا گیا ہے، مثلاً مشہور محدّث شُعْبہ بن الحجّاج کو ''امیر المؤمنین فی الرّوایۃ'' کہا گیا (ابو نُعَیم: حِلْیَۃُ الاولیاء، ۷: ۱۴۴)، اسی طرح مشہور نحوی ابو حیّان غرناطی کو ''امیر المؤمنین فی النّحو'' (المَقّری، نفح الطّیب، ص ۸۲۶)۔

مآخذ: [(۱) البخاری، کتاب الآداب؛ (۲) الماوردی: الاحکام السلطانیۃ، مطبع الوطن ۱۲۹۸ھ؛ (۳) المقری: *Analectes* [نفح الطیب]، بولاق ۱۸۵۵-۱۸۶۱ء؛ (۴) القلقشندی: مآثر الانافۃ، کویت ۱۹۶۴ء، ۱: ۲۶ بعد؛ (۵) ابن خلدون: مقدمۃ، طبع علی عبدالواحد وافی، ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۸ء؛ (۶) شبلی نعمانی: الفاروق]؛ (۷) Goldziher: *Muhammedinsche studien*، ۲: ۶۱؛ (۸) M. van Berchem: *Titres califiennes d' Occident*، در *JA*، ۱۹۰۷ء، ۱: ۲۴۵-۳۳۵؛ (۹) E. Tyan: *Institutions de Droit public Musulman*، ج ۱، *Le Caliphat*، پیرس ۱۹۵۴ء، خصوصاً ص ۱۹۸ بعد؛ (۱۰) Gibb: *Some Considerations* etc.، در *Archives de Histoire et de Droit oriental*، ج ۳، Wetteren ۱۹۴۸ء، ص ۴۰۱-۴۱۰؛ نیز دیکھیے عام مآخذ، تحت مقالۂ خلافت و خلیفہ۔

(H. A. R. GIBB [و ادارہ])

---

* **امیرِ مجلس:** امیر بار یا صاحبِ مراسم، ایشیاے کوچک کے سلجوقی بادشاہوں کے بزرگ ترین عمائد میں سے ایک [دیکھیے سلجوق]۔ مملوکوں کی حکومت میں امیرِ مجلس کے ذمّے طبیبوں اور کحّالوں وغیرہ کی نگرانی ہوتی تھی۔ متعلقہ کتب سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ ''امیر مجلس'' کا اس خاص فریضے سے کیا تعلّق تھا۔ اگرچہ ابتدائی مملوک دور ''امیر مجلس'' کو امیر سلاح [رکّ بآں] پر فوقیت حاصل ہوتی تھی، تاہم اس زمانے میں ان دونوں کو کوئی زیادہ وقعت نہیں دی جاتی تھی۔ چرکسی عہد میں امیر مجلس کا رتبہ بلاشبہہ امیر سلاح سے کم تر تھا، پھر بھی مملکت کے بلند ترین امرا میں اس کا درجہ تیسرا تھا۔

مآخذ: (۱) المقریزی، (مترجمۂ Quatremère: *Histoire des Sultans mamlouks*)، ۱/۲: ۹۷؛ (۲) M. van Berchem: *L' Égypte*، در *CIA*، ص ۲۷۴، ۵۸۵؛ (۳) M. Gaudefroi-Demombynes: *La Syrie*، ص lvii etc؛ (۴) L. A. Mayer: *Saracenic Heraldry*، ص ۶۹، ۱۰۱، وغیرہ؛ (۵) D. Ayalon، در *BSOAS*، ۱۹۵۴ء، ص ۵۹، ۶۹۔

(D. AYALON)

امیر المسلمین: (مسلمانوں کا امیر) ایک لقب جو سب سے پہلے المرابطون ✱ نے امیر المؤمنین [رکّ بآں] کے مقابلے میں اختیار کیا۔ مغرب کے خود مختار شاہی خاندان امیر المؤمنین کا لقب استعمال کر لیا کرتے تھے، مگر المرابطون کو بنو عباس کی برتری تسلیم تھی اور وہ پسند نہیں کرتے تھے کہ خلیفہ کا یہ لقب اپنے لیے بھی استعمال کریں، لہٰذا انھوں نے ایک قسم کی ذیلی خلافت قائم کر کے اپنے لیے ایک علیحدہ لقب تجویز کر لیا۔ بعد میں افریقیہ اور اندلس کے حکمران کامل خود مختاری کی صورت میں تو امیر المؤمنین کا ورنہ امیر المسلمین کا لقب استعمال کرتے رہے۔

مآخذ: M. Van Berchem: *Titres califiens d' Occident*، در *Journ. As.*، سلسلۂ ۱۰، ۹: ۲۴۵-۳۳۵۔

(A. J. WENSINCK)

⊗ **امیر مینائی:** امیر الشّعرا مفتی امیر احمد خلف مولوی کرم محمد (گُلِ رعنا، ص ۴۰۲: کرم احمد؛ چند ہم عصر (ص ۱) میں کریم احمد لکھا ہے، جو غلط ہے) لکھنوی، انیسویں صدی کے نصف آخر میں اردو کے مسلّم الثبوت استاد اور محقق۔ وہ شاعری کے علاوہ فنّ لغت، طب، جفر اور نجوم میں بھی دسترس رکھتے تھے۔ نصیر الدین حیدر کے عہد میں بتاریخ ۱۶ شعبان ۱۲۴۴ھ/ ۲۱ فروری ۱۸۲۸ء پیدا ہوے۔ مخدوم شاہ مینا، جن کا مزار لکھنؤ میں مرجع خاص و عام ہے، ان کے جدّ اعلٰی کے حقیقی بھائی تھے۔ اسی نسبت سے مینائی کہلاتے ہیں (آفتاب احمد صدیقی: صہباے مینائی، ص ۶۰)۔ بچپن سے نوجوانی تک اپنے بڑے بھائی حافظ عنایت حسین اور والد ماجد سے تعلیم پائی۔ مفتی سعد اللہ مراد آبادی سے منطق و فلسفہ کی اور میر تراب علی سے فارسی و عربی ادب کی تحصیل کی۔ علماے فرنگی محل سے بھی فقہ و اصول میں استفادہ کیا، لیکن، جیسا کہ خود ایک خط میں لکھتے ہیں، علوم متداولہ کی تکمیل بیشتر اپنی ذاتی کوشش و کاوش سے کی (انتخاب یادگار، ص ۳۳؛ نیز عابدہ کیانی: امیر مینائی، مقالہ، ص ۲)۔ شاعری سے طبعی مناسبت تھی۔ پندرہ سال کی عمر میں منشی مظفّر علی

اسیر کا تلمّذ اختیار کیا، جو اس دور کے زبردست قادر الکلام اور ماہر عروض تھے۔ ان دنوں لکھنؤ میں شاعری کا غلغلہ بلند تھا۔ آتش و ناسخ اور انیس و دبیر کی معرکہ آرائیاں طبیعتوں میں جولانی پیدا کر رہی تھیں۔ رند، خلیل، صبا، نسیم، بحر، رشک اور وزیر کی زمزمہ سنجیاں سن سن کر امیر کا شوق شاعری چمک اٹھا۔ امیر کے کلام اور کمال کا شہرہ سن کر ۱۲۶۹ھ/ ۱۸۵۲ء میں نواب واجد علی شاہ نے انھیں طلب کیا۔ اوّل شاہزادوں کی تعلیم پر، پھر بہ مشاہرہ دوسو روپے عدالت دیوانی میں تقرر ہوا۔ ۱۸۵۶ء میں الحاق اودھ کے حادثے سے یہ سلسلہ ٹوٹا تو امیر خانہ نشین ہو گئے۔ اگلے سال غدر کا ہنگامہ برپا ہوا، جس میں گھر کھد جانے اور آفتِ بے خانمانی پیش آنے کے علاوہ ان کا دیوان بھی تلف ہو گیا۔ یہ کاکوری چلے گئے اور سال بھر وہاں قیام کر کے کان پور ہوتے ہوے میر پور پہنچے، جہاں ان کے خسر شیخ وحید الدین خان ڈپٹی کلکٹر تھے۔ ان کی سفارش سے نواب یوسف علی خان ناظم والی رام پور نے انھیں طلب کیا (۱۲۷۵ھ/ ۱۸۵۹ء؛ دیکھیے عابدہ کیانی: امیر مینائی، مقالہ، ص ۷)۔ عدالت دیوانی کے رکن اور مفتی شرع کی حیثیت سے تقرر رہوا۔ ان کے بعد ۱۲۸۱ھ/ ۱۸۶۵ء میں کلب علی خان مسند نشین ہوے تو نظارتِ مطبع، میر اخباری اور مصاحبت کے عہدے بھی ان سے متعلّق ہو گئے۔ قدر شناس نواب تنخواہ (دوسو سولہ روپے ماہوار) کے علاوہ ہر سال بڑی خوبصورتی کے ساتھ چار پانچ ہزار روپے بطور انعام بھی دیا کرتے تھے (مکاتیب امیر مینائی، ص ۳۳۴، مکتوب بنام مہدی حسن خان شاداب)۔ خلعت، عطیات اور مختلف سہولتیں اس کے علاوہ تھیں۔

کلب علی خان کی خوش انتظامی، جوہر شناسی اور قدر دانی سے مختلف فنون کے اکثر باکمال ان کے دربار میں جمع ہو گئے تھے۔ زمرۂ شعرا میں داغ، امیر، جلال، بحر، قلق، اسیر، منیر، تسلیم، اوج، عروج، رسا، حیا جیسے سخنور موجود تھے۔ ان چہچہوں میں امیر کی شاعری نقطۂ عروج کو پہنچ گئی۔ کلب علی خان کے بعد مشتاق علی خان، پھر حامد علی خان نے انھیں برقرار رکھا، لیکن تنخواہ اور دیگر سہولتوں میں کمی ہو گئی۔ جب داغ نے رام پور سے حیدر آباد دکن جا کر عروج پایا تو ان کی ترغیب سے امیر کو بھی وہاں جانے کی آرزو ہوئی۔ ۱۸۹۹ء میں نظام دکن کلکتے سے حیدر آباد واپس آ رہے تھے تو داغ کی تحریک سے امیر طلب کیے گئے اور بنارس میں شرفِ باریابی پایا۔ مدحیہ قصیدہ سن کر نظام نے اشتیاق ظاہر کیا۔ یہ اگلے سال بھوپال ہوتے ہوے ۹ ستمبر ۱۹۰۰ء کو حیدر آباد پہنچے۔ پہنچتے ہی ایسے بیمار ہوے کہ پھر نہ اٹھے۔ متلی اور پیچش مرض الموت بن گئی۔ داغ، سرشار اور مدار المہام مہاراجہ کشن پرشاد شاد عیادت کو آتے تھے۔ بالآخر ۱۹ جمادی الاُخریٰ ۱۳۱۸ھ/ ۱۳ اکتوبر ۱۹۰۰ء کو وفات پائی (خمخانۂ جاوید، ۱:۴۲۶؛ گل رعنا (ص ۴۰۶) میں ۱۹ جمادی الاولیٰ اور چند ہم عصر (ص ۷) میں ۱۷ جمادی الاُخریٰ ہے، جو غلط ہے)۔ ان کے بے شمار شاگردوں میں جلیل، ریاض، حفیظ، مضطر، صفدر اور سرشار نامور ہوے۔ اولاد نرینہ میں محمد احمد المتخلص بہ محو و قمر، ممتاز احمد آرزو، مسعود احمد ضمیر اور لطیف اختر تھے [محمد احمد نے آخر میں 'صریر' تخلّص اختیار کر لیا تھا]۔

امیر طبعًا بہت شریف النفس، نیک کردار، نیک اندیش، عبادت گزار اور متقی تھے۔ درگاہ صابریہ کے سجّادہ نشین امیر شاہ صاحب سے بیعت و خلافت کا شرف حاصل تھا۔ میلانِ فقیری نے توکّل، استغنا، تواضع اور انکسار کی صفات کو اَور چمکا دیا تھا۔ اس کے باوجود بے باکی اور خودداری طبیعت میں راسخ تھی۔ دوست نوازی، شفقت، عفو اور عیب پوشی میں بے مثال تھے۔ معاصر شعرا بالخصوص داغ سے دوستانہ تعلّق تھا (مکاتیب امیر، ص ۲۷۵؛ نیز نقوش، شخصیات نمبر، حصّۂ دوم، ص ۱۳۹۸) [بایں ہمہ آپس میں چشمک و رقابت بھی موجود تھی]۔ اعتقادًا خوش عقیدہ حنفی تھے۔

شعراے متاخّرین میں امیر ایک ممتاز حیثیت رکھتے ہیں۔ قصیدہ گوئی میں ان کی قوت و قدرت مسلّم ہے؛ غزل میں ان کا عام جوہر سلاستِ زبان، نزاکتِ مضمون اور شگفتہ بیانی ہے، جس میں لکھنؤ کی نسبت سے لوازمِ حسن کی رنگینی اور نسوانی خصوصیات کی جھلک موجود ہے۔ کلام سراسر ہموار ہے، جس میں موزونیت، نازک خیالی، پختگی، مضمون آفرینی، تمثیل نگاری اور تصوف نے ایک رنگا رنگ چمن کھلا دیا ہے۔ اس کے باوجود زبان و بیان میں متانت اور پھبن ہے۔ مصحفی کی طرح، جو ان کے دادا استاد ہیں، زبان اور عروض کے قواعد سے بال بھر نہیں ہٹتے۔ مشّاقی کے زور میں کہ سلسلۂ مصحفی کا خاصّہ ہے، دو غزلے، سہ غزلے کہتے ہیں، لیکن قدرت بیان اور رنگینیِ ادا کی بدولت کہیں ضعف پیدا ہونے نہیں دیتے۔ صاحب شعر الہند ان کے ابتدائی کلام پر ابتذال، رعایت لفظی اور زنانہ لوازم کا دھبّا لگا کر کہتے ہیں کہ رام پور پہنچ کر انھیں داغ کے مقابلے میں اپنا کلام پھیکا نظر آیا تو صفائی زبان اور چستی ترکیب کی طرف متوجہ ہوے (شعر الہند، ص ۳۰۲)۔ صاحب خُمخانۂ جاوید بھی ان کی قادر الکلامی، صفائی اور موزونیت کی تعریف کرنے کے باوجود داغ کو ان پر ترجیح دیتے ہیں (ص ۴۲۴)۔ ڈاکٹر آفتاب احمد، امیر احمد علوی اور ممتاز احمد آہ امیر کو تقلیدِ داغ اور بے کیفی کے الزام سے بری قرار دیتے ہیں (صہبایے مینائی، ص ۱۴۶؛ نیز سیرۃ امیر و طُرۂ امیر، حصۂ تنقید)۔ بے لاگ رائے حکیم عبد الحی کی ہے، یعنی یہ کہ وہ مسلّم الثبوت استاد تھے؛ کلام کا زور مضمون کی نزاکت سے دست و گریبان ہے؛ بندش کی چستی اور تراکیب کی درستی سے لفظوں کی خوبصورتی پہلو بہ پہلو جوڑتے ہیں؛ نازک خیالات اور بلند مضامین اس طور پر باندھتے ہیں کہ اس باریک نقاشی پر فصاحت آئینے کا کام دیتی ہے (گل رعنا، ص ۴۰۷)۔ رام بابو سکسینہ (اردو ترجمہ، ص ۳۶۲ ببعد) کی رائے بھی قریب قریب یہی ہے۔ امیر کی غزل میں داغ کی سی برجستگی، شوخی اور صفائی نہیں، لیکن پختگی، زبان دانی، موزونیِ الفاظ اور رنگینیِ مضامین کے اعتبار سے ایک گلدستہ ہوتی ہے۔

تصانیف: تحقیق زبان، شعر گوئی، لغت اور تصوّف امیر کے پسندیدہ موضوع تھے۔ اس بنا پر ان کی تصانیف و تالیفات میں بھی تنوع ہے۔ ان کی تفصیل الگ الگ یہ ہے:

(الف) شعر و سخن: (۱) غیرت بہار ستان: پہلا دیوان، جو غدر میں تلف

ہوا؛ (۲) مرآۃ الغیب: دوسرا دیوان، جو ۳۴۸ صفحات پر محیط اور قصیدوں، غزلوں، مسدّسوں، رباعیوں اور قطعاتِ تاریخ پر مشتمل ہے؛ تلف شدہ دیوان کے تھوڑے بہت اشعار اس میں داخل ہیں؛ (۳) گوھر انتخاب: تلف شدہ دیوان کی ان غزلوں اور اشعار کا مجموعہ جو حافظے کی مدد سے جمع کیے گئے؛ (۴) صنم خانۂ عشق: تیسرا دیوان، مرتبۂ ۱۳۰۶ھ/ ۱۸۸۸ء، ۲۹۸ صفحات۔ نام تاریخی ہے۔ اس میں امیر کی غزل گوئی نقطۂ عروج پر ہے۔ خود بھی بشیر احمد خان (جوش ملیح آبادی کے والد) کو ایک خط میں لکھا ہے کہ یہ دیوان پہلے مجموعوں سے بہتر ہے (مکاتیب امیر مینائی، ص ۳۴۷)؛ (۵) جوہرِ انتخاب: امیر کا اپنے دو اوین کا انتخاب ہے، جس میں کہیں کہیں میر اور درد کی سی سادگی ملتی ہے؛ (۶) مضامین دل آشوب: ایک نظم جس کی نوعیت معلوم نہیں؛ (۷) مجموعۂ واسوخت: پچھے واسوختوں، یعنی بانگِ اضطرار (۳۲۵ بند)؛ واسوختِ اردو (۸۹ بند)؛ شکایاتِ رنجش (۱۲۹ بند)؛ صفیر آتشبار (۱۶۳ بند)؛ حسدِ اغیار (۵۵ بند) اور غبارِ طبع (۳۶ بند کا) مجموعہ جسے دائرۂ ادبیہ، لکھنؤ نے مینائے سخن کے نام سے چھاپا ہے۔ بہت پہلے نول کشور کے مجموعۂ واسوخت، یعنی شعلۂ جوّالہ، میں بھی یہ واسوخت چھپے تھے (صہبائے مینائی، ص ۲۵۷)۔ آخری دیوان، جس میں قصائد، خمسے، رباعیاں اور متفرق چیزیں ہے، طبع نہیں ہوسکا۔

(ب) مذہب و اخلاق: (۱) محامد خاتم النبیین: نعتیہ دیوان ہے؛ (۲) ذکر شاہِ انبیا، صبحِ ازل، شام ابد اور لیلۃ القدر کے نام سے چار مسدّس ہیں، جن میں بالترتیب حضور رسالت مآبؐ کے حالات و عادات، ولادت و وفات اور معراج کا ذکر ہے؛ (۳) نور تجلّی اور (۴) ابرِ کرم: دو مثنویاں، جو اخلاق و معرفت میں ہیں؛ (۵) نماز کے اسرار؛ (۶) زادالامیر (دعائیں) اور (۷) خیابانِ آفرینش (مولود شریف) نثر میں ہیں۔

(ج) تحقیق زبان: (۱) سرمۂ بصیرت: عربی و فارسی کے الفاظ جو اردو میں غلط رائج ہیں (تقریباً تین سو صفحات)؛ (۲) بہار ھند: اردو کے محاورات و مصطلحات، جن کی سند کے لیے اشعار بھی درج کیے ہیں۔ یہ کتاب امیر اللّغات کی بنیاد یا نقش اوّل سمجھی جاتی ہے؛ (۳) امیر اللّغات: اردو کی یہ ناتمام لغت صرف الف ممدودہ (جلد اول، ۳۱۷ صفحات) اور الف مقصورہ (جلد دوم، ۳۲۵ صفحات) پر محیط ہے۔ الفرڈ لایل (Sir Alfred Lyall)، گورنر صوبہ جات متحدہ، نے ۱۸۸۴ء میں نواب کلب علی خان سے اردو کی ایک مبسوط لغت تیار کرانے کی فرمائش کی تھی۔ ان کے ایما سے امیر نے کافی عملہ فراہم کر کے یہ کام شروع کیا۔ ۱۸۸۶ء میں مسودے کے چند اوراق بطور نمونہ ملک کے اہلِ ذوق حضرات کو بھیجے گئے (امیر اللّغات، مقدمۂ ج ۱، ص ۴)۔ اس عرصے میں الفرڈ لایل انگلستان واپس گئے اور کلب علی خان کا انتقال ہوگیا، لیکن جنرل عظیم الدین اور نواب مشتاق علی خان نے عملے کی تنخواہ کا بار اٹھائے رکھا۔ حامد علی خان کے عہد میں دو جلدیں مفید عام پریس آگرہ سے ۱۸۹۱ء میں طبع ہوئیں۔ پھر ناقدری کے باعث کام کا یہ سلسلۂ ختم ہوگیا۔ صہبائے مینائی کے مؤلّف تیسری جلد کا بھی نام لیتے ہیں، لیکن تفصیل بتانے سے قاصر ہیں (ص ۲۶۲)۔ یہ کتاب مؤلّف کی محنت، جستجو اور استناد کی شاہد ہے۔ اکثر الفاظ، اصطلاحات اور محاورات کے لیے مستند شعرا کے اشعار درج کیے ہیں۔ سرسیّد احمد خان اور اکبرالٰہ آبادی نے تقریظ نما تبصرے لکھ کر اسے معیاری اور بے مثال قرار دیا ہے (امیر اللغات، مقدمہ، ج ۲، ص ۸)، لیکن حقیقۃً مؤلّف نے اکثر طولِ عمل سے کام لیا ہے اور سینکڑوں ایسی عبارتیں اور جملے، جنھیں ہرگز لغت نہیں کہہ سکتے، جمع کر دیے ہیں۔

(د) متفرقات: (۱) ارشادالسلطان اور (۲) ھدایۃ السلطان: یہ دو کتابیں امیر نے واجد علی شاہ کے ایما سے لکھی تھیں۔ اب معدوم ہیں اور موضوع معلوم نہیں۔ مولوی عبدالحق کا اندازہ کہ یہ واجد علی شاہ کی بعض کتابوں کی شرحیں ہیں (چند ہم عصر، ص ۳) محض قیاس پر مبنی ہے؛ (۳) انتخابِ یادگار: دو حصّے، رام پور کے سخن سنج نوابوں اور ان شاعروں کا تذکرہ جو دربارِ رام پور کے متوسّل یا وہاں کے متوطّن تھے؛ بہ فرمائش کلب علی خان لکھا گیا، اس لیے عبارت پُرتکلّف اور مقفّٰی ہے اور تنقید یا تبصرے کی جگہ تعریف یا تقریظ کا رنگ ہے۔

مآخذ: (۱) آفتاب احمد: صہبائے مینائی، مکتبۂ عارفین، ڈھاکہ، بدون تاریخ؛ (۲) مولوی عبدالحق: چند ہم عصر، انجمن ترقیِ اردو ہند، ۱۹۴۲ء؛ (۳) لالہ سری رام: خمخانۂ جاوید، جلد اوّل، طبع نولکشور، لکھنؤ ۱۹۰۸ء؛ (۴) حکیم عبدالحی: گل رعنا، معارف پریس، اعظم گڑھ ۱۳۷۰ھ؛ (۵) عبدالسلام ندوی: شعر الھند، طبع اوّل، معارف پریس، اعظم گڑھ، بدونِ تاریخ؛ (۶) رام بابو سکسینہ: تاریخ ادب اردو، ترجمہ از مرزا محمد عسکری، نولکشور پریس، لکھنؤ ۱۹۲۹ء؛ (۷) عابدہ کیانی: مقالہ امیر مینائی، مخطوطۂ پنجاب یونیورسٹی لائبریری؛ (۸) ڈاکٹر ابولیث صدیقی: لکھنؤ کا دبستان شاعری، علی گڑھ ۱۹۴۴ء؛ (۹) محمد یحییٰ تنہا: مرآۃ الشعر، مطبوعۂ مبارک علی، لاہور (بدون تاریخ)؛ (۱۰) رسالہ نگار، جنوری۔ فروری، لکھنؤ ۱۹۵۷ء؛ (۱۱) رسالہ نقوش، شخصیات نمبر، حصّۂ دوم، لاہور؛ (۱۲) مکاتیب امیر مینائی، مرتبۂ احسن اللہ ثاقب، طبع دوم، دائرہ ادبیہ، لکھنؤ (بدون تاریخ)؛ (۱۳) امیر مینائی: امیر اللغات، مفید عام پریس، آگرہ ۱۸۹۱ء؛ (۱۴) امیر مینائی: مرآۃ الغیب، نولکشور پریس، لکھنؤ ۱۸۸۰ء؛ (۱۵) امیر مینائی: صنم خانۂ عشق، امیر المطابع، حیدرآباد ۱۳۳۴ھ؛ (۱۶) ممتاز علی آہ، سیرۃ امیر احمد، ادبی پریس، لکھنؤ ۱۹۴۱ء؛ (۱۷) امیر احمد علوی: طرۂ امیر، انوار المطابع، لکھنؤ ۱۹۲۸ء۔

(ناظر حسن زیدی)

اَمِیْن: رک بہ آمِیْن۔ *

امین: (عربی، جمع: اُمَنَاء) قابلِ اعتماد، یعنی ایسا شخص جس پر انسان بھروسا کر سکے۔ اسی بنا پر الف لام تعریفی کے ساتھ ''الامین'' جوانی کے دور میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کا لقب قرار پا گیا تھا۔ اسم کی حیثیت سے امین کا مفہوم ہے: ''وہ جسے بطور امانت کوئی چیز سپرد کی جائے''، نگران، ناظم، مثلاً امین الوحی: ''

وہ جسے وحی سونپی گئی''، یعنی حضرت جبریلؑ۔ یہ لفظ اکثر القاب میں بھی استعمال ہوتا رہا ہے، مثلاً امین الدّولہ (ابن التلمیذ وغیرہ کا خطاب)، امین الدّین (دیکھیے یاقوت)، امین المُلک، امین السلطنۃ۔

ان عام اور غیر معیّن معانی کے علاوہ اسلامی اداروں کی تاریخ میں لفظ امین زیادہ اصطلاحی معنی میں بھی استعمال کیا جاتا رہا ہے، مثلاً امین کی اصطلاح مختلف قابل اعتماد عہدے رکھنے والوں کے لیے استعمال کی جاتی ہے، خصوصًا ایسے عہدے دار جن کے وظائف میں اقتصادی یا مالی نوعیت کی ذمّے داریاں شامل ہوں۔ قانونی کتابوں میں امین اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی کا قانونی نمائندہ ہو۔ بنو عبّاس کے ابتدائی ادوار میں ''امین الحُکم'' اس سرکاری اہل کار کو کہتے تھے جو نابالغ یتامٰی کی املاک کے انتظام کا ذمّے دار ہوتا تھا (Tyan: *Organisation Judiciaire*، ۱: ۳۸۴)۔ وسیع تر مفہوم میں اس لفظ کا اطلاق خزانہ داروں، راہ داری (customs) کے عاملوں اور جاگیروں کے منتظمین وغیرہ پر ہوتا تھا (دیکھیے ابن مَمّاطی: قوانین الدواوین (طبع عطیہ Atiya)، باب ۳؛ مصر اور المغرب کے بارے میں دیکھیے Lévi-Provençal: *Hist. de l' Espagne Musulmane*، ۳: ۴۰-۵۲؛ Le Tourneau: *Fès avant le Protectorat*، بمدد اشاریہ، بالخصوص ص ۲۹۹ حاشیہ ۳ وغیرہ)۔

لفظ امین کا اہم ترین اصطلاحی مفہوم پیشہ وروں کی کسی انجمن (guild) کا رئیس ہے۔ اس معنی میں اس لفظ کی جمع اکثر امینات آئی ہے۔ (Le Tourneau، محل مذکور)، لیکن بظاہر اس مفہوم میں امین کا استعمال ہمیشہ المغرب ہی کے مختلف اسلامی ملکوں تک محدود رہا ہے۔ مشرق میں ترکی خلافت سے پہلے کے ادوار میں عام طور پر عَریف [رک بآن] کی اصطلاح کو ترجیح دی جاتی تھی۔ عصر حاضر میں اس کے لیے مختلف اصطلاحیں اختیار کر لی گئی ہیں۔ اہلِ حرفہ کی اصناف کے رؤسا کے متعلّق عام معلومات کے لیے نیز مآخذ کے لیے دیکھیے مادّۂ ''عریف''، ''صنف''۔

(CL. CAHEN)

---

* **اِمِین**: عربی میں اَمین [رک بآن]، آلِ عثمان کے عہدِ حکومت میں ایک انتظامی عہدے دار کا نام، جس کے عہدے یا فریضے کو امانت کہتے تھے۔ عثمانلی سرکاری اصطلاح میں امین سے مراد کوئی ایسا تنخواہ دار ملازمِ حکومت ہوتا تھا، جسے بذریعۂ ''برات'' خود سلطان کی طرف سے یا اس کے نام پر مقرّر کیا جائے اور جس کے ذمّے کسی محکمے، مخصوص کام یا ذریعۂ آمد کی نگرانی و انتظام ہو۔ اس طرح ذخائر، بہم رسانی، ٹکسالوں، کانوں، محکمۂ راہ داری وغیرہ کے مختلف قسم کے امین ہوا کرتے تھے اور ان کے علاوہ ''تحریر'' [رک بآن] کے، جن کا کام صوبوں میں زمینوں کے رجسٹر تیار کرنا اور پٹہ داری، آبادی، جاگیروں کی تقسیم وغیرہ کو ضبط کرنا تھا (دیکھیے مادّۂ دفترِ خاقانی اور تیمار)۔ پروفیسر اینالجق کے الفاظ میں: ''امانتِ تحریر کے لیے بہت علم و تجربہ درکار ہوتا تھا۔ یہ بڑی ذمّے داری کا کام تھا اور ساتھ ہی اس میں بدعنوانیوں کی بھی بہت گنجائش تھی۔ عمومًا صاحب رسوخ امرا اور قضاۃ اس عہدے پر مامور ہوتے تھے''۔ جب امین کے ذمّے آمدنی کی تحصیل ہو تو اسے موصولہ رقم میں سے خود کچھ لینے کا حق نہیں تھا، بلکہ پوری رقم خزانۂ سرکار میں داخل کرنا پڑتی تھی۔ بعض اوقات اصطلاحِ امین ایسے نمائندوں اور گماشتوں کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے جنھیں سلطان کے علاوہ کوئی اَور صاحبِ اختیار شخص مقرّر کرے، مثلاً کوئی قاضی یا کوئی محصّل خراج (tax-farmer)۔ بعض اوقات امین اپنے اختیارات سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے خود محصّل بن جاتا تھا۔

دارالسلطنت (استانبول) میں مختلف محکموں کے اعلٰی حُکّام کا لقب بھی امین ہوتا تھا، مثلاً بارود خانے کا نگران (باروت خانہ امینی)، اسلحہ خانے کا امین (ترسانہ امینی) اور دفترِ خاقانی کا امین (دفتر امینی یا دفترِ خاقانی امینی)۔ امین کا لقب رکھنے والوں میں سب سے اعلٰی مرتبے کے وہ چار امین تھے جو محلِ سلطانی کی خارجی ملازمتوں سے متعلّق ہوتے تھے، یعنی شہر کا کمشنر (شہر امینی)، جس کا کام محلِ سلطانی کے مالیات و بہم رسانی اشیا اور شہر کے دوسرے شاہی محلّات اور سرکاری عمارتوں کی دیکھ بھال تھا؛ باورچی خانے کا نگران (مطبخ امینی) اور جَو (barley) کا نگران (اَرپہ امینی)، جن کے ذمّے علی الترتیب مطبخ سلطانی کے لیے اشیاے خوردنی اور شاہی اصطبل کے لیے چارہ مہیا کرنے کا کام تھا؛ ٹکسال کا مہتمم (ضرب خانہ امینی)، جو شاہی محل کی ٹکسال کی دیکھ بھال کرتا تھا (دیکھیے دارالضرب)۔

مآخذ: (۱) خلیل اینالجق: هجری ۸۳۵ تاریخلی صورتِ دفترِ سنجاق اَرْوَنید، انقرہ ۱۹۵۴ء؛ (۲) R. Anheggar: *Beitraege zür Geschichte des Bergbaus im osmanischen Reich*، استانبول ۱۹۴۳ء، ۱/۱: ۲۲-۲۳؛ ۲: ۳۲-۳۵؛ ۳: ۱۰۴-۱۰۷؛ (۳) وہی مصنّف و خلیل اینالجق: قانون نامۂ سلطانی بر مُوجِبِ عُرفِ عثمانی، انقرہ ۱۹۵۶ء، اشاریہ؛ (۴) N. Beldiceanu: *Les actes des premiers Sultans*، پیرس-ہیگ ۱۹۶۰ء، اشاریہ؛ (۵) بُرکان: قانونلر، اشاریہ؛ (۶) L. Fekete: *Die Siyāqat -Schrift in der türkischen Financvewaltung*، بوڈاپسٹ ۱۹۵۵ء، ۱: ۸۶ و اشاریہ؛ (۷) U. Heyd: *Ottoman documents on Palestine 1552-1615*، اوکسفرڈ ۱۹۶۰ء، ص ۵۹-۶۰، ۹۳ و اشاریہ؛ (۸) S. J. Shaw: *The financial and administrative organization and development of ottoman Egypt 1517-1798*، پرنسٹن ۱۹۶۲ء، ص ۲۶-۲۷، ۳۱، اشاریہ؛ (۹) عبدالرحمٰن وفیق: تکالیف قَواعِدی، استانبول ۱۳۲۸ھ، ۱: ۱۷۶-۱۸۴؛ (۱۰) آئی-ایچ اوزون چارشیلی: عثمانلی دولتنک سرای تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۵ء، ص ۳۷۵-۳۸۷؛ (۱۱) وہی مصنّف: عثمانلی دولتنک مرکز و بحریہ تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۸ء، اشاریہ؛ (۱۲) Gibb و Bowen، ۱/۱: ۸۴-۸۵، ۱۳۲-۱۳۳، ۱۵۰ و ۲/۱: ۲۱؛ (۱۳) Pakalin، ۱: ۵۲۵-۵۲۶۔

(B. LEWIS)

---

* **الامین**: محمد، عبّاسی خلیفہ، جس نے ۱۹۳ھ/۸۰۹ء سے ۱۹۸ھ/۸۱۳ء تک

حکومت کی۔ وہ شوّال ۱۷۰ھ/اپریل ۷۸۷ء میں ہارون الرشید کی ملکہ زبیدہ کے بطن سے پیدا ہوا جو المنصور کی پوتی تھی [زبیدہ بنت جعفر بن منصور، اسی طرح ہارون الرشید بن ہادی بن منصور]۔ اس طرح وہ باپ اور ماں دونوں کی جانب سے خالص ہاشمی النسب تھا، اسی لیے باپ کی وراثتِ خلافت کے معاملے میں اسے اپنے بھائی عبداللہ (= المأمون) پر فوقیت دی گئی جو اس سے چھے ماہ پہلے، مگر ایک کنیز کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ ہارون الرشید نے ۱۷۵ھ/ ۷۹۲ء میں الامین کے لیے، جو اس وقت پانچ سال کا تھا وارثِ تخت کی حیثیت سے پہلی مرتبہ بیعت لی تھی اور المأمون کو ۱۸۳ھ/ ۷۹۹ء میں دوسرا وارث نامزد کیا گیا۔ اس دہری جانشینی کے پورے مسئلے کو ہارون الرشید نے بذاتِ خود ۱۸۶ھ/ ۸۰۲ء میں 'وثائق مکّیہ' کی صورت میں قطعیت کے ساتھ طے کر دیا تھا تاکہ ہر قسم کا شک وشبہہ دور ہو جائے اور دونوں وارثوں کے درمیان کسی طرح کا تنازع باقی نہ رہے۔ ان وثائق میں سے پہلی دستاویز میں الامین نے اعتراف کیا تھا کہ اس کے فوراً بعد جانشینی کا حق المأمون کو حاصل ہوگا اور اسے عملاً سلطنت کے نصف مشرقی حصّے پر مطلق اقتدار حاصل رہے گا۔ دوسرے وثیقے میں المأمون نے اپنے مذکورۂ بالا حقوق سے آگاہ ہونے کا اقرار اور اپنی طرف سے وعدہ کیا تھا کہ وہ اپنے بھائی الامین محمد کو خلیفہ مان کر اس کی فرمانبرداری کرتا رہے گا، خواہ وہ اپنے عہد و پیمان ملحوظ رکھے یا نہ رکھے۔ ان وثیقوں میں فرائض اور جوابی فرائض کا جو سلسلہ قائم کیا گیا اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہارون الرشید اس نازک صورت حال سے بخوبی آگاہ تھا جو اس دوگونہ نامزدگی اور دونوں بھائیوں کے درمیان (جو افتادِ طبع اور رجحانات کے لحاظ سے باہم بہت مختلف تھے) مخاصمت کے امکانات کے باعث پیدا ہو سکتی تھی۔ اس نے اس طرح کے دینی اور قانونی قول وقرار کے ذریعے ان کے درمیان ایک ایسا توازن قائم کرنے کی کوشش کی جو خطرے سے خالی نہ تھا۔

جب ہارون الرشید نے ۳ جمادی الاُخرٰی ۱۹۳ھ/ ۲۴ مارچ ۸۰۹ء کو طوس میں وفات پائی تو الامین کو بغداد اور سلطنت کے طول وعرض میں خلیفہ تسلیم کر لیا گیا اور المأمون بعجلتِ تمام اپنی ولایت خراسان کی جانب واپس ہو گیا۔ اگلے سال (۱۹۴ھ/ ۸۱۰ء) الامین نے جمعے کے خطبے میں یکا یک اپنے اور المأمون کے نام کے بعد اپنے بیٹے موسیٰ کا نام پڑھوانا شروع کر دیا۔ اگرچہ اس اقدام سے رسمًا معاہدۂ مکّہ کی خلاف ورزی نہیں ہوتی تھی، تاہم اس سے ظاہر ہو گیا کہ اس کی نیت معاہدے کو نظر انداز کر دینے کی ہے، کیونکہ اس نے اپنے بھائی کے ساتھ ایک اَور ایسے آئندہ وارث کا نام بڑھا دیا جسے وہ اپنے نقطۂ نگاہ سے زیادہ سازگار سمجھتا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فوراً دونوں بھائیوں کے درمیان (جن کی تائید وحمایت علی الترتیب الامین کے وزیر فضل بن الربیع اور المأمون کے آئندہ وزیر فضل بن سہل کر رہے تھے) سفارتی مراسلت شروع ہو گئی۔ اس خط وکتابت کا متن جس نے مسلّح تصادم سے پہلے بغداد اور مرو کے درمیان سیاسی داؤں پیچ یا ایک ''سرد جنگ'' کی شکل اختیار کر لی تھی، الطّبری نے محفوظ کر دیا ہے۔ الامین کی کوشش یہ تھی کہ اپنے بھائی کو بہلا پھسلا کر دربار میں بلا لے اور اسے خراسان کے متعدّد اہم اقطاع سے دست بردار ہونے پر راضی کر کے ترتیب وراثت میں تبدیلی پر اس کی رضامندی لے لے۔ المأمون نے احترام اور احتیاط کو ہاتھ سے نہ جانے دیا لیکن عزم واستقامت سے مزاحمت پر قائم رہا، جس کی وجہ سے الامین جلد بازی پر آمادہ ہو گیا؛ چنانچہ ۱۹۵ھ کے اوائل، یعنی ۸۱۰ء کے اواخر میں اس نے رسمًا 'وثائق مکّیہ' کی خلاف ورزی کرتے ہوئے جمعے کے خطبے میں المأمون کے نام کی جگہ اپنے بیٹے کا نام (اور اپنے تیسرے بھائی القاسم کا نام جو بعد میں المعتصم کے لقب سے خلیفہ بنا) تخت کا بلا واسطہ وارث ہونے کی حیثیت سے پڑھوایا۔ المأمون کے باغی ہو جانے کا اعلان کر دیا گیا اور اس کی مزاحمت کو کچلنے کے لیے علی بن عیسٰی بن ماہان کو ایک لشکر کا سالار بنا کر بھیجا گیا۔ اس اقدام سے عراق اور خراسان کے درمیان کھلم کھلا جنگ شروع ہو گئی (جمادی الاخرٰی ۱۹۵ھ/ مارچ ۸۱۱ء)۔

المأمون کی طرف سے اس کا نامور سپہ سالار طاہر بن الحسین [رکّ بآن] جنگ کر رہا تھا۔ رےّ کے قریب پہلے ہی معرکے میں طاہر بن الحسین نے علی بن عیسٰی کو شکست دے کر قتل کر دیا، بعد ازاں عبدالرحمٰن بن جَبَلۃ الاَبْناوی کا بھی یہی حشر ہوا، جو ایک اَور لشکر لے کر مقابلے کو آیا تھا۔ الجبال کا پورا صوبہ بڑی تیزی سے خراسانی افواج کے قبضے میں آ گیا۔ الامین نے ان فوجوں کے مقابلے کے لیے شامی عربوں سے بھرتی کیے ہوئے امدادی لشکر جھونکنا شروع کیے مگر کچھ فائدہ نہ ہوا۔ ایرانی عنصر کے بالمقابل جو یکسر المأمون کا حامی تھا، شامی عنصر سے کام لینے کی سعی الامین کو کوئی فائدہ نہ پہنچا سکی اور یک قلم ناکام رہی۔ شام میں خطرناک فسادات شروع ہو گئے۔ خود بغداد میں الحسین بن علی بن عیسٰی نے یکا یک ہنگامہ کر کے الامین کو عارضی طور پر معزول اور المأمون کی خلافت کا اعلان کر دیا مگر یہ انقلابی کوشش (رجب ۱۹۶ھ/ مارچ ۸۱۲ء) کامیاب ثابت نہ ہوئی۔ الامین پھر بحال ہو گیا۔ اب اسے خراسانی عساکر کا مقابلہ کرنا پڑا جو دارالخلافہ کی طرف بڑھ رہے تھے۔ ذوالحجّہ ۱۹۶ھ/ اگست ۸۱۲ء میں بغداد کو دو جیشوں نے، جو ہَرْثمہ بن اَعْیَن اور طاہر کے زیر قیادت تھے، گھیر لیا۔ طاہر اس وقت تک خوزستان کی تسخیر مکمّل کر چکا تھا اور سلطنت کے باقی ماندہ حِصّوں (عراق، الجزیرہ، عرب) میں بھی الامین کا اقتدار روبزوال ہونے لگا۔ اسے معزول اور اس کی جگہ اس کے بھائی کو خلیفہ قرار دیا گیا۔ اس کے باوجود دارالسلطنت کی مدافعت سال بھر تک قائم رہی اور اس دوران میں دارالخلافہ کے سب سے شورہ پُشت شہری (جو عُراۃ، یعنی ''ننگے'' کہلاتے تھے) خلیفہ الامین کے گرد سینہ سپر ہو گئے اور خون ریز معرکوں میں محاصرہ کرنے والوں کا راستہ روکتے رہے۔ صورتِ حال محرّم ۱۹۸ھ/ ستمبر ۸۱۳ء سے پہلے واضح نہ تھی، مگر اس کے بعد مزاحمت کا زور کلی طور پر ٹوٹ گیا اور الامین نے ہرثمہ سے درخواست کی کہ اسے بحفاظت [بغداد سے] نکل جانے دیا جائے؛ لیکن جب وہ اپنے باپ کے اس سابق وفادار سپہ سالار کے پاس، جس نے اسے جان کی امان دے دی تھی، جا رہا تھا تو راستے میں طاہر کے آدمیوں نے اسے روک

لیا اور انھوں نے اس خوف سے کہ ہاتھ آیا ہوا شکار کہیں نکل نہ جائے اسے گرفتار کر کے ۲۴-۲۵ محرم ۱۹۸ھ/ ۲۴-۲۵ ستمبر ۸۱۳ء کی درمیانی شب کو قتل کر دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ المأمون بذات خود اپنے بھائی کے قتل کا ذمّے دار نہ تھا۔ سیاست کی دنیا عجب دنیا ہے۔ اس کے بعد وہ تنہا فرماں روا بن گیا۔

دونوں بھائیوں کی اس باہمی جنگ کو بعض لوگوں نے عربیت اور ایرانیت کے باہمی تصادم کا ایک مظہر قرار دیا ہے جو خلافت عبّاسیہ کے آغاز میں رونما ہوا، امر واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک خاندانی تنازع تھا۔ اگرچہ دونوں حریف بھائیوں اور ان کی معتمد علیہ فوجوں میں بعض نسلی عوامل بھی کارفرما تھے، اور خراسان اور ایران نے بالعموم مامونی فریق ہی کا ساتھ دیا تاہم الامین کے بارے میں یہ دعوٰی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ خاص طور سے عربیت کا علم بردار تھا یا یہ کہ عرب من حیث الجماعۃ اس کے حامی تھے۔ آسائش پسندی نے اس کی طبیعت میں سطحیت اور کاہلی پیدا کر دی تھی اور وہ سیاسی ساز باز کی پیچیدگیوں سے نابلد تھا۔ وہ صرف یہ چاہتا تھا کہ شاہی اقتدار اس کے لیے اور اس کے اخلاف کے لیے محفوظ ہو جائے۔ اس مقصد کے لیے جو حکمت عملی اختیار کی گئی اس پر عمل کرنے میں زیادہ غور و فکر سے کام نہ لیا گیا۔ یہ حکمت عملی خود اس کی (الامین کی) نہیں بلکہ اس کے وزیر و مشیر الفضل بن الربیع [رک بآں] کی تھی جسے ہمارے مآخذ میں الامین کا گم راہ کنندہ دکھایا گیا ہے، چنانچہ اس نے خطرے کے وقت اس کا ساتھ چھوڑ دیا تا کہ اپنے لیے فاتح سے معافی حاصل کر سکے۔ محاصرۂ بغداد کے دوران میں جس وفاداری اور جاں توڑ مزاحمت کا مظاہرہ ہوا وہ اتنی قانونی اور خاندانی تصوّرات پر مبنی نہیں تھی جتنی خلیفہ [الامین] کی فراواں داد و دہش اور شہر کے اوباش لوگوں کی جنگجویانہ فطرت پر تھی، جو اس صورت حال کو کھل کھیلنے اور قتل و غارت کرنے کا ایک اچھا موقع سمجھتے تھے۔ اس طرح دراصل الامین کی طرف چند درباری حاشیہ نشینوں اور شاعروں کی ایک مختصر سی ٹولی کے سوا جو ابونواس کی طرح اس کی رنگ رلیوں میں شریک رہتی تھی اور کوئی بھی نہ تھا۔ ابونواس نے آخری وقت تک الامین کا ساتھ نہ چھوڑا اور مرنے کے بعد مرثیے لکھ کر سچے دل سے اس پر نوحہ خوانی کی۔ اسلامی تاریخ میں الامین کا ذکر بعض اموی خلفا، مثلاً یزید اوّل اور ولید ثانی کے ساتھ کیا جاتا ہے جو اسی کی طرح رند مشرب اور عیش پرست حکمران تھے، اگرچہ ان کی سیاسی اور ذہنی صلاحیتوں کا نام و نشان بھی اس آسائش پسند عبّاسی حکمران میں نہیں پایا جاتا۔ اس کی حکومت کے چار سال (یا محاصرے کو چھوڑ کر تین سال) میں کوئی نمایاں سیاسی یا انتظامی کارنامہ اس کے سوا نظر نہیں آتا کہ اس نے اپنے اس بھائی کو، جو عقل و دانش اور سیاسی بصیرت میں اس سے بدرجہا بہتر تھا، محروم کرنے کے لیے جنگ کی۔

مآخذ: (۱) بڑا ماخذ الطّبری، ۳: ۶۰۳-۹۷۴ ہے (جس کا اختصار ابن الاثیر، ۶: ۱۵۲-۲۰۷ میں درج ہے)؛ دیگر مآخذ حسبِ ذیل ہیں: (۲) الیعقوبی، ۲: ۴۹۳ ببعد، ۵۲۴-۵۳۸؛ (۳) الدِّینَوری، ص ۳۸۸-۳۹۶؛ (۴) *Fragmenta Historicorum Arabicorum* (طبع de Goeje)، ص ۳۲۰-۳۴۴؛ (۵) ابن الطِّقْطَقی، ص ۲۹۱-۲۹۷، تاریخی ہونے کی بہ نسبت زیادہ تر افسانوی ہے، تاہم محاصرۂ بغداد کے حالات کے بارے میں بہت قیمتی ہے؛ (۶) المسعودی: مروج، ۶: ۴۱۵-۴۸۷؛ مغربی تصانیف میں عہد خلافت کی عمومی تواریخ کے علاوہ حسبِ ذیل شامل ہیں: (۷) F. Gabrieli: *Documenti relativi al califfato di al-Amīn in at -Ṭabari*، در *Rend. Lin*، ۱۹۲۷ء، ص ۱۹۱-۲۲۰؛ اور (۹) وہی مصنّف: *La successione di Hārūn al-Rašīd e la guerra fra al -Amīn e al-Mā'mūn*، در *RSO*، ۱۹۲۸ء، ص ۳۴۱-۳۹۷؛ (۱۰) شبلی: المأمون، اعظم گڑھ]۔

(F. GABRIELI)

امین بن حسن الحَلَوانِی المَدَنِی: ایک عرب سیّاح، جو ابتدا میں اپنے ✱ ہی آبائی شہر مدینۂ منوّرہ میں مسجد نبوی میں مدرّس تھا۔ اس نے مدینۂ منوّرہ ہی میں ۱۲۹۲ھ/ ۱۸۷۵ء میں تبرُّکات بالخصوص موے نبوی کی تقدیس و تکریم کے خلاف ایک رسالہ شائع کیا۔ اس کے بعد وہ ایک کتب فروش کی حیثیت سے مشرق کے اسلامی ممالک اور یورپ میں سفر کرتا رہا؛ چنانچہ ۱۸۸۳ء میں امسٹرڈم اور لائڈن بھی پہنچا اور مخطوطات کا ایک بڑا اہم اور قیمتی مجموعۂ کتب خانۂ لائڈن کو فروخت کیا۔ آگے چل کر بمبئی اس کی ادبی سرگرمیوں کا مرکز بنا۔ علاوہ دوسری تصانیف کے ۱۳۰۴ھ/ ۱۸۸۷ء میں اس نے داؤد پاشا کی ایک تاریخ بعنوان مَطَالِعُ السُعُوْد بطِیْب اَخْبَار الْوَالِی داؤد لکھی؛ نیز نَشْر الْهَدَیَان مِنْ تَأْرِیخ جُرْجی زَیْدَان (بمبئی ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۹۰ء) کے عنوان سے اس نے ایک رسالہ جرجی زیدان کے خلاف اور دوسرا السُیُول المُغْرِقَة عَلَی الصَوَاعِقِ الْمُحْرِقة (۱۳۱۲ھ/ ۱۸۹۰ء) کے عنوان سے سیّد احمد اسعد الرفاعی کے خلاف تصنیف کیا۔ مؤخّر الذکر میں عبد الباسط المُنُوْفی کا فرضی نام اختیار کیا۔ بمبئی ہی میں اس نے وفات پائی۔

مآخذ: (۱) Snouck Hurgronje: *Het Leidsche Orienta-listen-Congress*، در *Tijdschrift Indische Taal-Land-en Volkenkunde*، جلد ۳۹؛ (۲) C. Landberg: *Catalogue des Mss. arabes Provenants d' une bibliothéque Privée á el-Medina* (آ، طبع اوّل)

امین پاشا: افریقہ کا ایک ممتاز جرمن سیّاح اور آبادکار، جس کا اصلی نام Carl ✱ Oscar Eduard Theodor Schnitzer تھا۔ وہ ۲۸ مارچ ۱۸۴۰ء کو Schlesia میں Oppeln کے مقام پر پیدا ہوا۔ ۱۸۵۸ء سے ۱۸۶۴ء تک اس نے برسلاو (Berslau)، برلن اور Königsberg میں طب اور سائنس کی تعلیم پا کر مارچ ۱۸۶۴ء میں ڈاکٹری کی سند حاصل کی۔ ۱۸۶۴ء کے موسم خزاں میں وہ Antivari گیا، جو اس وقت تک ترکی مقبوضات میں شامل تھا۔ یہاں اس نے نجی طور پر طباعت کا کام شروع کر دیا، لیکن آئندہ موسم گرما میں اسے اس ضلعے کا قرنطینی وطبّی افسر بنا دیا گیا۔ شمالی البانیا کا والی اسمٰعیل حقّی پاشا، جس کی سکونت سقوطری میں تھی اور اس کی

بیوی جو ٹرانسلوینیا (Transylvania) کی رہنے والی تھی، شنٹسر (Schnitzer) پر خاص طور سے مہربان ہو گئے۔ ۱۸۷۳ء میں اسمٰعیل کی وفات کے بعد دو سال تک وہ اس کی بیوہ کے پاس مقیم رہا اور ۱۸۷۵ء کے اختتام کے قریب اس سے رخصت ہو کر خرطوم چلا گیا۔ اپریل کے وسط میں گورڈن (Gordon) نے، جو اس وقت صوبۂ استوائی (Equatorial Province) کا گورنر تھا، اسے لاڈو (Lado) میں سرکاری طبی افسر مقرّر کر دیا۔ یہاں شنٹسر (Schnitzer) نے ۷ مئی ۱۸۷۶ء کو اپنا کام سنبھال لیا اور اپنے کو جرمنی کا تعلیم یافتہ ترک بتا کر اپنا نام امین آفندی رکھا۔ ۳ جون کو اسے گورڈن کے سیاسی نمائندے کے طور پر یوگنڈا کے بادشاہ مُتیَسہ (Mtesa) کے پاس بھیجا گیا، اور ۱۸۷۷-۱۸۷۸ء میں اُنیُورو (unyoro) کے کابُرجہ (Kabrega) کے پاس اور دوبارہ مُتیَسہ کے پاس۔ جون ۱۸۷۸ء کے خاتمے پر گورڈن نے، جو اس اثنا میں سوڈان کا گورنر جنرل ہو گیا تھا، روسی جرمن سیّاح جُنکَر (Junker) کی تجویز پر امین کو ''صوبۂ استوائی'' کا گورنر مقرّر کر دیا۔ امین نے، جسے اب ''بے'' کا خطاب مل گیا اور بعد میں ''پاشا'' کا، اپنے نئے منصب پر فائز ہو کر تہذیب و تمدّن کو فروغ دینے میں حیرت خیز مستعدّی کا اظہار کیا۔ اُس نے دَناقِل (ایک قسم کے بے قاعدہ سپاہی) کو، جو ہمیشہ لوٹ مار کی جانب مائل رہتے تھے، قابو میں کیا؛ تجارت، زراعت اور تہذیب و تمدن کو بالعموم فروغ دیا اور اپنے علاقے کی توسیع کی۔ جب اُس نے حکومت اپنے ہاتھ میں لی تو یہ صوبہ ہر سال تیس ہزار پاؤنڈ کا خسارہ دکھایا کرتا تھا، لیکن تین سال بعد ہی بارہ سو پاؤنڈ کی بچت ہونے لگی (قب G. Schweitzer: *Emin Pascha*، ص ۲۲۰ بعد)۔ آمدنی کو بعد کے زمانے میں، جب مہدویوں کی تحریک کے باعث امین مصر سے کٹ کر رہ گیا تھا، ہاتھی دانت کی شکل میں جمع کیا جاتا تھا۔ جب گورڈن نے اس صوبے کو چھوڑا تھا تو اس میں آباد مقامات (Stations) کی تعداد پندرہ تھی؛ امین نے بڑھا کر پچاس کر دی۔ مہدوی تحریک کے زمانۂ آغاز (۱۸۸۱-۱۸۸۲ء) میں امین کا علاقہ شرقاً غرباً چار سو میل تک پھیلا ہوا تھا اور شمال سے جنوب کی طرف تین سو میل تک۔ مہدوی بغاوت کی وجہ سے وسطِ اپریل ۱۸۸۳ء سے لے کر کئی سال تک مصری حکومت سے امین کے تعلقات بالکل منقطع رہے۔ ۱۸۸۴ء کے موسم بہار میں کَرمُ اللہ کُرقوشوی نے، جو بحر الغزال کا صوبہ فتح کرنے والی مہدوی فوج کا قائد تھا، اس سے اطاعت قبول کرنے کا مطالبہ کیا۔ امین نے ہتھیار ڈالنے سے انکار کر دیا۔ رفتہ رفتہ اس کی مشکلات بڑھتی گئیں، چنانچہ اپریل ۱۸۸۵ء کے اختتام پر اس نے Lado کو خیر باد کہا اور اپنا صدر مقام زیادہ جنوب کی طرف وَلَدلای (Wadelai) میں منتقل کر دیا۔ ۲ جنوری ۱۸۸۶ء کو جُنکَر (Junker)، جو جنوری ۱۸۸۴ء سے امین کے ساتھ رہا تھا، افریقہ کے مشرقی ساحل کی طرف روانہ ہو گیا، جہاں وہ ۱۴ دسمبر ۱۸۸۶ء کو پہنچ گیا۔ ایک اَور سیّاح، یعنی اطالوی کساتی (Casati)، جنوری ۱۸۸۵ء سے امین کے ساتھ اس کی خلاصی کے وقت تک رہا۔ ۱۸۸۷ء کے شروع میں لاڈو (Ladó) کو، جہاں اب تک ایک قلعہ نشین فوج برقرار رکھی گئی تھی، بالکل ترک کر دینا پڑا۔ امین نے ۱۸۸۷ء میں بہت عرصے تک کِبرو (Kibiro) میں قیام کیا، جو جھیل البرٹ نیانزا (Albert Nyanza) کے مشرقی ساحل پر ایک آباد مقام تھا۔ اس اثنا میں Royal Scottish Geographical Society کی تحریک سے سکاٹ لینڈ کے تجارت پیشہ اصحاب کی ایک کمیٹی نے، جس کے لیے شاید اس ملک کے تجارتی امکانات بھی باعثِ کشش تھے، امین کو مخلصی دلانے کے لیے ایک مہم تیار کر لی تھی۔ اس مہم کی رہنمائی کے لیے سٹینلی (Stanley) کو نامزد کیا گیا اور وہ ۱۸۸۸ء کے موسم بہار میں امین کے پاس (لیکن خاص صوبۂ استوائی تک نہیں) جا پہنچا۔ سٹینلی کے کاروان کو راستے میں اس قدر نقصان اٹھانا پڑا تھا کہ اس کی آمد امین کے لیے کارآمد ہونے کے بجاے باعث تردّد بن گئی، خصوصاً اس لیے کہ سٹینلی کا طرزِ عمل ایسا نہ تھا جس سے امین کے موقف کو تقویت پہنچ سکتی۔ جب امین نے اپنے افسروں کو مصری حکومت کے یہ احکام سنائے کہ انھیں سٹینلی کی ہم راہی میں اپنی جاے قیام چھوڑ کر پیچھے ہٹ آنا چاہیے (یعنی مشرقی ساحل کی جانب) تو انھوں نے بغاوت کر دی اور وسط اگست سے وسط نومبر ۱۸۸۸ء تک انھوں نے امین کو دوفیلیہ (Dufilé) میں مقیّد رکھا۔ اس اثنا میں ۱۱ جون ۱۸۸۸ء کو عمر صالح کے زیر قیادت ایک مہدوی مہم امّ درمان سے جہازوں پر روانہ ہوئی اور ۱۱ اکتوبر کو لاڈو پہنچی۔ عمر صالح نے امین پاشا سے ہتھیار ڈالنے کا مطالبہ کیا تو باغی سپاہیوں نے مہدوی فوجوں کا مقابلہ کیا اور امین کو رہا کر دیا (۱۶ نومبر)۔ ۱۷ فروری ۱۸۸۹ء کو امین، جس نے روانگی کا پختہ ارادہ کر لیا تھا، سٹینلی سے البرٹ نیانزا کے مغربی ساحل پر جا ملا اور ان کی متحدہ مہم دسمبر ۱۸۸۹ء کے شروع میں بمقام Bagamoya ساحل پر پہنچ گئی۔ یہاں امین کا بہت عزت و احترام سے استقبال کیا گیا، لیکن ایک افسوس ناک حادثے کے باعث وہ تین ماہ تک صاحب فراش رہا۔ صحت یاب ہونے کے بعد امین نے (ابتداءً عارضی طور پر) جرمن سلطنت کے محکمۂ خارجہ میں ملازمت اختیار کر لی۔ ۲۶ اپریل کو جب وہ مشرقی ساحل سے روانہ ہوا تو اس کے ساتھ دو افسر شٹولمن (Stuhlmann) اور لانگہلڈ (Langheld)، تین سارجنٹ، سو سپاہی اور پانچ سو بانوے حمّال تھے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ جرمنی کے لیے جھیل وکٹوریا نیانزا (Victoria Nyanza) کے جنوب میں واقع علاقے حاصل کرے۔ تابورہ (Tabora) پر جرمن جھنڈا بلند کیا جانا اور وکٹوریا نیانزا کے مغربی ساحل پر بُکوبا (Bukoba) کی بستی کا قیام اس مہم کے اہم ترین واقعات تھے۔ یہ دونوں باتیں جرمن مشرقی افریقہ کے گورنر وِسمَن (Wissmann) کی مرضی کے خلاف تھیں، لیکن کارل پیٹرز (Karl Peters) نے، جسے ایک جرمن کمیٹی نے امین کی مشکلات دور کرنے کے لیے بھیجا تھا اور جو مُپوَپوا (Mpwapwa) میں جون ۱۸۹۰ء سے پہلے اس کے پاس نہیں پہنچ سکا، ان کی تائید کی۔ اس مہم کے دوران میں امین برابر عربوں کی جانب شدید معاندانہ روش کا اظہار کرتا رہا، نہ صرف وِسمَن (Wissmann) کے نام اپنے خطوط میں بلکہ اُن اقدامات میں بھی جو اُس نے بردہ فروشی کے انسداد کے لیے کیے۔ ۱۸۹۱ء میں ماہ مارچ کے نصف ثانی میں کچھ

مبہم سی افواہیں اس مضمون کی امین کے پاس پہنچیں کہ ''صوبۂ استوائی'' میں وہ جن لوگوں کو چھوڑ کر آیا تھا ان کے اور گرد و پیش کے حبشیوں کے درمیان جنگ ہو رہی ہے۔ اس پر اس نے وِسمن (Wissmann) کی مخالفت کے باوجود جرمن زیرِ حفاظت علاقے (Protectorate) کی شمالی سرحد کو عبور کیا، جس سے اس کی غرض یہ تھی کہ وہ اپنے پرانے افسروں اور سپاہیوں کو اپنے پاس اکٹھا کرے اور انھیں ساتھ لے کر مُمبُتّو (Mombuttu) کے راستے جہاں تک بھی ممکن ہو مغرب کی سمت پیش قدمی کرے اور کیمرون (Kamerun) کی عقبی سرزمین پر قبضہ کر لے؛ لیکن یہ منصوبہ بالکل ناقابلِ عمل ثابت ہوا۔ ۲۸ ستمبر کو اندلابی (Andelabi) (دریاے اِتُوری (Ituri) یا اَرُوِیمی (Aruwimi) کے بالائی مجرٰی پر واقع) سے پسپائی شروع ہوئی۔ وبائی چیچک کے ایک حملے نے مہم کی حالت بہت زبوں کر دی۔ ۷ دسمبر کو امین نے شٹلمن (Stuhlmann) کو تندرست آدمیوں کے ساتھ بکوبا (Bukoba) روانہ کر دیا اور خود مریضوں کے پاس وہیں رُکا رہا۔ پیچھے ہٹنے کے لیے کوئی اَور راستہ نہ ہونے کی وجہ سے اس نے مغرب کا راستہ اختیار کیا۔ اس نے یہ سفر ۸ مارچ ۱۸۹۲ء کو شروع کیا۔ پہلے وہ اپوتو (Ipoto) کی جانب گیا، جو کلنجا لنجا (Kilonga-longa) کے قریب دریاے اروِیمی پر واقع تھا۔ یہاں سے وہ دریاے اروِیمی کی بالائی جانب چلا اور اس کے بعد قدیم ابتدائی جنگل کے عین بیچ سے گزرتے ہوئے اس نے جنوب مغربی سمت اختیار کی، جس سے اس کا مقصد بالائی کانگو (Congo) پر واقع ایک مقام کِبنجِہ (Kibonge) تک پہنچنا تھا، لیکن اپنی منزلِ مقصود سے سو میل کے فاصلے پر کینینا (Kinena) میں ۲۳ اکتوبر ۱۸۹۲ء کو کبنجہ کے امیر کے حکم سے اُسے دھوکا دے کر قتل کر دیا گیا۔ بلجین کپتان دانسِ (Dhanis) نامی کو فروری ۱۸۹۳ء میں مانیومہ (Manyuema) کے علاقے کے صدر مقام نیانجوہ (Nyangwe) میں داخل ہونے پر امین کے روزنامچے کا نصف حصّہ دستیاب ہوا اور دوسرا نصف حصّہ ۲۲ اپریل ۱۸۹۳ء کو کاسنجو (Kassongo) کی فتح کے بعد ملا، جو مشہور بردہ فروش تِپو تِپ (Tippu-Tipp) کا صدر مقام تھا۔ امین کے قتل کے محرّک کبنجہ کو فوجی عدالت کے سامنے پیش کیا گیا اور ۹ جنوری ۱۸۹۴ء کو گولی مار دی گئی۔

جب امین ترکی فوج میں تھا تو اس نے کم از کم ظاہری طور پر ایک ترک مسلمان کے طور طریقے اختیار کر لیے تھے اور مصری ملازمت میں داخل ہونے کے بعد بھی اس نے اپنی اس روش کو قائم رکھا (G. Schweitzer: *Emin Pasha*، ۱: ۲۱)، اور یہی وجہ تھی کہ وہ اتنے عرصے تک ''صوبۂ استوائی'' میں اپنے اقتدار کو برقرار رکھ سکا۔ یہ بات پہلے ہی واضح ہو چکی ہے کہ باوجود اس ظاہری شعار کے غلاموں کی تجارت کرنے والوں سے اس کی عداوت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی تھی۔ اگرچہ اس نے اپنے صوبے میں غلامی کو ممنوع نہیں کیا تھا، لیکن اس کی وجہ محض یہ تھی کہ غلاموں سے کام لیے بغیر وہ کوئی کام انجام نہ دے سکتا تھا۔ بعد کے زمانے میں جب وہ جرمنی کی ملازمت میں تھا تو وہ اس کے لیے کوشاں رہا کہ حبشیوں کی سرزمین کو عربوں کے علاقے سے بالکل جدا کر دیا جائے اور ان تمام عربوں کو جو کوئی مقررہ جاے سکونت نہیں رکھتے تھے وہاں سے نکال دیا جائے۔ عیسائی مبلّغوں میں سے رومن کیتھولک مبلّغین کی اس کے دل میں بہت قدر و منزلت تھی (اگرچہ وہ خود ایک پروٹسٹنٹ تھا)، کیونکہ وہی ایسے لوگ تھے جو خوش نما بستیاں بساتے اور حبشیوں کو کارآمد مزدور بناتے تھے (Schweitzer، ۲: ۱۰۹)۔ بحیثیت مجموعی امین حبشیوں کی ذہنی اصلاح و تربیت کے امکان کے متعلق بھی کچھ زیادہ توقعات نہ رکھتا تھا (Schweitzer، ۱: ۱۲۴)۔ بہرحال امین ایک ہوشیار منتظم حاکم تھا، لیکن اسے ایک فاتح کی حیثیت دینا دشوار ہوگا۔ وہ ایسا شخص تھا جو اپنے موقعوں سے پورا فائدہ اٹھاتا تھا، لیکن کوئی خطرہ مول لینا پسند نہ کرتا تھا۔ اس نے علوم، خصوصاً علم الطیّور اور علم الاقوام میں شہرت حاصل کی۔ وہ ایک باکمال زبان دان بھی تھا۔

مآخذ: (۱) G. Schweitzer: *Emin Pasha , his life and work*، دو جلد، لنڈن ۱۸۹۸ء؛ (۲) P. Reichard: *Emin Pasha*؛ (۳) Vita Hassān: *Die Wahrheit über Emin Pasha*؛ (۴) G. Casati: *Ten Years in Equatoria and the Return with Emin Pasha*، لنڈن ۱۸۹۱ء؛ (۵) F. Stuhlmann: *Mit Emin Pasha ins Herz von Afrika*؛ (۶) C. Peters: *Die deutsche Emin Pasha-Expedition*؛ (۷) Emin Pasha & G. Schweinfurth: *Eine sammlung von Reisbriefen u.s.w.*، طبع لنڈن ۱۸۹۸ء؛ (۸) F. Ratzel: *Emin Pasha in East Africa*، لنڈن ۱۸۹۰ء؛ (۹) H. M. Stanley: *In Darkest Africa*؛ مزید مآخذ کے لیے دیکھیے: (۱۰) R. L. Hill: *A bibliography of the Anglo-Egyptian Sudan*، لنڈن ۱۹۳۹ء، ص ۱۲۶، ۱۴۵-۱۴۶ و اشاریہ؛ نیز (۱۱) *Biography Catalogue of the library of the Royal Commonwealth Society*، لنڈن ۱۹۶۱ء، ص ۱۱۴ ب تا ۱۱۵ ب؛ (۱۲) عبدالرحمٰن النّصری: *A bibliography of the Sudan, 1938-1958*، لنڈن ۱۹۶۲ء، اشاریہ؛ امین پاشا کے ایک مکتوب مؤرخۂ یکم ستمبر ۱۸۸۵ء بنام وزیر داخلۂ مصر کی ایک نقل سوڈان کے سرکاری دفاتر (archives) میں موجود ہے (Cairint، ۳/ ۱۴، ص ۲۳۶؛ عکسی نقل در *School of Oriental and African Studies*، لنڈن.

(P. M. Holt و A. Schaade در آ (طبع اوّل و ثانی)

اَمین جی بن جلال: ایک نام آور بوہرہ عالمِ فقہ، چند ایسی کتابوں کے * مصنّف جو ابھی تک بہت مقبول ہیں۔ یہ اُس زمانے میں ہوے ہیں جب بوہرہ جماعت کو گجرات میں فروغ ہوا اور اُس میں خواج بن ملک کَپڑوَنجی جیسے لوگ پیدا ہوے۔ امین جی بڑی عمر پا کر ۱۳ شوال ۱۰۱۰ھ/ ۱۶ اپریل ۱۶۰۲ء کو احمد آباد میں انتقال کر گئے۔ ان کی کتابوں میں سب سے اہم الحواشی ہے، جس میں (باطنیہ کی) قدیم اور مستند کتاب دعائم الاسلام، مصنّفۂ قاضی النعمان بن محمد (م جمادی الاُخرٰی ۳۶۳ھ/ مارچ ۹۷۴ء)، جو فاطمی عہد کا مشہور فقیہ تھا، کی بعض ابحاث کی توضیح ہے

اوران توضیحات کی تائید میں مستند فقہا کے فیصلے دیے گئے ہیں۔ امین جی کی دوسری تصنیف مسائل ہے، جو قریب قریب اسی نوع کی ہے، جو السوال و الجواب فی الفقہ بھی کہلاتی ہے، جس میں انھوں نے کئی پیچیدہ قانونی مسائل سے بحث کی ہے۔ ان کی اَور بھی متعدد تصانیف ہیں: مثلاً ایک مختصر رسالہ تقسیم میراث کے بارے میں اور فقہ کے مبادی منظوم رسالے کی صورت میں.

(W. IVANOW)

----

* **اَمِینَہ**: قدیم اسرائیلی روایات میں حضرت سلیمانؑ کی ایک بیوی کا نام۔ ان روایات کے مطابق حضرت سلیمانؑ نے ایک روز اپنی وہ انگشتری جس کی برکت سے وہ سلطنت کے اور حکمت و دانائی کے مالک بنے ہوے تھے ان کی تحویل میں دے دی۔ امینہ نے یہ انگشتری ایک دیو کو دے دی جو حضرت سلیمانؑ کی شکل بنا کر آیا تھا۔ پھر بہت سے حادثات پیش آنے کے بعد کہیں جا کر یہ انگشتری حضرت سلیمانؑ کو واپس ملی.

مآخذ: Grünbaum: *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*، ص ۲۲۲ ببعد.

----

* **اَمِینُوکَل**: (Aménokal) بربری لفظ اَمِنُوکَل (amanūkal) کے موجودہ ہجا؛ اس کے معنی ہیں وہ سیاسی رہنما جو کسی دوسرے کا ماتحت نہ ہو۔ یہ لفظ غیر ملکی حاکموں، یورپی قائدوں اور بعض امرا کے گھرانوں کے مردوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ صحراے اعظم کے بعض علاقوں میں چھوٹے چھوٹے قبائلی گروہوں کے سرداروں کو بھی امینوکل کا خطاب دیا جاتا ہے لیکن اَمْغَر [رکّ بآن] میں یہ خطاب اس وفاق کے سب سے بڑے سردار کے لیے مخصوص ہے جو جاگیردار یا ماتحت قبائل کے اتحاد سے بنتا ہے۔ امینوکل کا انتخاب لازمی طور پر اَمْغَر امرا ہی میں سے ہوتا ہے اور اس کی نامزدگی متعلقہ قبائل کے امرا اور ماتحت قبائل کے سرداروں کی ایک مجلس میں پیش کر دی جاتی ہے۔ جانشینی کا مسئلہ اصولاً اس سلسلۂ وراثت کے قواعد کی رو سے طے ہوتا ہے جو ماں کی طرف سے چلتا ہے؛ اس کی رُو سے سابقہ امینوکل کا بڑا بھائی یا اس کی خالہ کا بڑا بیٹا یا بڑی بہن کا بیٹا جانشینی کا حق دار ہوتا ہے، لیکن اس قاعدے کی سختی سے پابندی نہیں کی جاتی۔ امینوکل کے پاس اپنے رتبے کا امتیازی نشان ایک قسم کی ڈھولک ہوتا ہے (اِطْبِل، دیکھیے Ch. de Foucauld: *Dict.*، جلد ۴، ۱۹۲۲-۱۹۲۵ء، [عربی طَبْل])۔ امینوکل ماتحت قبائل سے خراج وصول کرتا ہے۔ اس کا اصل کام جنگی رہنمائی تھا، لیکن عام حالات میں وہ فوجداری قانون کا نفاذ کر کے ہر قسم کے جھگڑے چکانے اور ہمسایہ قبائل کے ساتھ راہ و رسم رکھنے کی خدمات انجام دیتا ہے۔ اس کی مدد کے لیے ہمیشہ مختار لوگوں کی ایک مجلس برسرِکار رہتی ہے، جو اس کے فیصلوں کی تصدیق کرتی ہے۔ یہ مجلس اسے موقوف اور معزول بھی کر سکتی ہے.

مآخذ: (۱) Duveyrier: *Les Touareg du Nord*، پیرس ۱۸۶۴ء، ص ۳۹۷؛ (۲) Benhazera: *Six mois chez les Touareg du Ahaggar*، الجزائر ۱۹۰۸ء، ص ۱۰۷؛ (۳) E. F. Gautier: *La Conquête du Sahara*، پیرس ۱۹۱۰ء، ص ۱۹۱؛ (۴) Seligman: *Les races de l' Afrique*، پیرس ۱۹۳۵ء، ص ۱۲۸؛ (۵) F. Nicolas: *Notes sur la Société et l'etat des Touareg du Dinnik*، در *IFAN*، ۱: ۵۸۶؛ (۶) H. Lhote: *Les Touaregs du Hoggar*، پیرس ۱۹۴۴ء، ص ۱۵۴-۱۵۶؛ (۷) G. Surdon: *Institutions et. coutumes berbères du Maghreb*، طبع ثانی طنجہ-فاس ۱۹۳۸ء، ص ۴۸۹-۴۹۲؛ (۸) Ch. de Foucauld: *Dictionnaire ctouareg-français*، پیرس ۱۹۵۲ء، ص ۱۲۱۳-۱۲۱۴.

(CH. PELLAT)

اُمَیَّہ (بنو): رکّ بہ خلافت بنوامیّہ. *

⊗ **اُمَیَّہ بِن اَبِی الصَّلت**: زمانۂ جاہلیت کا ایک عرب شاعر، جو بعثتِ نبویؐ کے وقت زندہ تھا، لیکن مشرف بہ اسلام نہیں ہوا۔ وہ قبیلۂ ثَقِیف کے ابو الصَّلت عبداللہ بن زَمْعَہ کا بیٹا تھا اور اس کی ماں رُقیہ بنت عبد شمس بن عبد مناف تھی۔ چھٹی صدی عیسوی کے اواسط میں بمقام طائف پیدا ہوا اَور ہجرت کے آٹھویں یا نویں سال وہیں فوت ہو گیا۔ اس کی زندگی کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ وہ بغرضِ تجارت اکثر شام جایا کرتا تھا اور وہاں یہود و نصارٰی سے اکثر ملتا رہتا؛ چنانچہ اس کے اشعار میں جو مذہبی رنگ نمایاں ہے وہ اسی اختلاط کا نتیجہ ہے۔ اس کا شمار زمانۂ جاہلیت کے ان اشخاص میں ہوتا ہے جو حُنَفا کہلاتے تھے یا مذہب ابراہیمؑ کے پیرو تھے۔ بعثتِ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم سے پہلے عرب میں ایسے متعدّد موحّد موجود تھے، مثلاً وَرَقہ بن نَوفل، صَیفِی ابی الصّلت بن قیس الانصاری وغیرہ۔ یہ بھی کہا جاتا کہ امیّہ ہی نے سب سے پہلے قریش کو مشورہ دیا تھا کہ وہ اپنے خطوط کے شروع میں بِاسْمِکَ اللّٰھُمَّ لکھا کریں [قبّ اَللّٰھُمَّ]۔ الأغانی کی ایک روایت کے مطابق امیّہ کو منصبِ نبوت پر فائز ہونے کی امید تھی؛ چنانچہ ایک مرتبہ شام جاتے ہوئے وہ ایک مسیحی کنیسے کے پاس سے گزرا اَور وہاں ایک راہب یا حِبْر سے ملا، جس نے اسے بشارت دی کہ حضرت مسیح علیہ السلام کے چھ سو سال بعد ایک نبی پیدا ہوگا۔ اس سے امیّہ کا یہ عقیدہ اَور قوی ہو گیا کہ یہ نبی وہ خود ہوگا، لیکن جب دوسری ملاقات میں راہب نے امیّہ کو بتایا کہ وہ نبی مبعوث ہو چکا ہے تو اسے بہت مایوسی ہوئی۔ المَسْعُودِی نے بھی اس قسم کی ایک روایت نقل کی ہے۔ بہر حال خیال کیا جاتا ہے کہ اس نے رشک اور حسد کی بنا پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی نبوت کو تسلیم نہ کیا اور ایمان نہ لایا۔ بعد ازاں جب اس نے ارادہ کیا کہ اسلام قبول کر لے تو یہ سن کر طائف لوٹ گیا کہ جنگِ بدر میں اس کے بعض قریبی رشتہ دار، عُتْبہ، شَیْبَہ وغیرہ مسلمانوں کے ہاتھوں قتل ہو گئے ہیں۔ اس موقع پر اس نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی مدح میں ایک قصیدہ بھی لکھا:

لک الحمدُ و المَنُّ ربَّ العباد

اَنتَ المَلیکُ و اَنْتَ الحَکَمْ

لیکن بعد میں غزوۂ بدر کے مقتول قریشیوں کا مرثیہ کہا۔ یہ دونوں قصائد اس کے دیوان میں موجود ہیں (دیکھیے دیوان، طبع بشیر یموت، ص ۵۵ ببعد؛ قبّ ابن ہشام، ص ۵۳۱).

امیّہ پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ وہ پہلا جاہلی شاعر ہے جس نے صلے کے لالچ میں مدح کی جب کہ اسے اس زمانے میں معیوب سمجھا جاتا تھا۔ ایک روایت کی رُو سے جب اس پر قرض کا بار زیادہ ہو گیا تو وہ اپنے زمانے کے ایک مشہور صاحبِ جود و سخا عبداللہ بن جُدْعان کے پاس گیا اور اپنی حالت بیان کی (دیکھیے دیوان:

أأذْکُرُ حَاجَتِی اَمْ قَدْ کَفَانِیْ)

عبداللہ نے اپنی دو مقرّب کنیزوں (جرادتان) میں سے ایک اسے دے دی۔ اس پر بعض لوگوں نے اسے ملامت کی اور مجبورًا وہ دوبارہ عبداللہ کے پاس اس کا عطیہ واپس کرنے گیا، لیکن عبداللہ نے یہ منظور نہ کیا بلکہ دوسری کنیز کے ساتھ ایک گراں بہا رقم بھی اسے دی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ خوش خوراک تھا اور کھانے پینے کے معاملے میں حریص واقع ہوا تھا.

اُمَیّہ بن اَبی الصَّلْت توحید باری تعالٰی کا قائل تھا۔ اس کے اشعار میں عرش و ملائکہ، حشر و نشر، حساب و کتاب وغیرہ کا ذکر اکثر آیا ہے۔ وہ گزشتہ انبیاؑ اور اقوامِ سابقہ (مثلاً عاد و ثمود) کے حالات سے بھی واقف تھا۔ اس نے اپنے اشعار میں ان کا ذکر کیا ہے۔ بحیثیت مجموعی اس کے کلام میں ایک زاہدانہ رنگ پایا جاتا ہے، جو اس کے ایک پیش رو شاعر زُہَیر بن ابی سُلْمٰی کے اشعار میں بھی خاصا نمایاں ہے۔ اس کے موجودہ دیوان میں کوئی بھی قصیدہ ایسا نہیں جسے مکمّل کہا جا سکے، یا جس میں نسیب، جسے قصیدے کا ایک جزوِ لازم تصوّر کیا جاتا تھا، موجود ہو؛ اس لیے اس کا کلام شاعرانہ حیثیت سے بے لطف، روکھا پھیکا اور کیف و وجدان سے خالی ہے۔ علاوہ ازیں دو چار نظموں کے سوا اس کے اشعار میں نہ شکوہِ الفاظ کی کوئی خاص خوبی ہے نہ سلاستِ بیان کی، تاہم بعض اشعار برے نہیں، مثلاً یہ شعر:

أأذْکُرُ حَاجَتِی اَمْ قَدْ کَفَانی

حَیاءُ کَ اِنّ شِیْمَتَکَ الحَیاءُ

(میں عرض حاجت کروں یا تیری حیا میرے لیے کافی ہے؟ کیونکہ حیا تیری خصلت ہے) یا اسی نظم کا یہ شعر:

اِذَا اَثْنٰی علیک المرءُ یومًا

کفاہ مِن تعرُّضِہ الثّناءُ

(جب کوئی شخص تیری مدح کرتا ہے تو یہ مدح اسے اَور کچھ کہنے سننے سے بے نیاز کر دیتی ہے) یا اُس نظم کے بعض اشعار جن میں اس نے اپنے بیٹے کو بے رخی پر ملامت کی ہے اور جو یوں شروع ہوتی ہے:

غَذَوْتُکَ مولودًا و عُلْتُکَ یافعًا

تُعَلُّ بِما اَجْنِی علیک و تُنْھَلُ

(دیوان، ص ۴۵)

(میں نے بچپن سے تیری پرورش کی اور عالم جوانی میں تیرا بوجھ اٹھایا اور میں جو کچھ تجھے دیتا تھا اس سے تو ایک مرتبہ ــ اَور پھر دوبارہ ــ فائدہ اٹھاتا رہا).

امیّہ عربی کے علاوہ غالبًا سریانی، عبرانی اور حبشی زبانوں سے بھی کسی قدر واقف تھا، چنانچہ اس کے کلام میں ان زبانوں کے الفاظ کئی ایک جگہ استعمال ہوئے ہیں.

امیّہ کے کلام کا مکمّل مجموعہ ناپید ہے، اگرچہ اس کے دیوان کا ذکر بعض قدیم روایتوں میں بھی آیا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ محمد بن حبیب (مصنّف المُنَمَّق) نے اس کی شرح لکھی تھی، جس کے کچھ اقتباسات خزانة الادب، ۱: ۱۱۹ ببعد میں موجود ہیں۔ لائپزگ میں اس کے کلام کا ایک مجموعہٗ Er. Schulthess، نے مرتّب کیا، جس میں کل پانچ سو شعر ہیں اور E. Power نے اس میں مزید اضافے کیے ہیں۔ ۱۳۵۲ھ / ۱۹۳۴ء میں بشیر یموت نے جو دیوان بیروت سے شائع کیا اس میں کل آٹھ سو اشعار ہیں، جو اس نے بہ سعی و کاوش مختلف مآخذ سے جمع کیے، لیکن یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا یہ سب اشعار امیّہ ہی کے ہیں، کیونکہ ان میں سے بعض اشعار دیگر شعرا سے بھی منسوب ہیں.

مآخذ: (۱) آ آ، لائڈن، طبع اوّل، ۴: ۹۹۷-۹۹۹؛ (۲) ابن ہشام: سیرة؛ (۳) البغدادی: خزانة الادب، ۱: ۱۱۹ ببعد؛ (۴) البَلْخی (المقدسی): کتاب البدء، طبع Cl. Huart؛ (۵) الجاحظ: کتاب الحیوان؛ (۶) Fr. Schulthess: *Or. Studien*، *Nöldeke Festschrift*، ۱۹۰۶ء، ص ۷۱-۸۹؛ (۷) وہی مصنّف: *Umaija ibn Abiṣ Ṣalt, die ...Gedichtfragmente*، لائپزگ ۱۹۱۱ء، جس پر Nöldeke نے *ZA*، ۲۸: ۱۵۹ ببعد، میں تبصرہ کیا ہے؛ (۸) E. Power: *The Poems of Umayya b. Abi ʾl-Ṣalt, additions, suggestions and rectifications* در *MFOB* (۱۹۰۶ء)، ۱: ۱۴۵ ببعد؛ (۹) الأغانی[۱]، ۱: ۱۹۹ ببعد، الأغانی[۲]، ۳: ۱۸۶؛ (۱۰) دیوان امیّة بن ابی الصّلت، طبع بشیر یموت، بیروت ۱۹۳۴ء؛ (۱۱) ابن عساکر: تہذیب، ۳: ۱۱۵؛ (۱۲) النَّوَوی: تہذیب الاسماء.

(ادارہ)

⊗ **اُمَیَّہ بن عَبْدِ شَمْس:** اُمَیَّہ بن عَبْدِ مناف بن قُصَیّ) قریش مکہ کے قبیلۂ بنو اُمَیّہ کا مورث اعلٰی اور عبدُ المَطَّلِب بن ہاشم (بن عَبْدِ مناف بن قُصَیّ) کا چچیرا بھائی۔ یہ روایت سرے سے غلط ہے کہ امیّہ کو ہاشم کے اثر و رسوخ پر حسد تھا لہٰذا اس نے خُزَاعہ کے ایک کاہن کو حَکَم بنا کر مناظرے کی دعوت دی، جس میں ناکامی کے باعث وہ دس سال تک مکّے سے جلاوطن رہا (قبّ الطَّبَری، ص ۱۹۰؛ ابن سعد ۱/۱: ۴۳-۴۴)؛ البتہ اس روایت کے مان لینے میں تأمل نہ ہونا چاہیے کہ جب حِمْیَری بادشاہ سیف بن ذِی یَزَن نے حبشیوں کو شکست دی تو امیّہ، عبدالمطلب اور

بعض دوسرے سردارانِ قریش کے ساتھ بطور سفیر اس کے دربار میں گیا (الاَزرقی، در Chorn d. stadt Mekka، طبع وُسْٹِنْفِلْٹ، ۱: ۹۹، ۵۷ – ۷۷؛ العِقْدُ الفَرِید، قاہرہ ۱۲۹۳ھ، ۱: ۱۳۱ – ۱۳۳ وغیرہ)۔ نظر بظاہر قریش کے تجارتی مقاصد کا تقاضا یہی تھا کہ گردوپیش کے حکمرانوں سے خوش گوار روابط استوار رکھتے۔ امیّہ نے طویل عمر پائی، چنانچہ لوگوں نے اسے ابوعمرو کے سہارے مکّۂ معظّمہ کے بازاروں میں چلتے پھرتے دیکھا (بقول مؤرّخ ہیثم بن عدِی، ابوعمرو اُمَیّہ کا غلام تھا، جسے بعد میں اس نے متبنّیٰ بنا لیا تھا (قبّ الطبری، ۱: ۷: ۹۶۷؛ الأغانی، ۱: ۷ – ۸)۔

بحیثیت سردارِ قبیلہ، امیّہ بھی اپنے باپ عبدِ شمس کی طرح جنگوں میں مکّی فوج کی قیادت کرتا تھا۔ مکّۂ معظّمہ میں قصَی نے جو شہری ریاست قائم کی تھی اس میں یہ عہدہ بنوامیّہ ہی کے ہاتھ میں رہا اور امیّہ سے اس کے بیٹے حَرْب اور حرب سے اس کے بیٹے ابوسفیان کی طرف منتقل ہوا، لیکن یہ کوئی مستقل فوجی عہدہ نہ تھا۔ جب کبھی جنگ کی نوبت آتی مکّی لشکر کی قیادت امیّہ اور اس کے اخلاف کے سپرد کر دی جاتی۔ بات یہ ہے کہ جب قُصَیّ کے زیر سرکردگی مکّۂ معظّمہ میں ایک شہری ریاست قائم ہوئی تو اس کے عہدوں کی تقسیم جمہوری اصول پر کی گئی تھی تاکہ اس میں ہر قبیلے کا حِصّہ ہو، چنانچہ ظہورِ اسلام پر یہ عہدہ بنوامیّہ ہی کے پاس تھا؛ یوں بھی یہ حقیقت ہے کہ بنوامیّہ کو فوجی، سیاسی اور انتظامی قابلیت سے بہرۂ وافر ملا تھا۔

اسلام آیا تو بنوامیّہ مکّۂ معظّمہ کا سب سے زیادہ طاقتور قبیلہ تھا اور اس کی نمائندگی دو بڑی شاخوں، یعنی اَعْیَاص اور عَنَابِسَہ (عَنْبَسَہ کی جمعِ مُکَسّر، اور یہ وہ نام ہے جو اس خاندان میں عام تھا) سے ہوئی۔ مقدّم الذّکر کا دعوٰی تھا کہ ان کا سلسلۂ نسب امیّہ کے ایک بیٹے تک پہنچتا ہے۔ اعیاص کے نام ایک ہی یا کسی ہم جنس اصل سے مشتق ہیں (عربی نظامِ تسمیہ میں اس قسم کی مثالیں عام ہیں (مثلاً ابوالعاص، ابوالعِیص، ابوالعُوَیص، العَاصی، ابوالعاصی۔ اسی طرح العنابس کی نمائندگی حَرْب یا اُبُوحَرْب اور سُفْیَان یا ابوسُفْیَان، عمرو اور ابوعمرو کرتے ہیں (ابوسفیان کا اصل نام عَنْبَسَہ تھا اور وہ مشہور ابوسفیان بن حرب کا چچا تھا۔ اُبُوعَمْرو، جس کا نام ذَکْوان بتایا جاتا ہے، غالبًا امیّہ کا متبنّیٰ تھا)۔ مروان بن حَکَم ہی سے ان اموی خلفا کا سلسلہ چلا جو معاویہ ثانی بن یزید اوّل بن امیر معاویہؓ کے بعد اسلامی دنیا پر حکمران ہوے۔ اسی خاندان کی ایک شاخ اندلس پہنچی، جس میں سے عبدالرحمٰن الثالث النّاصر لدین اللہ نے خلیفہ کا لقب اختیار کیا۔ آلِ مروان کی کچھ شاخیں مصر اور ایران میں بھی آباد ہوئیں۔ ۱۳۲ھ/ ۷۵۰ء میں عبّاسیوں نے ان کے قلع قمع میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی، پھر بھی اس خاندان کے بعض رکن زندہ رہے۔ انھیں میں سے کتاب الأَغانی کا مصنّف اَبُوالفَرَج الاصفہانی بھی ہے، جو مروان اوّل کے بھائی کی اولاد سے تھا؛ لیکن عجیب بات ہے کہ اموی النسب ہونے کے باوجود وہ شیعیت کی طرف مائل تھا جو ایک متضاد سا معاملہ ہے۔ ابُوالعَاص کا ایک اَور بیٹا عفّان خلیفۂ ثالث حضرت عثمانؓ کا باپ تھا۔ اس کی نسل خوب پھولی پھلی (شاعر العَرْجی انھیں میں سے تھا، قبّ الأَغانی، ص ۱۵۳ – ۱۶۶)۔ اُمَوی عہد میں اس خاندان کے متعدد افراد اونچے اونچے عہدوں پر فائز تھے۔ العاص بن امیّہ کے خاندان میں سب سے زیادہ شہرت سعید بن العاص کو ہوئی، جو حضرت عثمانؓ کے عہدِ خلافت میں کوفے کا عامل تھا۔ ابو العاص کے خاندان سے بھی متعدد ایسے اشخاص پیدا ہوے جنھوں نے اموی عہد میں شہرت حاصل کی۔ یہ سب کے سب اَسِید بن ابن العِیص کی نسل سے تھے۔

رہی عنابسہ کی شاخ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ آلِ حرب اس کا مشہور ترین خاندان ہے۔ ابوسفیان، حرب ہی کا بیٹا تھا، جس نے ابتدا میں بڑے زور سے دعوتِ اسلام کی مخالفت کی اور پھر فتحِ مکّہ پر اپنے خاندان کے ساتھ اسلام قبول کر لیا۔ ابوسفیانؓ کے فرزندِ اکبر یزیدؓ [رکّ بآن] نے شامی جنگوں میں بڑا نام پایا۔ یزیدؓ کے بھائی امیر معاویہؓ پہلے اموی خلیفہ ہیں، لیکن اموی خلفا کے سفیانی سلسلے کا خاتمہ یزید اوّل (یَزِید بن مُعاوِیہؓ) کی موت کے چند ماہ بعد ہو گیا۔ معاویہ بن یزید بن معاویہؓ نے بہت کم عمر پائی۔ خالد بن یزید کو سیاست کے بجاے علم و حکمت سے دلچسپی تھی؛ چنانچہ کیمیا کے متعدد رسائل اس سے منسوب ہیں۔ ابومحمد زیاد بن عبداللہ بن یزید السفیانی ۱۳۲ھ میں عباسیوں کے ہاتھوں مدینے میں قتل ہوا (الطبری، ۳: ۵۴)۔ یزید بن ابی سفیانؓ، جو حضرت عمرؓ کے عہدِ خلافت میں معاویہؓ سے پہلے شامی افواج کے سردار تھے، لاولد فوت ہوے۔ ابوسفیان کے دوسرے بیٹوں عنبہ، عنبسہ، یزید، محمد، عمرو میں صرف پہلے دو بیٹوں کی اولاد چلی۔ بنوامیّہ کی ایک ہم جد شاخ کا تعلق ابوعمرو بن امیّہ کی نسل سے ہے۔ الوَلِید بن عُقْبہ بن اَبی مُعِیط بن ابی عمرو، جو حضرت عثمانؓ کے عہد میں کوفے کا عامل بنا اور امیر معاویہؓ کی خلافت میں بھی مقرّر رہا، انھیں میں سے تھا۔ اسے شاعر کی حیثیت سے بھی شہرت حاصل ہوئی (اَلأَغانی، ۴: ۱۷۵ – ۱۹۰)۔ اس کا باپ عقبہ غزوۂ بدر میں ہلاک ہوا تھا۔ الولید کا ایک بیٹا ابوقُطَیفَہ عَمْرو بھی شاعر کی حیثیت سے مشہور ہے (اَلأَغانی، ۱: ۷ – ۱۸)۔ اس خاندان کے جملہ افراد عراق اور الجزیرہ میں آباد ہوے.

مآخذ: (۱) ابن دُرَید: کتاب الاِشْتِقاق، طبع وُسْٹِنْفِلْٹ، ص ۴۵ – ۵۰، ۱۰۳ – ۱۰۴؛ (۲) ابن الکلبی: جمہرۃ الانساب، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، بمدد Add ۲۳: ۲۹۷، ورق ۱۱ – ۱۸؛ (۳) Lammens: *Études sur le règne de Móāwia I^er^* میں بہت سی معلومات دی گئی ہیں؛ (۴) وہی مصنّف: *Le califat de yazīd I^er^* (در *MFOB*، ۱ – ۶).

(G. LEVI DELLA VIDA و [ادارہ])

اَنَاطَولِیہ: رکّ بہ آناطولی۔ ✱

اَنَاہِید: رکّ بہ زُہرہ۔ ✱

اَنبادُقُلِیس: ایمپیڈوکلیس (Empedocles) کے نام کی عربی صورت، ✱

جسے بگاڑ کر اکثر ابیدُقلیس وغیرہ لکھا جاتا ہے۔ مسلمانوں تک اس کی تعلیمات کے متعلّق کچھ مستند اطلاعات ارسطو کی تصانیف اور نام نہاد فلوطرخس (Plutarch) کی کتاب تحمید و تسبیح (*Doxography*) کے ذریعے پہنچیں (مثلاً ۱: ۳، قبّ طبع البدوی؛ نیز منقول در ابوسلیمان [المنطقی]: صِوان الحِکْمَة، دیباچہ [= نسخۂ خطّی منتخب صِوان الحِکْمَة، دانش گاہ پنجاب، ورق ۳]؛ المَقْدِسی: اَلبَدْء، ۱: ۱۳۹ و ۲: ۵۷) وغیرہ۔ اسلامی فلسفے میں حقیقی انبادُقلیس کا کوئی حصّہ نہیں۔ یہ نوفلاطونی فلاسفہ تھے جنھوں نے اس کی شخصیت کو اپنایا اور ایسے رسائل کا عربی میں ترجمہ کرلیا گیا جن میں بعض نوفلاطونی نظریات اس سے منسوب کر دیے گئے تھے۔ اس ادب کی سب سے بڑی نمائندہ کتاب *The Book of Five Substances* ہے، جس کا عربی ترجمہ ناپید ہے، لیکن جس کے بعض اجزا بصورت اقتباسات اس ترجمے میں ملتے ہیں جو عربی سے عبرانی میں ہوا (دیکھیے D. Kaufmann: *Studies über Salomon b. Gabiol*، بوڈاپسٹ ۱۸۹۹ء، ص ۱ ببعد)۔ معلوم ہوتا ہے کہ نام نہاد المَجْرِیطی: غَایَةُ الحکیم، ص ۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۳ـ۲۹۴، میں جو اقتباسات درج ہیں وہ کسی ایسے ماخذ سے لیے گئے ہیں جو اس سے بہت قریب ہے (Kaufmann، فصل ۱۳)۔ امونیوس (Ammonius) کی آراء الفلاسفة میں انبادُقلیس سے مختلف نوفلاطونی تصوّرات منسوب کیے گئے ہیں (مخطوطۂ آیا صوفیا، شمارہ ۲۴۵۰، ورق ۱۰۹ ب ببعد، ۱۳۰ الف)۔ اس میں نوفلاطونی تعلیمات کو کئی قدیم یونانی حکما میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ اس کتاب کا حوالہ البیرونی نے اپنی کتاب الہند، ص ۴۱ـ۴۲ = ترجمہ ص ۸۵ میں دیا ہے (اقتباس از انبادُقلیس = مخطوطۂ آیا صوفیا، ورق ۱۳۰ الف)۔ الشَّہرَسْتانِی (الملل، ۲۳۰ ببعد) نے قدیم حکما اور انبادُقلیس کے جو حالات لکھے ہیں ان کا بڑا ماخذ بھی یہی کتاب ہے۔ اس کے علاوہ الشَّہرَسْتانی ''انبادُقلیس'' کا ایک اور اقتباس بھی دیتا ہے (ص ۲۶۲، ۲۶۳ س ۱۸)، جو اس نے کسی اور ماخذ سے لیا ہے۔ اگرچہ الشَّہرزُوری نے رَوضَة الاَفراح میں عام طور پر الشَّہرستانی اور ابن القِفطی سے استفادہ کیا ہے تاہم اس میں کچھ زائد عبارتیں بھی ہیں (اقتباسات، در Asīn Palacios)۔

صَاعِد الاَندَلُسی کے بیان کے مطابق ابن مَسَرّہ انبادُقلیس کی کتابوں سے واقف تھا۔ فرضی انبادُقلیس کی تعلیمات سے اس کے مستفید ہونے کے مبیّنہ دعوے کی بحث کے لیے دیکھیے مادّۂ ابن مَسَرّہ۔

کتب سیرت میں انبادُقلیس پانچ اکابر حکما، یعنی انبادُقلیس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون اور ارسطو میں سے سب سے اوّل مانا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ حضرت داؤدؑ کا ہم عصر تھا۔ اس نے اپنا فلسفہ لقمان الحکیم سے اخذ کیا تھا؛ دیکھیے العامِری: اَلاَبَد عَلَی الاَمَد، اقتباس در مقدمۂ صِوان الحِکْمة [نسخۂ دانش گاہ پنجاب، ورق ۳]؛ صاعد الاندلُسی: طبقات الامم، ص ۲۱ (بہ تتبّع العامِری یا کوئی مشترک ماخذ)؛ ابن القِفطی، ص ۱۵ـ۱۶ اور ابن ابی اُصَیبِعہ، ۱: ۳۶ـ۳۷ (ہر دو بہ تتبّع صَاعِد)؛ الشّہرستانی (محلّ مذکور) (جس کے پیشِ نظر صِوان ہے)۔

مآخذ: (۱) الشہرزوری: روضة الافراح؛ (۲) الشہرستانی: الملل والنحل؛ (۳) ابن القِفطی: انباہ الرواة؛ (۴) صاعد الاندلسی: طبقات الاُمَم؛ (۵) M. Steinschneider: *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*، فصل ۴؛ (۶) وہی مصنّف: *Die hebräischen Übersetzungen*، اشاریہ؛ (۷) P. Kraus: *Jābir ibn Ḥayyān*، ج ۲، اشاریہ؛ (۸) M. Asīn Palacios: *Ibn Masarra y su escuela*، باب ۴ و ۵ (= *Obras escogidas*، ۱: ۵۳ ببعد)؛ (۹) نام نہاد انبادقلیسی نگارشات پر S. M. Stern کا ایک یک موضوعی مقالہ زیرِ تحریر ہے۔

(S. M. STERN)

الاَنْبار: دریاے فرات کے بائیں کنارے پر ایک شہر (۴۳ درجے ۴۳ دقیقے طول بلد مشرقی؛ ۳۳ درجے ۲۲ء ۵ دقیقے عرض بلد شمالی)۔ عرب جغرافیہ نگار ڈاک (البرید) کے راستے بغداد سے الانبار تک کا فاصلہ ۱۲ فرسخ بیان کرتے ہیں (یاقوت، ۱۰ فرسخ؛ قبّ Streck: *Babylonien*، ۱: ۸)۔ Musil (ص ۲۴۸) کی پیمائش کے مطابق یہ فاصلہ ۶۲ کیلومیٹر = ۳۸ میل ہے۔

الانبار، السّواد کے آگے کو نکلے ہوے شمال مغربی حصّے میں صحرا کے نزدیک ایک قابلِ زراعت میدان میں واقع ہے۔ فرات سے دجلے تک کشتی رانی کے قابل پہلی نہر (نہر عیسیٰ) یہاں سے قریب ہی ہے، اور یہ شہر [کسی زمانے میں] دریاے فرات پر ایک اہم جاے گزر کی محافظت کرتا تھا (قبّ Musil، ص ۲۶۷ـ۲۶۹، ۳۰۷؛ Le Strange، در *JRAS*، ۱۸۹۵ء، ص ۶۶)۔ یہ شہر ساسانیوں سے پہلے کا ہے۔ Maricq کے نزدیک یہ وہی شہر ہے جو م ش ی ک یا مَشِکن کہلاتا تھا، لیکن عرب مصنّفین (البلاذُری، ص ۲۴۹ـ۲۵۰؛ ابن خُرّداذبہ، ص ۷؛ قُدامہ، ص ۲۳۵) ان دونوں میں تمیز کرتے ہیں۔ یہ خیال کہ الانبار بابلیوں نے آباد کیا تھا (Hilprecht: *Explorations in Bible lands*، فلاڈلفیا ۱۹۰۳ء، ص ۲۹۸) ابھی کھدائی کے ذریعے تحقیق طلب ہے، اگرچہ میدان کے شمال میں ایک قدیم نہر کا سرا اور ایک پرانی آبادی (تلّ اسود، نواح ۳۰۰۰ ق م) کے آثار نظر آتے ہیں۔

الاُنبار کی جنگی اہمیت کی بنا پر، جو اسے السّواد کے نظامِ آب پاشی کا سرا اور دارالملک کی طرف (سلطنت روم کی جانب) سے آنے کا مغربی دروازہ ہونے کی وجہ سے حاصل تھی، شاپور اوّل (۲۴۱ـ۲۷۲ء) نے اسے از سرِ نو آباد کیا اور ایک فوجی چھاؤنی بنا دیا، جس میں استحکامات کا ایک دُہرا سلسلہ اور ایک قلعہ تھا۔ اس نے اس کا نام اس فتح کی یادگار میں جو اس نے ۲۴۳ء میں گورڈین (Gordian) چہارم پر حاصل کی تھی پیروز شاپور (فتحمند شاپور) رکھا (Herzfeld: *Samarra*، ص ۱۲؛ Maricq، ص ۴۷؛ قبّ المَقْدِسی: البدء، ص ۹۴؛ حَمزہ، ص ۴۹؛ الدِّینَوَری، ص ۵۱)۔ دیگر مصنّفین نے غلطی سے اس نام کو شاپور ثانی سے منسوب کیا ہے (الطبری، ۱: ۸۳۹؛ یاقوت، ۱: ۳۶۷ و ۲: ۹۱۹؛ حمد اللہ المستوفی، ص ۴۷ ۲)۔ یہ

سرکاری نام Ammianus Marcellinus میں پیری سابورا (Pirisabora) اور Zosimus میں بیر دسبورے (Βηρσαβῶρα) کی شکل میں آیا ہے۔ یہ سریانی زبان میں نیز یہودیوں کے ہاں بھی مستعمل ہے۔ عربوں نے اردگرد کے علاقے (طسُّوج) کا نام فیروز شاپور ہی برقرار رکھا، جو العلی کے صوبے (استان) میں شامل ہے (Le Strange، ص ۵۶-۶۶؛ Streck، ۱:۱۶-۱۹)۔ فارسی لفظ انبار (=ذخیرہ گاہ) چھٹی صدی میں مروّج ہوا اور اس کی وجہ قلعے کے گدام تھے (Maricq، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ قب البلاذُری، ص ۲۹۶؛ یاقوت، ۱:۳۶۸، ۷۴۹).

یہ شہر بہت وسیع اور گنجان آباد تھا اور عراق کے شہروں میں دوسرے درجے پر تھا (Ammianus، ۲۴:۲)۔ یہاں ایک نسطوری اور ایک یعقوبی اسقف رہتا تھا (قب I. Guidi، در *ZDMG*، ۴۳:۴۱۳) اور یہودیوں کا بھی اہم مرکز تھا (Musil، ص ۳۵۶؛ Maricq، ص ۱۱۴؛ Newman: *Jews in Babylonia*، ص ۱۴)۔ قلعہ نشین فوج ایرانی تھی، لیکن شہر میں عرب بھی آباد تھے (الطبری، ۱:۷۴۹، ۲۰۹۵)۔ جب بادشاہ جولین (Julian) نے فارس پر حملہ کیا تو اس قلعے نے اہم کردار ادا کیا.

الأَنبار کو ۱۲ھ/ ۶۳۴ء ہی میں خالدؓ بن الولید نے فتح کر لیا تھا۔ انھوں نے ایرانی فوج کو نکال دیا اور اہل شہر سے ایک عہد نامہ کر لیا (البلاذُری، ص ۲۴۵؛ الطَبری، ۱:۲۰۵۹؛ Musil، ص ۲۹۵، ۳۰۸-۳۰۹)۔ عراق کی تیسری مسجد سَعدؓ بن ابی وقّاص نے الأَنبار میں تعمیر کی تھی (البلاذُری، ص ۲۸۹-۲۹۰)۔ جب حضرت عمرؓ نے سعدؓ کو عراق میں ایک فوجی چھاؤنی قائم کرنے کا حکم دیا تو سعدؓ کو پہلے الأَنبار کا خیال آیا، لیکن چونکہ اس مقام پر مکّھیوں کی کثرت اور بخار کا زور تھا اس لیے انھوں نے اپنا ارادہ بدل دیا (الدِینَوَری، ص ۱۳۱؛ الطَبری، ۱:۲۳۶۰)۔ الحجّاج نے الانبار کی نہر کو صاف کرایا تھا (البلاذُری، ص ۲۷۴-۲۷۵-۳۳۳).

۱۳۴ھ/ ۷۵۱-۷۵۲ء میں ابو العباس نے الانبار کو اپنا مرکز بنایا اور خراسانی فوج کے لیے شہر کی بالائی سمت نصف فرسخ (تقریباً $2\frac{1}{2}$ [اڑھائی] کیلومیٹر) کے فاصلے پر ایک نئے شہر کی بنیاد ڈالی، جس کے درمیان ایک عالی شان محل بنوایا (البلاذُری، ص ۲۸۷؛ الدِینَوَری، ص ۳۷۳؛ الطّبری ۳:۸۰)؛ ابو العباس کی وفات اور تدفین یہیں ہوئی (الیعقوبی، ۱:۴۳۴؛ البلاذُری، ص ۲۸۳؛ قب اَلمُقدسی: البدء، ۴:۹۷)۔ المنصور بغداد کی تاسیس (۱۴۵ھ/ ۷۶۲ء) سے پیشتر اسی جگہ مقیم تھا۔ الرّشید، الانبار میں دو دفعہ (۱۸۰ھ/ ۷۹۶ء اور ۱۸۷ھ/ ۸۰۳ء) مقیم ہوا اور اس وقت اس کی آبادی میں خراسانیوں کی اولاد بھی شامل تھی (الدِینوری، ص ۳۸؛ الیعقوبی، ۱:۵۱۰؛ الطّبری، ۳:۶۷۸)۔ اس کی مال گزاری (خراج) سے اندازہ ہوتا ہے کہ الانبار تیسری/نویں صدی کے ابتدائی عشروں میں بھی ایک خوش حال شہر تھا (ابن خُرّداذبہ، ص ۸، ۴۲؛ قُدامہ، ص ۲۳۷)۔ جوں جوں خلافت کم زور ہوتی گئی الانبار بدوی قبائل کی یورشوں کا نشانہ بنتا گیا، جنھوں نے ۲۶۹ھ میں شہر پر اور ۲۸۶ھ میں پورے علاقے پر حملہ کیا (الطّبری، ۳: ۲۰۴۸، ۲۱۸۹)۔ ابوطاہر القرمطی نے اسے (۳۱۵ھ/ ۹۲۷ء) میں فتح اور تاراج کیا تو اس کے انحطاط کی رفتار اَور بھی تیز ہو گئی (المَسعُودی: التنبیہ، ص ۳۸۲)۔ ۳۱۹ھ/ ۹۳۱ء میں بدویوں نے اسے بہت نقصان پہنچایا (عریب، ص ۱۵۸)۔ الاصطَخری (ص ۷۳) کہتا ہے کہ شہر معمولی حیثیت کا، لیکن آباد تھا اور اُس میں ابو العباس کی بنا کردہ عمارت کے آثار اُس وقت تک نظر آتے تھے۔ ابن حَوقَل (ص ۲۲۷) بیان کرتا ہے کہ الانبار رو بہ تنزّل ہے اور المَقدِسی (ص ۱۲۳) لکھتا ہے کہ باشندوں کی تعداد معمولی ہے۔ اس کی آبادی زیادہ تر زراعت پیشہ تھی، لیکن چونکہ یہ شہر خشکی اور تری دونوں راستوں سے شام کی شاہ راہ پر واقع تھا (قب الیَعقُوبی، ترجمہ Wiet، ص ۲۵۰؛ ابن حَوقَل، ص ۱۶۶؛ Le Strange، در *JRAB*، ۱۸۹۵ء، ص ۱۴، ۷۱؛ ابن خُرّداذبہ، ص ۱۵۴) اس لیے تجارتی اہمیت رکھتا تھا اور شہر میں کشتی ساز بھی موجود تھے۔ ابن السّاعی (۵۹۷ھ/ ۱۲۰۰ء) نے ایک حکایت نقل کی ہے (ص ۱۹)، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پورا شہر کئی محلّوں میں منقسم تھا اور ہر محلّے کا انتظام ایک شیخ کے سپرد تھا۔ ۱۲۶۲ء میں مغل سپہ سالار کربوفا نے الانبار کو تاراج کیا اور اس کے بہت سے باشندوں کو تہ تیغ کر دیا (المَقرِیزی: سُلُوک، طبع Quatremére، ۱/۵:۱۷۱-۱۷۳)۔ مغلوں کے زمانے میں بھی الانبار بدستور ایک اداری مرکز رہا۔ جُوَینی الانبار کے قریب سے ایک نہر کھود کر نجف تک لے گیا تھا۔ آٹھویں/چودھویں صدی کے نصف اوّل میں بھی الانبار کا ذکر (الغَزّاوی: عراق، ۱:۲۰۴، ۳۳۷، ۵۴۸) بطور ضلع کے صدر مقام کے آتا ہے۔ اس زمانے میں اس کے گرد پکّی اینٹوں کی ایک چار دیواری تھی (جس کا ایک حصّہ کھنڈروں کے شمالی سرے پر اب بھی نظر آتا ہے).

الانبار کے کھنڈر الفلّوجہ سے شمال مغرب کی طرف پانچ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہیں (قب Musil، ص ۲۹۶؛ Herzfeld: *Samarra*، ص ۱۳)۔ یہ کھنڈر شمال مغرب سے جنوب مشرق کی جانب پھیلے ہوئے ہیں اور ان کے بے قاعدہ شکل کے محیط کا طول چھے کیلومیٹر ہے۔ ان کھنڈروں کا نام اب بھی الانبار ہی ہے (قب Musil، ص ۱۷۴؛ Obermeyer، ص ۲۱۹؛ Ward، در *Hebraica*، ۲:۸۳ ببعد، شکاگو ۱۸۸۵ء)۔ ایک مربّع شکل کی قلعہ بند عمارت کے آثار، جو پارتھی (Parthian) خام اینٹوں سے تعمیر کی گئی تھی، شمال مشرقی کونے میں موجود ہیں۔ مسجد اس عمارت سے تقریباً ایک کیلومیٹر جنوب مغرب کی طرف واقع ہے اور ابتدائی اسلامی طرزِ تعمیر کا نمونہ ہے۔ یہ مستطیل شکل کی ہے، جس کے تین جانب ستونوں کی ایک ایک قطار اور چوتھی جانب، جو قبلہ رخ ہے، پانچ قطاریں ہیں.

نہر القَرمہ یا السَّقلاویّہ، جو فرات سے نکل کر ان کھنڈروں کے مغرب کی طرف ہوتی ہوئی بہتی ہے (خصوصاً اپنے ابتدائی حصّے میں) نہر عیسٰی نہیں ہو سکتی (دیکھیے Herzfeld، ص ۱۳؛ Le Strange در *JRAS*، ۱۸۷۵ء، ص ۷۰)، کیونکہ

نہرعیسٰی دورِعباسیہ میں کھودی گئی تھی اور دریا میں سے الانبار سے ایک فرسخ نیچے نکلتی تھی۔ زیادہ اغلب یہ ہے کہ نہرالسَقلاویّہ اسلامی زمانے سے پہلے کی نہرُ الرُّفَیل ہے اور کچھ دور تک کسی قدیم نہر کی گزرگاہ میں سے ہو کر بہتی ہے (قبّ Musil، ص ۲۶۸؛ Maricq، ص ۱۱۶؛ سُہراب، ص ۱۲۳؛ حکومتِ عراق کے محکمۂ مساحی (سروے) کا نقشہ، ۳۴ ۱۹۳۴ء، [پیمانہ] ۱: ۵۰۰۰۰)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نہر کی اہمیّت اسلامی زمانے ہی میں ختم ہو چکی تھی۔

مآخذ: (۱) Chesney: *The Expedition for the survey of the river Euphrates and Tigris*، لنڈن ۱۸۵۰ء، ۲: ۴۳۸؛ (۲) Bewsher، در *JGS*، ۱۸۶۷ء، ص ۱۷۴؛ (۳) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۰: ۱۴۵ بعد، ۱۴۷ بعد؛ (۴) G. Hoffmann: *Auszüge aus syrisch. Akten pers. Märtyrer*، لائپزگ ۱۸۸۰ء، ص ۸۳، ۸۸ بعد؛ (۵) Th. Nöldeke: *Gesch. d. Perser und Araber*، ص ۵۷؛ (۶) Pauly - Wissowa، ج ۱، ۱۷۸۰-۱۷۹۵ء و ج ۲۰، ۱۹۵۰ء؛ (۷) Le Strange، ص ۶۵، ۶۵؛ (۸) A. Musil: *The Middle Euphrates*، نیویارک ۱۹۲۷ء؛ (۹) A. Maricq و E. Honigmann: *Recherches sur les Res Gestae divi Saporis*، برسلز ۱۹۵۳ء، ص ۱۱۶-۱۱۷۔

([M. Streck و A. A. Duri])

----

* **اَلْأَنْبارِی:** ابُوالبرَکات عبدالرحمٰن بن محمد بن عُبَید اللہ بن ابوسعید کمال الدین (مگر صحیح ابن الأنباری)، عربی زبان کا لغوی، ولادت: ربیع الثانی ۵۱۳ھ/ جولائی ۱۱۱۹ء۔ اس نے لسانیات کی تعلیم نظامیہ بغداد میں الجوالیقی اور ابن الشَّجری سے پائی اور بعدازاں اسی درس گاہ میں لسانیات کا مدرّس مقرّر رہا۔ آخر عمر میں اشغالِ عامّہ سے کنارہ کش ہو کر خانہ نشیں ہو گیا تا کہ اپنا تمام وقت تحصیلِ علم اور عبادات میں صرف کر سکے۔ ۹ شعبان ۵۷۷ھ/ ۱۹ دسمبر ۱۱۸۱ء کو وفات پائی۔ اس نے ابتدا سے اپنے زمانے تک کے ائمۂ نحو اور علمائے ادب کے طبقات پر ایک کتاب لکھی، جس کا نام تھا: نُزْھَۃُ الأَلِبّاء فی طَبَقات الأُدَباء [ای النُّحاۃ]، چاپ سنگی، قاہرہ ۱۲۹۴ھ۔ اس کی ایک اَور تصنیف اسرار العَرَبیّۃ ہے، جو نحو کا [بہت مفید اور سہل المأخذ] رسالہ ہے (طبع A. C. F. Seybold، لائڈن ۱۸۸۶ء)۔ اسی طرح بصرے اور کُوفے کے نحوی دبستانوں کے اختلافات کا ایک بڑا مجموعہ اس نے بعنوان اَلْاَنصاف فی مَسائِلِ الخِلاف بَیْنَ النحویین البَصریّین والکُوفیّین فراہم کیا (طبع G. Weil، لائڈن ۱۹۱۳ء)۔ ابن الأنباری کے دیگر رسائل غیر مطبوعہ حالت میں موجود ہیں۔ ان میں سے لغت کی کتاب الزّھُور کا حوالہ عبدالقادر البغدادی نے خزانَۃ الأدَب، ۲: ۳۵۲، میں دیا ہے اور اَلوَقْف و الِابْتداء کا ذکر السُّیوطی کی شرح شَواھدُ المُغْنی، ص ۱۵۸، میں ملتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن القِفطی: اِنْباہ الرُّواۃ، ۲: ۱۶۹-۱۷۱؛ (۲) ابن خلّکان، ص ۴۶۹؛ (۳) الکُتُبی: فوات، ۱: ۲۶۲؛ (۴) السُّبکی: طبقات، ۴: ۲۴۸؛ (۵) براکلمان، ۱: ۳۳۴ و تکملہ، ۱: ۴۹۴۔

(C. Brockelmann)

----

* **الأنباری:** ابوبکر محمد بن القاسم، جسے دراصل ابن الأنباری کہنا چاہیے)، مشہور محدّث اور لغوی ابومحمد (قبّ الأنباری، ابومحمد) کا بیٹا، ولادت ۱۱ رجب ۲۷۱ھ/ ۳ جنوری ۸۸۵ء، وفات ذوالحجّہ ۳۲۸ھ/ اکتوبر ۹۴۰ء۔ وہ اپنے والد اور [ابوالعباس] ثعلب کا شاگرد تھا۔ اپنے والد کی زندگی میں وہ اسی کی مسجد میں درس دیا کرتا تھا اور اپنی غیر معمولی ذکاوت، قوّتِ حافظہ اور زاہدانہ طرزِ زندگی کے لیے مشہور تھا۔

اس کی تصانیف میں سے مندرجۂ ذیل موجود ہیں: (۱) [کتاب] الاَضْداد (طبع M. Th. Houtsma، لائڈن ۱۸۸۱ء [قاہرہ ۱۳۲۵ھ])؛ (۲) [کتاب] الزّاھر [فی معانی کلمات الناس، مخطوطۂ استانبول، کتاب خانۂ کوپریلو، عدد ۱۲۸۰]؛ (۳) [کتاب] الْاِیضاح فِی الوَقْفِ وَالِابْتِداء [مخطوطہ در کتاب خانہ کوپریلو، عدد ۱۱]؛ (۴) [ایک رسالہ] قرآن مجید کی اُن عبارتوں پر جہاں بجائے ھاء کے تاء لکھا ہے۔ یہ غالبًا [کتاب] الھاءات فی کتاب اللّٰہ سے ماخوذ ہے؛ (۵) المُخْتَصر فی ذکْر الأَلِفات؛ (۶) المُذکّر و المؤنّث؛ (۷) اس کی شرح المُعلّقات میں سے (جس کے نسخوں کے لیے دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۳۵) مندرجۂ ذیل حصے O. Rescher نے شائع کیے تھے: طَرَفہ، استانبول ۱۳۲۹ھ/ ۱۹۱۱ء؛ عنترہ، در *RSO*، ج ۴-۵؛ زُہَیر، در *MO*، ۱۹۱۳ء، ص ۱۳۷-۱۹۵۔ ابن الأثیر نے النّھایۃ کے دیباچے میں اپنے مآخذ کی فہرست میں الأنباری کی غَریب الحدیث کو بھی شامل کیا ہے۔

مآخذ: (۱) الفہرست، ص ۷۵؛ (۲) الزُّبَیدی: طَبَقات، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ (۳) الأزہری، در *MO*، ۱۹۲۰ء، ص ۲۷؛ (۴) الخطیب البغدادی: تأریخ بغداد، ۳: ۱۸۱-۱۸۶؛ (۵) الأنباری: نزھۃ، ۳۳۰-۳۴۲؛ (۶) یاقوت: اِرشاد، ۷: ۷۳-۷۷؛ (۷) ابن القِفطی: اِنْباہ الرُّواۃ، ۳: ۲۰۱-۲۰۸؛ (۸) ابن خلّکان، شمارہ ۶۵۳؛ (۹) G. Flügel: *Die gramm. schulen der Araber*، ص ۱۶۸-۱۷۲؛ (۱۰) براکلمان، ۱: ۱۲۲ و تکملہ، ۱: ۱۸۲۔

(C. Brockelmann)

----

* **الأَنْبارِی:** ابُومحمد القاسم بن محمد بن بَشّار، محدّث و لغوی، م ۳۰۴ھ/ ۹۱۶ء یا ۳۰۵ھ/ ۹۱۷ء۔ اس نے [المُفَضَّل الضَّبّی کی] المُفضَّلیّات کی شرح لکھی، جس پر اس کے بیٹے محمد نے نظرثانی کی (طبع Charles Lyall، بعنوان *The Mufaḍḍalīyāt ... according to the recension and with the Commentary of Abū M. al-Q. b. M. al-Anbārī*، اوکسفرڈ ۱۹۱۸-۱۹۲۱ء)۔

مآخذ: (۱) الفہرست، ص ۷۵؛ (۲) الزُّبَیدی: طبقات ص ۱۴۴؛ (۳)

الخطیب البغدادی: تأریخ بغداد، ۱۲: ۴۴۰-۴۴۱؛ (۴) یاقوت: رِشاد، ۶: ۱۹۶-۱۹۸؛ (۵) ابن القفطی: اِنباہ الرُواۃ، ۳: ۲۸؛ (۶) A. Haffner، در WZKM، ۱۳: ۳۴۴ ببعد؛ (۷) F. Kern، در MSOS، ۱۱/ ۲: ۲۶۲ ببعد؛ (۸) براکلمان: تکملہ، ۱: ۳۷.

(ادارہ)

⊗ اَنبالہ: بھارت کے صوبۂ مشرقی پنجاب کا ایک اہمّ شہر، ریلوے جنکشن، فضائی مستقر، چھاؤنی اور قسمت انبالہ کا صدر مقام، ۳۰ درجے ۲۱ دقیقے طول بلد شمالی اور ۷۶ درجے ۵۲ دقیقے عرض بلد مشرقی پر دہلی سے سوا سو میل دور شمال مغرب میں واقع ہے۔ ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کی رُو سے آبادی ۱۰۵۵۴۳ تھی.

انبالہ ایک ایسے علاقے میں واقع ہے جو ہندوؤں کے ہاں بڑا متبرّک اور ان کی قدیم تہذیب کا مرکز سمجھا جاتا ہے۔ اس علاقے کے ایک طرف پہاڑ ہیں، دوسری طرف صحرائے راجپوتانہ کے کنارے کے جنگل اور بیچ میں پانی پت کا مشہور میدان جنگ، لہٰذا شمالی حملہ آور یہاں سے یا اس کے قریب سے گزرتے رہے ہیں۔ وجہ تسمیہ کے سلسلے میں دو روایات ملتی ہیں: اوّل یہ کہ کثرت انبہ کے سبب اسے انبہ والا کہتے تھے، جو رفتہ رفتہ انبالہ ہو گیا؛ دوم یہ کہ اس کی بنیاد راجپوتوں کے زمانے میں اَمبا نامی ایک برہمن راجا نے ڈالی تھی.

انبالے کا ذکر سب سے پہلے سفر نامۂ قاضی تقی متقی (مؤلفۂ قاضی امین اللہ، بجنور ۱۹۰۸ء) میں ملتا ہے، جو شہاب الدین غوری کے دوسرے حملے (۵۸۷ھ/ ۱۱۹۲ء) میں شہزادہ خالد کے ہم راہ تھے اور غوری نے انبالہ نیز ملحقہ علاقہ انھیں جاگیر میں دے دیا تھا۔ لودھی بادشاہوں کے اواخر عہد تک یہ جاگیر انھیں کے اخلاف کے پاس رہی، لیکن بابر کی آمد پر صدر الدین صدر جہاں کے قبضے میں چلی گئی (کتابچہ ضلع انبالہ)۔ ۹۵۶ھ/ ۱۵۶۵ء میں یہاں پنجاب کے نیازی پٹھانوں اور اسلام شاہ سوری کے درمیان زبردست تصادم ہوا (تاریخِ داؤدی)۔ عہدِ اکبری میں انبالہ سرکارِ سرہند کا ایک مقام تھا (آئین اکبری)۔ پنجاب اور کشمیر جاتے ہوئے مغل بادشاہ اکثر یہاں قیام کرتے تھے۔ شاہجہان کی شاہ زادگی کے ایّام میں پرگنۂ انبالہ اس کی جاگیر میں داخل تھا (عمل صالح)۔ شاہ عالم اوّل کے عہد میں یہ علاقہ بندہ بیراگی کے فتنے کا مرکز بنا؛ چنانچہ ۱۷۱۰ء میں سکّھوں کے ہاتھوں شہرا انبالہ تاخت و تاراج ہوا۔ ابدالی کی مراجعت کے بعد طوائف الملوکی پھیلی تو ۱۷۶۳ء میں یہاں سنگت سنگھ کا قبضہ ہو گیا اور رفتہ رفتہ پٹیالے کے راجا آلہ سنگھ کے ایک فوجی گوربخش سنگھ کے تصرّف میں آ گیا۔ ۱۸۰۸ء میں رنجیت سنگھ نے گوربخش سنگھ کی بیوہ دیا کور سے یہ علاقہ چھین لیا، لیکن اگلے ہی سال انگریزوں کی مداخلت سے دیا کور کی حکومت بحال ہو گئی، جس کے مرنے پر ۱۸۲۳ء میں یہاں انگریزوں کا عمل دخل ہو گیا۔ گوربخش سنگھ اور دیا کور کا عہد اتنا جابرانہ تھا کہ ان کا محل، جو موجودہ ریلوے سٹیشن کے قریب واقع ہے، ''ظلم گھر'' کہلاتا تھا.

۱۸۴۳ء میں انگریزوں نے انبالہ چھاؤنی کی بنیاد رکھی۔ ۱۸۵۷ء میں جنگِ آزادی کے شروع ہو جانے کے متعلّق پہلا تار یہیں وصول ہوا تھا (جو قلعۂ دہلی کے عجائب خانے میں محفوظ ہے)۔ جنگِ آزادی کے دوران میں یہاں بالکل امن رہا، چنانچہ ۸ جنوری ۱۸۶۰ء کو لارڈ کیننگ نے یہاں دربار کر کے مقامی راجاؤں اور رئیسوں کی خدمات کا اعتراف کیا۔ ۱۸۶۴ء میں ''مہم امبیلہ'' (علاقۂ سرحد) کے مشہور مقدمے کی یہیں سماعت ہوئی، جس میں حضرت سیّد احمد شہیدؒ کے چند رفقا میں سے دو کو بہ الزامِ بغاوت پھانسی اور باقی کو حبسِ دوام بعبور دریائے شور کی سزا ملی۔ اپیل پر پھانسی پانے والے بزرگوں کی سزا بھی عمر قید میں بدل گئی.

عہدِ مغلیہ میں حضرت شیخ احمدؒ سرہندی نے یہاں کے دو عالموں، مولانا عبدالقادر اور مولانا نور محمد کا ذکر کیا ہے۔ عہد شاہجہانی میں یہاں دینی مدارس قائم تھے۔ آدابِ عالمگیری کے مؤلف صادق مُطّلبی یہاں کے رہنے والے تھے۔ شیخ حسن بن مراد برلاس (دیکھیے نزھۃ الخواطر اور بستان السیاحۃ) کا شمار صلحا میں ہوتا ہے.

یہاں کی قدیم عمارتوں میں ملک تاج الدین حیدر (المعروف بہ ملک لکّھی یا حیدر شاہ لکّھی) کا مزار، سائیں توکّل شاہ کی خانقاہ، مسجد اقصٰی کے نمونے پر بنی ہوئی یہاں کی جامع مسجد، پٹھانوں کے وقت کی ایک مسجد، شیر شاہ سوری کے تعمیر کردہ ستون اور دیا کور کی سرائے قابلِ ذکر ہیں.

شہر انبالہ غلّے کی بڑی منڈی ہے اور سوتی قالینوں اور دریوں کی صنعت کے لیے مشہور ہے.

مآخذ: (۱) قاضی امین اللہ: سفر نامۂ قاضی تقی متقی، بجنور ۱۹۰۸ء، ص ۲ ببعد؛ (۲) کتابچہ ضلع انبالہ، قلمی نسخہ، کتاب خانۂ دانش گاہِ پنجاب، مجموعۂ شیرانی، عدد ۲۲۷۳؛ (۳) تاریخ داؤدی، مخطوطۂ، کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب؛ (۴) مکتوبات امام ربّانی، لاہور، ۱: ۲۸۴ و ۲: ۵۶، ۶۳، ۹۹ و ۳: ۳۱۷؛ (۵) نزھۃ الخواطر، ۵: ۱۳۲؛ (۶) زین العابدین شروانی: بستان السیاحۃ، ص ۱۲۰؛ (۷) شمس سراج عفیف: تاریخ فیروز شاھی، کلکتہ ۱۸۹۰ء بمد اشاریہ؛ (۸) محمد صالح کنبوہ: عمل صالح (Bibl. Ind.)، ۱: ۶۲۵ و ۳: ۱۸؛ (۹) عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ (Bibl. Ind.)، بمد اشاریہ؛ (۱۰) Gazetteer of Ambala District، مطبوعۂ ۱۸۹۲-۱۸۹۳ء؛ (۱۱) Imp. Gaz. of India، ص ۲۷۶، ۲۸۷؛ (۱۲) Memoirs of Babur، مترجمۂ Leyden و Erskine، لنڈن ۱۹۲۶ء، ص ۳۰۲ و مترجمۂ مسز بیورج، ۳: ۴۶۵؛ (۱۳) Lepel Griffin: Chiefs and Families of Note in the Panjab، ص ۱۰۰؛ (۱۴) W. L. Mcgregor: A History of the Sikhs، ص ۱۵۹؛ (۱۵) ایشوری پرشاد: The Life and Times of Humayun، کلکتہ ۱۹۵۵ء، ص ۱۸۱، ۱۸۷؛ (۱۶) بناری پرشاد سکسینا: History of Shahjahan of Delhi؛ (۱۷) H. R. Gupta: Later Mughal History of the Punjab، لاہور ۱۹۴۴ء، ص ۲۹۷؛ (۱۸) W. Irwine: Later Mughals، ۱: ۹۸؛ (۱۹) W. W. Hunter: Our Indian Mussulmans، طبع ثانی، کلکتہ ۱۹۴۵ء، ص ۷۶؛ (۲۰) Cambridge History of India، ۴: ۳۵۹؛ (۲۱) بزمی انصاری:

مادّۂ انبالہ، در آ، طبع دوم، ۱: ۴۳۲۔

(علی عباس و ادارہ)

---

* اَنْبِیَاء: رَکّ بہ نبی.

⊗ الاَنْبِیاء: قرآن مجید کی اکیسویں سُورۃ۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں متعدّد انبیاؑ کا ذکر آیا ہے۔ یہ سورۃ مکّۂ معظّمہ میں ہجرت نبویؐ سے قبل نازل ہوئی۔ اس میں سات رکوع ہیں اور ایک سو بارہ آیات.

اس سُورۃ کا بنیادی موضوع رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے دعواے رسالت، دعوتِ توحید اور عقیدۂ آخرت پر مشرکین کے مختلف و متضاد اعتراضات اور ان کی مفصّل و مؤثّر تردید ہے۔ اس کی ابتدا، وسط اور خاتمے میں بار بار لوگوں کو ان کی غفلت پر متنبہ کرتے ہوئے خبردار کیا گیا ہے کہ ان کے محاسبے کا وقت قریب ہے (آیات ۱، ۲۴، ۳۹، ۴۶، ۱۰۳، ۱۰۸-۱۱۱).

قرآن مجید ساری دنیا کے لیے سرچشمۂ رُشد و ہدایت ہے (آیت ۱۰) اور اس کی تعلیمات عالم گیر اور ابدی ہیں۔ تمام انبیاؑ کا دین ایک ہے (آیت ۲۴)، مگر لوگوں نے آپس میں اختلاف کر کے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے ہیں (آیات ۹۲، ۹۳) اور یہ تفرقے گم راہ انسانوں کے ڈالے ہوئے ہیں۔ تمام انبیاے کرامؑ کا طریق دعوت بھی یکساں رہا ہے، چنانچہ ان کا براہِ راست خطاب اگرچہ صرف اپنی قوم (''اُمّتِ دعوت'' دیکھیے مقالہ اُمَّۃ) سے ہوتا ہے لیکن وہ ہمیشہ ان کے حالات و کوائف کو پیش نظر رکھتے ہوئے انھیں عالم گیر صداقتوں کی طرف متوجّہ اور راغب اور عالم گیر برائیوں اور کم زوریوں پر متنبّہ کرتے ہیں۔ اپنی اس دعوت میں تمام انبیاؑ کو مصائب اور تکالیف میں مبتلا ہونا پڑا۔ ان کی قوم نے ان پر زبان طعن دراز کی، انھیں جھٹلایا، ان پر بہتان تراشے، مگر بالآخر اللہ تعالٰی کی طرف سے ان کی نصرت فرمائی گئی اور منکرین ناکام و نامراد رہے۔

ختم المرسلین محمد مصطفٰی صلّی اللہ علیہ وَ آلہٖ وسلّم کی اُمّتِ دعوت، یعنی مشرکینِ مکّہ کی روش بھی اُمَمِ سابقہ سے مختلف نہ تھی۔ انھیں توحید سے انکار اور شرک پر اصرار رہا۔ دعوتِ ہدایت کے جواب میں کبھی تو انھوں نے آپؐ کی بشریت کی بنا پر آپؐ کی رسالت سے انکار کیا، کبھی آپؐ کی تعلیمات کو پراگندہ خواب اور آپؐ کو شاعر و ساحر ٹھیرایا اور کبھی تصدیقِ رسالت کے لیے نشانیاں طلب کیں (آیات ۳، ۴)۔ کفّار کی غفلت اور گم راہی کا بنیادی سبب ان کا یہ تصوّرِ حیات تھا کہ زندگی محض ایک کھیل ہے جس کا کوئی انجام نہیں، چنانچہ انسان کو نہ تو حساب و کتاب سے واسطہ پڑنا ہے نہ سزا و جزا سے۔ یہی وجہ ہے کہ جب نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کو بار بار جھٹلانے کے باوجود ان پر کوئی عذاب نازل نہ ہوا تو انھوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ آپؐ نعوذ باللہ جھوٹے ہیں.

سورۃ الانبیاء میں کفّار کی اس متعصّبانہ مخالفت پر زجر و توبیخ کی گئی ہے، ان کے شکوک و اعتراضات کا مدلّل اور مسکت جواب دیا ہے اور ان کی کج روی کے برے نتائج سے خبردار کرتے ہوئے بتایا ہے کہ ان کی نجات دینِ حق کی پیروی ہی میں مضمر ہے۔ اس سلسلے میں متعدد انبیاؑ (حضرات نوح، ابراہیم، لوط، اسمٰعیل، اسحٰق، یعقوب، ادریس، ذوالکفل، یونس، داؤد، سلیمان، ایوب، موسٰی، ہارون، زکریا، یحیٰی اور عیسٰی علیہم السلام) کے حالات و واقعات کے حوالے سے یہ حقیقت بیان کی گئی ہے (آیات ۵۱-۹۱) کہ انسان بسبب اپنی غفلت کے قعرِ مذلّت میں گر جاتا ہے اور جب انبیا اسے صراطِ مستقیم اختیار کرنے کی تلقین کرتے ہیں تو وہ اپنی سرکشی سے باز آنے کے بجاے انھیں جھٹلاتا اور ان کے لیے طرح طرح کے مصائب اور آلام پیدا کرتا ہے۔ انبیا کی ان مثالوں سے یہ سمجھانا مقصود ہے کہ انبیا بھی انسان ہی ہوتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے انھیں نبوّت (''فرقان، روشنی اور ذکر'' - آیۃ ۴۸) عطا فرمائی ہے۔ منکرین ان کے لیے تباہی اور ہلاکت کے سامان پیدا کرتے ہیں لیکن عذاب الٰہی خود منکرین کو ہلاک اور تباہ کر دیتا ہے۔ جو لوگ انبیا کی ہدایت کو قبول کر لیتے ہیں وہ خداے تعالٰی کی عدالت سے کامیاب نکلتے اور زمین کے وارث ٹھیرتے ہیں اور جو اسے رد کر دیتے ہیں وہ دنیا اور آخرت میں بدترین انجام سے دو چار ہوتے ہیں۔ انبیاؑ مخلوق کے حق میں رحمت ہیں اور اس سے بڑی بدقسمتی اَور کیا ہوگی کہ ان کی دعوت کا جواب بے اعتنائی اور مخالفت سے دیا جائے۔

آخر میں ایک بار پھر نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی نبوّت کی تصدیق کرتے ہوئے آپؐ کو فتح مندی و کامرانی کی نوید دی گئی ہے اور منکرین کو یہ وعید کہ مکافاتِ عمل کی گھڑی ان کے سر پر کھڑی ہے (آیۃ ۱۰۷-۱۱۲).

(ادارہ)

---

* الاَنْبِیق: زمانۂ وسطٰی کی لاطینی میں Alembic؛ آلۂ تقطیر یا آلۂ کشید (قرن بیق) کا وہ حِصّہ جسے ''سر'' یا ''ٹوپی'' بھی کہتے ہیں۔ یہ لفظ یونانی (ἄμβιξ) سے معرّب ہے۔ الانبیق کا ذکر اکثر اس حیثیت سے آتا ہے کہ وہ ''گلاب کی کشید کے آلات میں سے ایک آلہ'' ہے [مفاتیح، ص ۲۵۷، میں ''القرع'' ''والانبیق'' کو ''گلاب کشید کرنے والوں کے دو آلے'' بتایا گیا ہے].

مکمّل آلۂ کشید تین حصّوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ قَرْعَہ (Cucurbit)، انبیق (''سر'' یا ''ٹوپی'') اور قابلہ (ظرفِ وصول)۔ جدید آلاتِ کشید میں قرعہ اور انبیق کو ملا کر ایک کر دیا گیا ہے۔ آلاتِ کشید کی تصویریں، جو عربی نسخوں میں پائی جاتی ہیں، الدّمشقی کی عَجَائِبُ البرّ والبَحْر (طبع Mehren، ص ۱۹۴ بعد) میں درج ہیں، لیکن اگرچہ ٹوپی عام طور پر قرعہ کے اوپر ہوتی ہے اس تصویر میں اسے قرعہ کے سامنے دکھایا گیا ہے۔ پہلی حالت میں ٹوپی کی شکل مِحْجَمہ (سینگی) کی مانند ہوتی ہے، جیسا کہ مفاتیح (طبع Van Vloten، ص ۲۵۷) میں دکھایا گیا ہے۔ ابن العوّام (مترجمۂ Clément Mullet، ۲: ۳۴۴) نے بھی انبیق کی تشریح اس

مقام پر کی ہے جہاں اس نے گلاب کشید کرنے کا طریقہ سمجھایا ہے، لیکن اس بیان میں یہ نام ہمیشہ پوری ''ٹوپی'' کی طرف اشارہ نہیں کرتا بلکہ اکثر اس سے صرف ٹونٹی کا زائدہ (جو اس ٹونٹی میں نصب ہوتا ہے) مراد ہوتا ہے (بشرطیکہ متن میں تحریف نہ ہوگئی ہو)۔ اَنْبِیق کو ''راس قرعہ'' بھی کہا گیا ہے۔

انبیق کیمیاوی آلات کی مختلف فہرستوں میں بالعموم مذکور ہوتا ہے، مثلاً مَفاتِیحُ العُلُوم میں اور الرازی کی کِتَابُ الْاَسْرار میں، جہاں مختلف قسموں کے نام اور ان کی کیفیت بیان کی گئی ہے، نیز ایک رسالے میں جو [سریانی کے خط] کَرشُونی میں لکھا گیا ہے اور جسے Berthelot، نے شائع کیا ہے۔ اس کا بیان الرازی کے بیان سے بہت ملتا جلتا ہے۔

مخصوص اقسام کے انبیق میں سے ایک ''الاَنْبِیق اَلاَعْمٰی'' کہلاتا ہے، جس میں کوئی ''میزاب'' یا زائد ٹونٹی نہیں ہوتی اور اس لیے بالکل بند ہوتا ہے؛ دوسرا 'منقاردار' انبیق اور اس کے علاوہ دیگر شکلوں کے۔ ابن العوّام زائد حصّے کو ذَناب کہتا ہے۔ Cl. Mullet اسی قراءت کو ترجیح دیتا ہے، گو نسخے میں ''ذباب'' درج ہے، جسے ڈوزی (Dozy) صحیح سمجھتا ہے، کیونکہ وہ ''میزاب'' یا زائد ٹونٹی کو اس دُودی اُنْبُوب (Worm Pipe) سے ملا دیتا ہے جس میں عمل تکثیف (condensation) واقع ہوتا ہے (لیکن مؤخر الذکر کی تصویریں کہیں نہیں ملتیں)۔

چونکہ عرب کیمیادان زیادہ تر یونانی کیمیادانوں کی پیروی کرتے تھے اس لیے قدیم (یونانی) محققوں کی تصانیف میں جو شکلیں پائی جاتی ہیں وہ کام میں لائی جاسکتی ہیں۔ بعض ان کتابوں کے لاطینی تراجم میں بھی پائی جاتی ہیں جو جابِرُ (Geber) بن حَیّان سے منسوب کی جاتی ہیں۔

مآخذ: (۱) E. Wiedemann، در *ZDMG*، ۳۲: ۵۷۵؛ (۲) وہی مصنّف، در Diergart: *Beitr. aus d. Gesch. d. Chemie*، ۱۹۰۸ء، ص ۲۳۴؛ (۳) M. Berthelot: *La Chimie au moyen âge*، ۲: lxiv، ۶۶، ۱۰۵ بعد؛ (۴) J. Ruska: *Al-Rāzi's Buch der Geheimnisse*، ۱۹۳۷ء، اشاریہ بذیلِ مادّہ؛ (۵) A. Siggel: *Arab.-deutsches Wörterbuch der Stoffe*، ۱۹۵۰ء، ص ۹۵۔

(E. Wiedemann [و M. Plessner])

---

* **اَنْتَمُرو:** جنوب مشرقی مَڈَغاسْکَر کا ایک قبیلہ، جو پچاسی ہزار مستقلاً آباد مزارعین پر مشتمل ہے اور جنوب میں مَنَنْ تَیَرَ سے لے کر شمال میں مُمُورَنہ تک نشیبی دریائی وادیوں میں بود و ماند رکھتا ہے اور ایک حد تک ماہی گیری سے اپنی معاش حاصل کرتا ہے۔ ان میں سے بعض خاندانوں کے پچیس ہزار نفوس اِمَّکہ سے آنے کا دعوٰی کرتے ہیں، جسے وہ مکّۂ مکرّمہ سے تشبیہ دیتے ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی روایات ظاہر کرتی ہیں کہ کچھ ''سِلَمُو''، یعنی مسلمان چند ''کَفِری''، یعنی بت پرستوں کی معیّت میں علاقۂ کوموریں اور شمالی مشرقی مدغاسکر سے گزرتے ہوئے ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی میں اپنے موجودہ علاقے کے قریب آباد ہو گئے۔ وہاں انھیں کچھ اور ہم جنس گروہ ملے، جنھیں انھوں نے اپنے اندر جذب کر لیا۔

قرینۂ غالب یہ ہے کہ ایسے نووارد گروہوں کے بکثرت آملنے سے جو اسلامیت کے رنگ میں کم و بیش رنگے ہوے تھے ایک انڈونیشیائی قوم کی نشوونما ہوئی۔ یہ لوگ غالبًا افریقہ کے مشرقی ساحل سے آئے، جہاں خلیج فارس سے آنے والوں کی اولاد نے نفوذ حاصل کر لیا تھا۔ ان اسلامی تہذیب سے متاثّر عناصر کی اتنی قدر و منزلت تھی کہ انڈونیشیا کے رئیس خاندان اور بعض برادریاں اپنے آپ کو عربی الاصل ظاہر کرنے لگیں۔

اس علاقے میں آنے والوں کے دو ریلے آئے، جن کے درمیان امتیاز ممکن ہے۔ پہلے مہاجرین علم رمل کے ذریعے غیب دانی کے طریقے لے کر آئے اور بعد میں آنے والے اَنْتَہ لَوُتُرہ تھے، جنھوں نے مدغاسکر میں عربی حروف کا استعمال اور کاغذ بنانے کی صنعت رائج کی۔ مزید براں اسلام سے متاثّر عناصر نے ان لوگوں میں بعض پودے (انگور، انار، سن اور صمغ عربی)، شطرنج کا کھیل، کچھ دعائیں اور نمازیں، ایّام صیام، چند عربی الاصل الفاظ اور سب سے بڑھ کر ایک تقویم رائج کی۔

دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی سے انتمرو کے جادوگروں اور عاملوں کا شہرہ سارے مدغاسکر میں پھیل گیا۔ دنیاے اسلام سے منقطع اور الگ تھلگ رہنے کی وجہ سے یہ لوگ تحریر کو اظہار مافی الضمیر کا ذریعہ نہیں سمجھتے بلکہ اسے سحر و عمل کے اسرار کو محفوظ رکھنے کا وسیلہ خیال کرتے ہیں۔ ان میں ایسے مخفی اور باطنی علوم کی جس قدر ترقی ہوتی چلی گئی اسلام کی روایات اور طور طریقے اسی نسبت سے زائل ہوتے رہے؛ چنانچہ اسلامی قمری تقویم کی جگہ جوتشی جنتری نے لے لی ہے اور دعائیں، جن کے معانی سے یہ لوگ ناآشنا ہیں، سحر و عمل کے منتروں کے طور پر استعمال ہوتی ہیں۔ یہ تنزّل اس قبیلے میں بہت نمایاں صورت اختیار کر گیا ہے جو انتمرو کے شمال میں رہتا ہے، یعنی بارہ ہزار نفوس کا قبیلہ اَنْتَم بوک یا اَنْتَم بَہُوکہ۔

انیسویں صدی سے اَنْتَمُرو کے علاقے میں آبادی کی بہتات کی وجہ سے اس قبیلے کے کچھ لوگ عارضی طور پر مَڈغاسکر کے شمال مغرب کی طرف نقل مکان کر گئے ہیں۔ وہاں وہ کورموری (Cormorion) مسلمانوں کے ساتھ رہنے سہنے لگے ہیں۔ اس کی وجہ سے ۱۹۱۳ء کے بعد اور خصوصًا ۱۹۲۶ء اور ۱۹۳۹ء کے درمیان انتہ لوتُرہ برادریوں کے کوئی دو ہزار پڑھے لکھے اشخاص میں اسلامی بیداری پیدا ہوگئی ہے۔

۱۹۲۴ء کے بعد انتمرو میں قہوہ کی کاشت ترقی پذیر ہوئی اور باشندوں کے ہاتھ حصولِ معاش کا ایک نیا وسیلہ آ گیا ہے، اس لیے شمال مغرب کی طرف نقل مکانی رک گئی۔ اس طرح راسخ العقیدہ مسلمانوں کے ساتھ تعلّقات کا سلسلہ پھر ختم ہو گیا۔ پاکستانی خوجوں نے ان لوگوں کو آغوشِ اسلام میں لانے کی کئی کوششیں کیں، لیکن اسلام کے احیا کی تحریک کی عیسائیوں اور اس قوم کے جادوٹونے کے عادی عالموں نے جم کر مخالفت کی۔

مآخذ: (۱) Flacourt: *Histoire de la grande île de Mad-*

agascar، پیرس ۱۶۶۱ء، جو Grandidier کے مجموعے Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar، پیرس ۱۹۱۳ء، میں دوبارہ شائع ہوئی؛ (۲) G. Ferrand: *Les musulmans à Madagascar et aux Îles Comores*، ج ۱ و ۲، پیرس ـ الجزائر ۱۸۹۱ ـ ۱۸۹۳ء؛ (۳) E. F. Gautier: *Madagascar*، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۴) G. Ferrand: *La légende de Raminia*، در JA، ۱۹۰۲ء؛ (۵) وہی مصنف: *Un texte arabico-malgache du XVIe siecle,* در *Recueil de l' Ecole sup. des lettres*، الجزائر ۱۹۰۵ء؛ (۶) وہی مصنف: *Un Chapitre d' astrologie arabico-malgache*، در JA، ۱۹۰۵ء؛ (۷) وہی مصنف: *Un texte arabico-malgache ancien*، الجزائر ۱۹۰۵ء؛ (۸) وہی مصنف: *Textes magiques malgaches*، در *Revue de 'l Histoire des religions*، ۱۹۰۷ء؛ (۹) F. F. Gautier و Froidevaux: *Un manuscrit arabico-malgache sur les campagnes de La Case dans l' Imoro de 1659 à 1663*، پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۱۰) G. Ferrand: *Un vocabulaire malgache arabe*، در *Mémoires de la socéité de linguistique*، ۱۹۰۸ـ۱۹۰۹ء؛ (۱۱) A. and G. Grandidier: *Ethnographie de Madagascar*، ج ۱، پیرس ۱۹۰۸ء و ج ۳، پیرس ۱۹۱۷ء؛ (۱۲) G. Ferrand: *Les Voyages des Javanais á Madagascar*، در JA، ۱۹۱۰ء؛ (۱۳) G. Mondain: *L'histoire des tribus de l' Imoro au XVIIe siécle, d'aprés un manuscrit historique arabico-malgache*، پیرس ـ الجزائر ۱۹۱۰ء؛ (۱۴) Ardant du Picq: *Le Samantsy, jeu d' echec des Tanala dle' Ikongo*، در *Bull. de l'Acade. Malgache*، ۱۹۱۲ء؛ (۱۵) G. H. Julien: *Pages arabico-malgaches*، در *Annales de l' Acad. des sciences coloniales*، ج ۳، پیرس ۱۹۲۹ء و ج ۶، پیرس ۱۹۳۳ء؛ (۱۶) Perrier de la Bathie: *Les Plantes introduites à Madagascar*، تولوز ۱۹۳۳ء؛ (۱۷) J. P. Rombaka: *Tantaran drazana antaimoro-anteony* (در Malagazi)، تنانا ریو ۱۹۳۳ء؛ (۱۸) H. Berthier: *Notes et impressions sur les moeurs et coutumes du peuple malgache*، تنانا ریو ۱۹۳۳ء؛ (۱۹) F. Kasanga: *tantaran'ny Antemoro Anakara teto Imerina* (در Mal-agazi)، تنانا ریو ۱۹۵۶ء۔

(J. FAUBLEE)

---

* **اَنْتِیُوک:** (Antioch) رکّ بہ انطاکیہ۔

---

* **اَنْجُمَن:** (ف)، یہ لفظ فردوسی کے شاہ نامہ (پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی) کے وقت ہی سے "محفل، مجلس، فوج" کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا چلا آیا ہے۔ جہاں تک دورِ حاضر میں ایران کا تعلق ہے اس کا اطلاق پہلے مذہبی یا [عیسائیوں کی] مجالسِ اعترافِ گناہ پر ہوتا تھا پھر بیسویں صدی کے آغاز میں جب ایران میں پارلیمانی حکومت کا نظام قائم ہو گیا تو اس کا اطلاق سیاسی جماعتوں اور پارٹیوں پر بھی ہونے لگا۔ ان تمام جماعتوں یا پارٹیوں میں مشہور ترین مجلس تبریز کی انجمنِ ملّی تھی، جس کی بنیاد آئینی تحریک کے رہنماؤں نے یکم رمضان ۱۳۲۴ھ/ ۱۷ دسمبر ۱۹۰۶ء کو رکھی۔ اس کے بعد اَور جماعتیں، جو اسی قسم کے احساسات کا نتیجہ تھیں، ایران کے دوسرے بڑے بڑے صوبائی شہروں میں بنتی گئیں۔ بعد ازاں ایرانیوں نے ایسی انجمنیں استانبول اور بمبئی میں اور ہندوستان کے مختلف مقامات کے مقامی باشندوں نے اپنے اپنے شہروں میں قائم کیں۔ آج کل یہ لفظ زیادہ تر تعلیم یافتہ طبقے یا اہل حرفہ کی جماعتوں (سوسائیٹیوں) کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ "انجمن ادبی ایران" ۱۳۵۵ھ/ ۱۹۳۶ء میں "فرہنگستانِ ایران" سے پہلے قائم کی گئی؛ ۱۳۴۶ھ/ ۱۹۲۷ء سے (ایران کی) "انجمن آثارِ ملّی" نے (بعض پرانے مُتُون) کے فاضلانہ ایڈیشن نکالے ہیں (بالخصوص اُن فارسی رسائل کے جو بوعلی سینا کی طرف منسوب ہیں۔ زیادہ حال میں یہ اصطلاح مقامی جماعتوں کے لیے بھی استعمال ہونے لگی ہے، مثلاً "انجمن خراسانیہا" تہران میں مقیم خراسانیوں کی انجمن)۔

مآخذ: (۱) *As. Fr. B.*، مئی ۱۹۰۸ء، ص ۱۷۵ـ۱۷۶؛ (۲) *RMM*، نیشنل کلب، تبریز: بابت مئی ۱۹۰۷ء، ص ۱ـ۹ و اگست، ص ۱۱۶ ـ ۱۱۷ و جنوری ۱۹۰۸ء، ص ۸۵، ۱۶۱ و مارچ، ص ۵۹۷؛ و مئی، ص ۱۶۷ و ستمبر، ص ۷۴۵ و اکتوبر، ص ۲۹۱ و نومبر، ص ۵۳۴، نیز خواتین کی کلب: اگست ۱۹۰۵ء، ص ۱۴۵ و مئی ۱۹۰۷ء، ص ۳۱۱، ۳۷۹ و نومبر ص ۵۶۹؛ ہندوستان کی مسلم انجمنیں: نومبر ۱۹۰۶ء، ص ۷۷ ـ ۸۷ و نومبر ـ دسمبر ۱۹۰۷ء، ص ۵۷۹ و جنوری ۱۹۰۸ء، ص ۱۷۲ و مارچ، ص ۶۰۰۔

(H. MASSÉ)

لفظ انجمن ترکی میں بھی مستعمل ہے جہاں اس کا تلفظ اِنْجُمَن (Endjümen)، ہے۔ ۱۲۶۷ھ/ ۱۸۵۱ء میں شرقِ اوسط میں "انجمن دانش" کے نام سے علوم و آداب کی سب سے پہلی انجمن استانبول میں قائم ہوئی۔ یہ احمد جودت پاشا [رکّ بآن] کی جدّتِ فکر کا نتیجہ تھی اور فرنچ اکیڈیمی کے نمونے پر بنائی گئی تھی۔ اس کے اراکین چالیس ترکوں کے علاوہ کچھ اَور بھی تھے، جن میں یورپ کے مستشرقین مثل ہامر (Hammer)، بیانچی (Bianchi) اور ریڈ ہاؤس (Red House) شامل تھے۔ اس کا لائحۂ عمل یہ تھا کہ ترکی میں آداب و علوم پھیلائے جائیں اور ترکی زبان کو نشو و نما دی جائے۔ اس اکیڈیمی (بیت العلوم) کا خاکہ ۱۲۶۱ھ/ ۱۸۴۵ء میں تعلیمی کونسل (مجلسِ معارف) نے بحث و مباحثہ کے بعد مرتّب کیا اور ۲۷ رجب ۱۲۶۷ھ/ ۲۶ مئی ۱۸۵۱ء کو ایک "ارادہ" [فرمانِ شاہی] کی رو سے اسے قائم کرنے کی باقاعدہ اجازت دی گئی۔ ۱۹ رمضان ۱۲۶۷ھ/ ۱۸ جولائی ۱۸۵۱ء کو مصطفیٰ رشید پاشا کی تقریر سے اس کا افتتاح ہوا اور اس کی وضاحت کی گئی کہ یہ انجمن ترکی کی تعمیرِ نو میں کیا حِصّہ لے گی، لیکن اس وقت کے غیر مستحکم حالات اس کے سنگِ راہ ہوے؛ بالآخر ۱۲۷۹ھ/ ۱۸۶۲ء میں چند کتابوں کی تالیف و طباعت کے سوا کوئی اَور وقیع کام کیے بغیر وہ رفتہ رفتہ ختم ہو گئی۔ ان کتابوں میں جاوید پاشا اور فؤاد پاشا کی ترکی گرامر، جودت پاشا کی مرتبہ تاریخ کا کچھ حصّہ، نیز مقدّمۂ ابن

خلدون کا ترکی ترجمہ شامل تھے۔ ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد متعدّد علمی انجمنیں پیدا ہوگئیں، جن میں زیادہ اہم اور مشہور انجمن تاریخ ترکی (تاریخ عثمانی انجمنی) تھی، جس کی بنیاد ۱۹۱۱ء میں رکھی گئی.

ترکی میں اصطلاح انجمن کا اطلاق متعدّد پارلیمانی اور انتظامی کمیٹیوں، صوبائی مجلسوں اور میونسپل کمیٹیوں اور بعض ایسی تعلیمی کمیٹیوں پر بھی ہوتا رہا ہے جو وزارتِ تعلیم کے زیر نگرانی کام کرتی تھیں۔ اس قسم کی انجمنیں ''انجمن تفتیش و معائنہ'' (قائم شدہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء) اور وہ صوبائی اور مقامی تعلیمی کمیٹیاں (معارف انجمنی) تھیں جو ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء میں ابتدائی تعلیم کی ترویج اور نگرانی کے لیے قائم کی گئیں۔ یہ لفظ بعض ایسے کلبوں پر بھی بولا جاتا تھا جو یورپی نمونے پر قائم کیے گئے تھے۔ ان میں سب سے پہلی انجمن بظاہر ''انجمنِ الفت'' تھی، جو ۱۲۸۷ھ/ ۱۸۷۰ء میں استانبول میں قائم ہوئی۔ زمانۂ حال میں اکثر موقعوں پر اس لفظ کی جگہ بعض مغربی یا ترکی الاصل الفاظ استعمال ہونے لگے ہیں۔ [پاکستان اور بھارت میں متعدّد انجمنیں مختلف میدانوں میں موجود تھیں اور ہیں۔ ان میں انجمن ترقیِ اردو اور انجمن حمایتِ اسلام خاص طور پر قابل ذکر ہیں].

مآخذ: (۱) محمود جاوید: معارف عمومیه نظارتی تاریخچۂ تشکیلات و اجراءاتی، استانبول ۱۳۳۸ھ، ص ۴۴ ببعد، ۲۱۳؛ (۲) لُطفی: تنظیمات ون صوگره رکیه ده معارف تشکیلاتی، در *TOEM*، سال ۱۶، شمارہ ۹۴: ص ۳۰۲؛ (۳) جودت پاشا: تذاکر، ص ۱ - ۱۲ (طبع جاوید بَیسُون)، انقرہ ۱۹۵۳ء، ص ۵ - ۱۳؛ (۴) سرورِ اِسکیت: ترکیه ده نشریات حرکت لری تاریخنه برباقش، استانبول ۱۹۳۹ء، ص ۴۰ - ۴۶؛ (۵) انور ضیاء قَرال: عثمانلی تاریخی، ج ۶، انقرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۷۰، ۱۷۶ - ۱۷۸؛ (۶) ابوالعلاء ماردین: مدنی حقوق جبهه سندن احمد جودت پاشا، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۳۷ - ۴۱؛ (۷) A. Ubiclni: *Lettres sur la Turquie*، پیرس ۱۸۳۳ء، خط ۹، دستاویز ۱۵؛ (۸) محمد زکی پکالین: عثمانلی تاریخ دیملری و ترملری، ج ۱، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۵۲۹ - ۵۳۳.

(B. LEWIS)

✱ **اِنجُو:** [یا اینجو، قبّ قاموس الاعلام و روضة الصفا] یہ نام، جو مغلوں کے زمانے میں دراصل شاہی جاگیروں کے لیے استعمال ہوتا تھا، بالعموم اس خاندان کے لیے مستعمل ہے جس نے تقریبًا ۷۰۳ھ/ ۱۳۰۳ء - ۷۵۸ھ/ ۱۳۵۷ء فارس (شیراز) میں حکومت کی، کیونکہ اس خاندان کے بانی شرف الدین محمود شاہ کو الجایتو نے سب سے پہلے وہاں شاہی جاگیروں کے انتظام ہی کے لیے بھیجا تھا۔ تاریخ گزیدہ کے ایک بیان کی رو سے وہ حضرت عبداللہ انصاری [رکّ بآن] کی اولاد میں سے تھا۔ الجایتو کے جانشین ابوسعید کی حکومت میں وہ نہ صرف اس عہدے پر برقرار رہا بلکہ متواتر اپنی طاقت بڑھاتا گیا، یہاں تک کہ تقریبًا ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۵ء میں وہ شیراز اور پورے فارس کا تقریبًا خودمختار حکمران بن گیا۔ ابوسعید کی وفات کے بعد اسے اس کے جانشین اُرپا خان کے حکم سے ۷۳۶ھ/ ۱۳۳۵ - ۱۳۳۶ء میں قتل کروا دیا گیا۔ شیراز نامہ کے بیان کے مطابق اس کے چار بیٹے تھے۔ جلال الدین مسعود شاہ، غیاث الدین کیخسرو، شمس الدین محمد اور ابواسحٰق جمال الدین۔ پہلا بیٹا اپنے باپ کی زندگی ہی میں تقریبًا ۷۳۵ھ/ ۱۳۳۵ء تک شیراز میں حکمرانی کرتا رہا، جب کہ اس کی عدم موجودگی میں اس کے بھائی کیخسرو نے اس کی جگہ لے لی۔ جلال الدین کی واپسی پر کیخسرو نے اس کی حکومت اسے واپس دینے سے انکار کر دیا اور دونوں بھائیوں میں جنگ چھڑ گئی، جو ۷۳۹ھ/ ۱۳۳۸ - ۱۳۳۹ء میں کیخسرو کی موت پر ختم ہوئی۔ مسعود نے تیسرے بھائی محمد کو قلعۂ سفید میں قید کر رکھا تھا، لیکن وہ قید سے بھاگ نکلا اور اسے پیر حسین چُوپانی کی مدد حاصل ہو گئی۔ موخّر الذکر نے مغلوں کی ایک فوج اکھٹی کر لی اور محمد کو لے کر شیراز کی طرف بڑھا؛ چنانچہ مسعود کو بھاگنا پڑا اور پیر حسین شیراز میں داخل ہو گیا.

لیکن اس کی حکومت دیر تک نہ رہی، کیونکہ جب تھوڑے ہی عرصے بعد اس نے ۷۴۰ھ/ ۱۳۴۰ء میں محمد کو قتل کر دیا تو وہاں کی آبادی نے ایسی تہدید آمیز روش اختیار کر لی کہ اسے وہاں سے چلا جانا ہی مناسب نظر آیا، لیکن دوسرے سال وہ پھر نئی فوجیں لے کر آ موجود ہوا۔ اس موقع پر بھی قسمت نے اس کا ساتھ نہ دیا، کیونکہ اشرف چُوپانی سے اس کا جھگڑا ہو گیا اور جب دونوں جماعتیں میدان جنگ میں ایک دوسرے کے مقابلے میں صف آرا ہوئیں تو خود اس کے سپاہی اسے بے کسی کی حالت میں چھوڑ کر چل دیے، چنانچہ اسے شیخ حسن کے پاس پناہ لینا پڑی، جس نے اسے مروا ڈالا۔ اسی اثنا میں مسعود شاہ وہاں سے ہٹ کر لرستان کی طرف چلا گیا تھا، جہاں اس نے اشرف کے بھائی یاغی باستی سے اتحاد قائم کر لیا تھا، حالانکہ خود اشرف اس کے بھائی ابواسحٰق کا طرف دار تھا۔ تاہم مسعود یاغی باستی کی مدد سے شیراز پہنچنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن وہاں پہنچ کر اس کا بھی وہی حشر ہوا جو اس کے بھائی کا ہوا تھا۔ یاغی باستی نے اسے ۷۴۳ھ/ ۱۳۴۳ء میں قتل کرا دیا۔ یاغی باستی بعد ازاں اشرف سے الجھ گیا، لیکن پھر صلح ہو گئی اور ان دونوں نے مل کر فارس کو مسخّر کرنے کی کوشش کی، لیکن جب انھیں ان کے بھائی حسن کوچک [رکّ بآن] کے قتل کی خبر پہنچی تو ان کی فوجیں منتشر ہو گئیں.

اب محمود شاہ کا چھوٹا بیٹا ابواسحٰق، جس نے اس سے پیشتر بھی پیر حسن سے اصفہان کا شہر حاصل کر لیا تھا، شیراز اور تمام فارس کا حکمران بن گیا۔ جب اس نے اپنی حدودِ سلطنت کو یزد اور کرمان تک پھیلانے کی کوشش کی تو نوخیز سلطنتِ مظفّریہ [رکّ بآن] سے اس کا تصادم ہوا، جس میں کبھی اسے کامیابی ہوتی اور کبھی زک اٹھانا پڑتی۔ اس جھگڑے کا انجام یہ ہوا کہ ابواسحٰق کو نہ صرف کرمان اور یزد سے نکال دیا گیا بلکہ اسے بالآخر شیراز ہی میں محصور کر لیا گیا۔ ۷۵۴ھ/ ۱۳۵۳ء میں اسے شہر کو مظفریوں کے حوالے کرنا پڑا۔ اسی اثنا میں ابواسحٰق بھاگ کر قلعۂ سفید میں پناہ گزیں ہوا۔ ایلخان شیخ حسن نے اسے بغداد سے کچھ مدد بھیجی اور وہ اصفہان چلا گیا۔ وہاں بھی محصور ہو کر بالآخر گرفتار ہوا۔ اسے ایک شیخ کے قرابت داروں کے حوالے کر دیا گیا، جسے اس کے حکم سے انھوں نے ۷۵۸ھ/ ۱۳۵۷ء میں قتل کر دیا۔ فارسی شاعر عُبَید زاکانی نے اپنے مربّی کی یاد میں ایک مرثیہ لکھا ہے [نیز اپنی

تصنیف کردہ معانی و بیان کی ایک کتاب بھی اسی سے معنون کی ہے اور اسی طرح ایک مثنوی عشاق نامہ بھی]۔

مآخذ: (۱) میر خواند: روضۃ الصفا، لکھنؤ، ۲: ۱۵۷ بعد؛ (۲) حمد اللہ قزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع براؤن (Browne)، ص ۶۲۲ بعد؛ (۳) مقالے میں بعض معلومات غیر مطبوعہ کتاب شیراز نامہ سے لی گئی ہیں، جس کا مصنّف ابو اسحٰق کا ہم عصر تھا اور جس نے ابو اسحٰق کی سوانح عمری عمدۃ التواریخ کے نام سے لکھی تھی، جواب ناپید ہے؛ (۴) ابن بطّوطہ، پیرس، ۲: ۶۳؛ (۵) دولت شاہ: تذکرہ، طبع براؤن (Browne)، ص ۲۹۳؛ (۶) D' Ohsson: *Histoire des Mongols*، ۴: ۷۴۲ بعد؛ [(۷) قاموس الاعلام، بذیل مادّہ ابیجو؛ (۸) کُلّیاتِ عُبید زاکانی، طبع عباس اقبال آشتیانی، تہران ۱۳۳۴ھ]۔

⊗ **اِنجِیل:** نصارٰی (عیسائیوں) کی کتاب مقدّس جس کا قرآن مجید میں بھی متعدّد مرتبہ ذکر آیا ہے۔

نام اور وجہ تسمیہ: "انجیل" کو عام طور پر یونانی زبان کا لفظ قرار دیا گیا ہے، جس کی اصل شکل Eu-angellion (قب *Oxford Dictionary*، تحتِ مادّۂ Evangel) یا Evangelium (εὐαγγέλιαν) ہے (قب *Chamber's Dictionary*، طبع ۱۹۵۰ء، *Encyclo. Brit.*، تحتِ مادّۂ مذکور، ۱۰: ۵۳۶، تحتِ مادّۂ Gospel)۔ یونانی زبان میں اس لفظ کے لغوی معنی ہیں خوش خبری، بشارت۔ آکسفرڈ ڈکشنری میں یہ بھی اشارہ کیا گیا ہے کہ لفظ انجیل یونانی لفظ anggelos سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں "پیغام بر"۔

بعض علماے لغت نے "انجیل" کو عربی لفظ قرار دے کر اس کا مادّہ ن ج ل بتایا ہے۔ نَجَل الشیٔ (ینجله، نَجلًا) کے معنی ہیں اسے ظاہر اور روشن کیا اور نجل کے معنی اصل، بنیاد اور استخراج کے بھی ہیں (نیز علوم و حِکَم کا سرچشمہ، قب السجستانی: غریب القرآن، طبع محمد علی (مصر)، ص ۲۹)، لیکن صاحبِ تاج العروس (۸: ۱۳۸) نے اشتقاق کے بارے میں اس خیال کو 'قِیل' کے لفظ سے بیان کر کے اس کی کم زوری کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ اسی طرح صاحبِ منتہی الأرب نے بھی اشتقاق کو درست نہیں مانا۔ عربی میں انجیل کی ایک قراءت اَنجیل بھی ہے، اَنجَل کے معنی ہیں عریض و وسیع۔ اسی بنا پر الاَصمعی سے روایت کی گئی ہے کہ اِنجیل، اِفعِیل کے وزن پر ہے اور اَنجیل اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں بہت سی سطریں ہوں (تاج العروس، ۸: ۱۳۸)۔ یہ بھی اس کے عجمی ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ اَفعِیل عربی زبان کے اوزان میں شامل نہیں (الکشّاف، ۱: ۳۳۵، ۳۳۶، مصر ۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۶ء)۔ حدیث میں بھی یہ لفظ آیا ہے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے صحابہ کے متعلّق فرمایا: صُدُوْرُ هُم اَناجِیلُهم"، یعنی وہ قرآن مجید کتاب کی مدد کے بغیر حفظًا پڑھ لیتے تھے جبکہ اہلِ کتاب اپنی کتاب صحیفوں کی مدد سے پڑھتے ہیں (لسان، مادّہ نجل)۔

الخفاجی (م ۱۰۶۹ھ/ ۱۶۵۹ء) نے شفاء العلیل میں اس لفظ پر مفصّل بحث کی ہے (نیز دیکھیے ابو منصور الجوالیقی: المعرب)۔ قدیم مفسّرین میں سے جاراللہ الزمخشری (م ۵۳۸ھ/ ۱۱۴۳ء) نے، جو بلند پایہ زبان داں بھی تھا، اسے غیر عربی ہی قرار دیا ہے (الکشّاف، ۱: ۳۳۶)۔ یہی راے علّامہ بیضاوی (م ۶۸۵ھ/ ۱۲۸۶ء) (انوار التنزیل، ص ۶۲) اور جدید مفسّرین میں سے مفتی محمد عبدہٗ (م ۱۳۲۳ھ/ ۱۹۰۵ء) تفسیر، طبع سیّد رشید رضا، ۳: ۱۵۸) کی ہے۔ چونکہ انجیل اور اجزاے انجیل کے قدیم ترین تراجم سریانی سے عربی میں ہوئے (*Encyclopaedia Britannica*، ۳: ۵۱۷، عمود ۱، تحت مادّہ Bible؛ *Encyclopaedia of Islam*، لائڈن، طبع اوّل، تحت مادّہ) اس لیے زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ اصل یونانی لفظ سریانی کی وساطت سے عربی میں آیا۔ سریانی اناجیل بھی Evangelion ہی کے نام سے شائع ہوئی ہیں (قب طبع F. C. Burkitt، لنڈن ۱۹۰۴ء)۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ لفظ انجیل سریانی الاصل ہے (تاج العروس، ۸: ۱۳۸)۔ حبشہ کی زبان میں انجیل کے لیے لفظ Wangel ہے۔

انجیل، بقول ابن منظور، عبرانی اسم ہے یا سریانی (لسان، مادّہ نجل)۔ حضرت عیسٰی علیہ السلام اور ان کے حواری نسلًا اور مذہبًا اسرائیلی تھے اور ان کی مادری و مذہبی زبان عبرانی تھی یا مغربی آرامی (*Ency. Brit.*، ۳: ۵۲۲، عمود ۲)، پھر ابتدائی عیسائیوں نے اپنے مذہبی صحیفے نیز مقتداے دین کے حالات کے لیے جو کتاب لکھی اس کا نام عبرانی کے بجائے یونانی میں کیوں رکھا؟ اس کا صحیح جواب اس وقت مل سکتا ہے جب ہم یہ پتا چلالیں کہ اناجیل اصلًا کس زبان میں تھیں؟ اگر عبرانی میں تھیں اور بعد میں ان کا ترجمہ یونانی میں کیا گیا تو ظاہر ہے کہ کتاب کا نام انجیل نہیں ہوگا جو یونانی لفظ ہے، لیکن جس طرح ہمارے پاس اصل عبرانی اناجیل موجود نہیں، اسی طرح اس کا اصل نام بھی ناپید ہو چکا ہے۔

انجیل کو بشارت اس لیے کہا گیا ہے کہ حضرت عیسٰی علیہ السلام نبی آخر الزمان رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم (جن کا ایک اسم مبارک احمد بھی تھا) کی بشارت دینے آئے تھے (وَ مُبَشِّرًۢا بِرَسُوْلٍ يَّاْتِيْ مِنْۢ بَعْدِي اسْمُهٗٓ اَحْمَدُ، ۶۱ [الصّف]: ۶) پھر یہ کہ خود حضرت عیسٰیؑ کا ظہور قدیم نوشتوں کی بشارتوں کے مطابق ہوا تھا۔

انجیل کو عہد نامۂ جدید یا *New Testament* کا نام عیسائیوں نے دوسری صدی عیسوی کے اواخر میں دیا (*Jewish Ency.*، ۹: ۲۴۶)۔

لفظ بائبل ازمنۂ وسطٰی کی لاطینی سے ماخوذ ہے، جو یونانی سے لیا گیا ہے اور اس کے معنی ہیں مجموعۂ کتب۔ لاطینی میں یہ مفرد اور مؤنّث ہے۔ اس طرح یہ لفظ لاطینی کے راستے یونانی سے انگریزی میں آیا ہے اور الہامی نوشتوں کے مجموعے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

مسیحیوں کے نزدیک آج کل بنیادی طور پر انجیل سے مراد وہ چار کتابیں ہیں جو حضرت عیسٰی علیہ السلام کے حالات زندگی، معجزات اور تعلیمات کے متعلّق مختلف وقفوں میں لکھی گئیں اور متّی، مرقس، لوقا اور یوحنّا کی طرف منسوب ہیں، لیکن کبھی کبھی پورے عہد نامۂ جدید کے لیے بھی انجیل کا لفظ استعمال ہوتا ہے (زیرِ نظر مقالے میں لفظ انجیل عمومًا اسی معنی میں استعمال ہوا ہے) اور اس طرح یہ

موجودہ بائبل کا حصّہ ہے۔

مسیحیت کے ابتدائی زمانے میں بہت سی اناجیل موجود تھیں، مگر اتھانسیوس (Athanasius، ۲۹۷ -۳۷۱ء) کی کوششوں سے گلیسا کے مذہبی پیشواؤں نے مجلس نیقیہ (Nicaea، ۳۲۵ء) کے بعد ان میں سے چار اناجیل لے کر باقی ترک کر دیں، ان متروک اناجیل کو انگریزی میں Apocryphal، یعنی غیر مستند، غیر موثق اور متروک حصّے کہتے ہیں۔

انجیلی ذخیرۂ کتب: مسیحی ادب میں مندرجۂ ذیل اناجیل کا ذکر ملتا ہے:-

انجیل طفولیّت (منسوب بہ متّی)؛ انجیل پطرس (مروّجہ)؛ انجیل اوّل یوحنّا (مروّجہ)؛ انجیل دوم یوحنّا؛ انجیل اندریاس؛ انجیل فیلبوس؛ انجیل بارتھالوسی؛ انجیل اوّل طفولیّت، منسوب بہ توما؛ انجیل دوم طفولیت، منسوب بہ توما؛ انجیل یعقوب؛ انجیل نیقودیس؛ انجیل متھیاس؛ انجیل مرقس (مصریوں کی)؛ انجیل مرقس (مروّجہ)؛ انجیل برنباس؛ انجیل لوقا (مروّجہ)؛ انجیل متّی (مروّجہ)؛ انجیل تھیڈئیس؛ انجیل پولوس؛ انجیل بسی لیڈس یا بازی دس (Besilides)؛ انجیل سرتھس؛ انجیل ابیانی؛ انجیل یہودیہ؛ انجیل مارکیون (Marcion)؛ انجیل ناصرین؛ انجیل ٹاٹیان؛ انجیل ولن ٹینس؛ انجیل سئی تھیئس؛ انجیل اپلس؛ انجیل انکارئیٹس؛ انجیل ولادت مریم؛ انجیل جوڈرس؛ انجیل کاملیٹ (*Ency. Brit.*، طبع یازدہم، تحت مادّہ *Apocryphal Literature*؛ Horne: *Introduction to the Critical Study of the Scriptures*، لنڈن ۱۸۲۵ء، ۱: ۶۴۲)۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا (*Ency. Brit.*)، تحت مادّہ Gospel، میں بعض مزید نام ملتے ہیں۔

مذکورۂ بالا اناجیل کے علاوہ ایک بڑی تعداد ایسے مکتوبات کی ہے جو حواریوں کی طرف منسوب ہیں اور ہر فرقہ اپنے خیالات کی تائید میں انھیں پیش کرتا تھا۔ ان خطوط کی تعداد ایک سو تیرہ تک شمار ہوئی ہے۔

اعمالِ حواریین کے سلسلے میں اندریاس کے اعمال، یوحنّا کے اعمال، پولوس کے اعمال، پطرس کے اعمال، پطرس کی تعلیمات، توما کے اعمال، بارہ حواریوں کی تعلیمات وغیرہ کا ذکر ملتا ہے۔

اس تمام مذکورۂ بالا ادب میں باہم دگر شدید اختلاف ہے۔ ان کے طریقِ تدوین اور ان کے زمانے کی تعیین پر بھی اتفاق نہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے *Jewish Ency.*، ۹: ۲۴۷۔

عہد نامۂ جدید کو مقدّس اور الہامی کتاب قرار دینے کا تصور عیسویت میں یہودیت سے آیا (*Ency. of Reli. and Ethics*، ۲: ۵۸۸)۔

حضرت عیسیٰؑ اور ان کے حواریوں کی بائبل فقط عہد نامۂ قدیم تھی۔ جہاں تک ہمارا موجودہ علم رہنمائی کرتا ہے وہ خود اور ان کے حواری عہد نامۂ قدیم کو اپنے لیے بالکل کافی خیال کرتے تھے۔ اس سے [مسیحی عقیدے کے مطابق] حضرت عیسیٰؑ کی وفات کے بیس سال بعد تک کسی کو نئی کتاب کی تدوین کا خیال نہ آیا اور جب خیال آیا تو عہد نامۂ قدیم کا نمونہ پہلے سے موجود تھا۔ اسی کو سامنے رکھ کر آہستہ آہستہ انجیل کی ترتیب کا کام شروع ہوا، جس نے رفتہ رفتہ عہد نامۂ جدید کی صورت اختیار کر لی (انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، طبع یازدہم، جلد ۳، تحت عنوان NEW TESTAMENT)۔

موجودہ اناجیل کی ہیئت ترکیبی: ابتدائی مسیحی تاریخ میں اتھانسیوس (Athanasius) (م ۳۷۳ء) کو بڑی اہمیّت حاصل ہے۔ نیقیہ (Nicaea) کی مشہور مجلس منعقدہ ۳۲۵ء کا بھی یہ اہم رکن تھا اور اسی کی کوششوں سے فیصلہ ہوا تھا کہ مسیحؑ کی شخصیّت جامع الوہیت و ناسوتیت تھی۔ عہد نامۂ جدید کی جمع و تدوین میں بھی اس کی جدوجہد بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اسی نے ۳۶۷ء میں عہد نامۂ جدید کو موجودہ شکل دی اور ۳۸۲ء میں اس کے موجودہ اجزائے ترکیبی کا قطعی فیصلہ ہوا۔ اس سال روم میں پوپ دماسس (Damasus؛ ۳۶۶- ۳۸۴ء) کے ماتحت ایک مجلس کلیسا منعقد ہوئی۔ اس میں عہد نامۂ جدید کے لیے اتھانسیوس کی مجوّزہ شکل تسلیم کر لی گئی۔ اس تجویز کے مطابق اس کی ہیئت ترکیبی یہ ہے: (الف) اناجیل اربعہ؛ (ب) رسولوں کے اعمال؛ (ج) پولوس کے تیرہ مکتوب؛ (د) عبرانیوں کے نام کا خط، جس کے لکھنے والے کی تعیین نہیں ہو سکی۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ خط بھی پولوس کا ہے، لیکن محققین کی بڑی تعداد کی رائے میں یہ خط پولوس کے کسی شاگرد کا ہے؛ (۵) یعقوب، پطرس، یوحنّا اور یہودا کے آٹھ خطوط اور آخر میں (و) مکاشفۂ یوحنّا۔ ان کتب و رسائل کو مستند تسلیم کر کے باقی تمام انجیلیں اور خطوط Apocryphal، یعنی متروک قرار دے دیے گئے۔

روما میں ۴۸۲ء کی مجلس نے جن کتب کو مستند تسلیم کیا تھا پوپ گلاسیوس (Gelasius؛ ۴۹۲-۴۹۶ء) نے ان کی توثیق کی اور باضابطہ طور پر انھیں سندِ قبول عطا کی۔ دراصل ابتدا میں کوئی ایسا واضح خط نہیں تھا جس کے بعد کوئی صحیفہ عہد نامۂ جدید میں شامل نہ کیا جا سکتا اور سمجھا جا سکتا کہ عہد نامۂ جدید کا نسخہ مکمل ہو چکا ہے۔ اس عہد نامے کا معیّن تصوّر قائم ہونے میں مزید ایک صدی لگ گئی۔ بعد ازاں مزید دو صدیاں اس طرح صرف ہوئیں کہ بعض کتابوں کو اس مقدّس مجموعے کا جزو بنا دیا جاتا اور بعض کو اس سے خارج کر دیا جاتا تھا۔ یا ایک گروہ ایک مجموعۂ بناتا تھا اور دوسرا گروہ اس کے مقابلے میں ایک اَور مجموعہ پیش کر دیتا تھا۔ چوتھی صدی کے اواخر میں جا کر ایک مکمّل بائبل کلیسا کے ہاتھ میں آئی، لیکن اس وقت تک بھی سریانی بائبل نے کوئی معیّن شکل اختیار نہیں کی تھی۔ دراصل ۶۹۲ء میں مسیحی دنیا کے سوادِ اعظم نے ایک مکمّل بائبل پر اتفاق کیا۔ گو آج کل بھی مختلف گروہوں کی بائبلوں میں کتب کی تعداد مختلف ہے۔ مثلاً کیتھولک بائبل بہتّر کتب پر مشتمل ہے اور پروٹسٹنٹ بائبل چھیاسٹھ کتب پر۔ اس بائبل کا عہد نامۂ جدید ذیل کے اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہے: متّی، مرقس، لوقا، یوحنّا کی اناجیل، رسولوں کے اعمال، مکاتیب اور یوحنا عارف کا مکاشفہ۔ یہ وہی اجزا ہیں جن پر ۳۸۲ء کی مجلس

نے بہت حد تک اتفاق کرلیا تھا اور پانچویں صدی کے اختتام پر پوپ گلاسیوس نے اس کی توثیق کردی تھی۔

ان اناجیل کی تفصیل کے لیے دیکھیے: (۱) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*؛ (۲) *Jewish Encyclopaedia* اور (۳) *Encyclopaedia Brit.* کے علاوہ (۴) E. W. Barnes: *The Rise of Christianity*؛ (۵) de Wette: *Introduction to the New Testament*، مطبوعہ ۱۸۲۶ء؛ (۶) F. G. Kenyon: *Our Bible and the Ancient Mss.*، ۱۸۹۷ء؛ (۷) A. Harnack: *The Origin of the New Testament*.

تحریفِ انجیل: مسیحی علما نے عہد نامۂ جدید کے متن کی تصحیح کے لیے گزشتہ صدیوں میں جان توڑ کوشش کی ہے۔ اس تلاش و تحقیق سے امید تھی کہ اناجیل کے کسی ایک متن پر ہمیشہ کے لیے اتفاق ہوجائے گا، لیکن نتیجہ برعکس نکلا۔ مشہور جرمن ڈاکٹر میل نے عہد نامۂ جدید کے چند نسخے جمع کر کے مقابلہ کیا تو تیس ہزار اختلافات شمار کیے۔ جان جیمس وبطسطین نے مختلف ملکوں میں پھر کر متقدّمین کی نسبت بہت زیادہ نسخے بچشم خود دیکھ کر جب مقابلہ کیا تو دس لاکھ اختلافات شمار کیے۔ یہ اختلافات زیادہ تر قراءت اور کتابت کے ہیں، لیکن ان میں بکثرت ایسے اہم اختلافات بھی ہیں جن سے حق و باطل اور اصلی اور غیر اصلی عبارت اور مضامین کی تمیز اٹھ جاتی ہے۔ بعض حصّے الحاقی ہیں۔ کہیں کچھ حصّے کم ہیں، کہیں عبارت کو بدل دیا گیا ہے۔ نسخوں کے ان اختلافات نے متنِ انجیل سے تعلق رکھنے والے متعدّد مشکل مسائل پیدا کردیے ہیں، جن کا قطعی نتیجہ یہ نکالا گیا ہے کہ انجیل میں تحریف ہوئی ہے۔ مل (Mill) نے ۱۷۰۷ء میں اور ویٹ شٹائین (Wetstein) نے ۱۷۵۱ء میں بڑی تحقیق و تدقیق سے ثابت کیا ہے کہ عہد نامۂ جدید میں بڑی زبردست اور اہم تحریف ہوئی ہے۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کا بائبل پر مضمون نگار (F. C. Burkitt) لکھتا ہے کہ ''مل اور ویٹ شٹائین نے ہمیشہ کے لیے ثابت کردیا ہے کہ عہد نامۂ جدید میں جو اختلافات ہیں، جن میں سے بعض بہت بڑی اہمیت کے حامل ہیں، بالکل آغاز ہی میں پیدا ہوگئے تھے'' (*Ency. Brit.*، ۳:۵۲۲)۔ ابتدائی مسیحی فرقوں میں سے مارکیون (Marcion) اور ٹیٹین (Tatien) نے تحریفِ بائبل کے موضوع پر اہم کام کیا ہے۔ تحریفِ انجیل کے متعلّق یہودی نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ مسیحیت کے ہر لمحہ بدلنے والے رویے اور مزاج نے نوشتوں کو ہر مرحلے پر متاثّر کیا ہے۔ مختلف اناجیل میں جو پہلو بہ پہلو متضاد بیانات موجود ہیں ان کی وجہ بھی یہی دخل اندازی ہے (*Jewish Ency.*، ۹:۹۴۷)۔ مضمون نگار نے اس موقع پر اناجیل کے متضاد بیانات کی متعدّد مثالیں بھی دی ہیں، جن میں سے بعض اختلافات تو ایسے ہیں جن کی یقیناً کوئی توجیہ نہیں ہوسکتی۔

تحریفِ بائبل کے وجوہ کیا ہیں؟ پادری ہارن (Horne) نے اپنی مشہور کتاب ''دیباچۂ علومِ بائبل''، ۲:۳۱۷ میں اس کی چار عالمانہ وجوہ قائم کی ہیں:-

اوّل: ناقلوں کی غفلت: مثلاً (الف) عبرانی اور یونانی کے کئی حروف صوت اور صورت میں مشابہ ہیں۔ اس سبب سے بعض غافل اور بےعلم ناقلوں نے کسی ایک لفظ یا حرف کے بجائے دوسرا لفظ یا حرف لکھ کر اختلاف پیدا کردیا؛ (ب) ابتدا میں کتابت بڑے (capital) حروف میں کی جاتی تھی اور لفظوں بلکہ فقروں کے درمیان اکثر اوقات بیاض نہ چھوڑی جاتی تھی اس وجہ سے کہیں لفظوں کے جز لکھنے سے رہ گئے اور کہیں مکرّر تحریر ہوگئے؛ (ج) اختصار کے نشان قدیم قلمی نسخوں میں بکثرت موجود ہیں۔ غفلت شعار نقل نویسوں نے ان کا صحیح مفہوم نہ سمجھا؛ (د) قدیم نسخوں میں ان کے لکھنے یا پڑھنے والوں نے بعض تشریحی اور تفسیری الفاظ اور فقرے اپنے طور پر تحریر کردیے تھے، انھیں متن کا حصّہ سمجھ لیا گیا۔ قدیم نسخوں میں بین السطور یا حاشیے میں مشکل مقامات کی شرح لکھنے کا عام رواج تھا، وغیرہ۔

دوم: غلط نسخوں سے نقل: یہ غلطیاں بھی متعدّد وجوہ سے پیدا ہوئیں، مثلاً (الف) سہو کتابت؛ (ب) بعض حروف کے شوشے کم ہوگئے یا مٹ گئے؛ (ج) یہ اغلاط چمڑے، بردی، جھلی اور کاغذ کے مختلف انواع کی وجہ سے بھی پیدا ہوئیں، مثلاً کاغذ یا چمڑا باریک ہوا تو اس میں سے ایک طرف کا لکھا ہوا دوسری طرف پھوٹ گیا اور دوسری طرف کے حرف کا جز معلوم ہونے لگا۔

سوم: اختلافات عبارت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ نکتہ چین محض قیاساً اصل متن کو بالارادہ بہتر اور درست کرنے کی نیت سے ازخود تصحیح کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ میکلس نے تصریح کی ہے کہ ایک بہت بڑا سبب جس سے عہد نامۂ جدید میں مشتبہ مقامات بکثرت پیدا ہوگئے ہیں یہ ہے کہ ایک ہی واقعے کا ذکر جن مختلف جگہوں میں ہے ان میں اس طرح تبدیلی کرنے کی کوشش کی گئی جس سے ان میں ایک دوسرے سے زیادہ مطابقت ہوجائے۔ اناجیل اربعہ کو اس سے خصوصاً نقصان پہنچا۔ بعض لوگوں نے عہد نامۂ جدید کے نسخوں میں اس لیے بھی تبدیلی کی کہ انھیں لاطینی ترجمۂ ولگیٹ کے مطابق کرلیں۔

چہارم: یہ ایک ثابت شدہ امر ہے کہ بعض لوگوں نے از رہ دوراندیشی بھی کچھ تحریفات کیں تاکہ جو مسئلہ تسلیم کیا گیا ہے اُسے تقویت ہو یا جو اعتراض کسی مسئلے پر ہوتا ہو وہ دور ہوجائے۔

تحریف انجیل کی ایک وجہ یہ بھی بتائی گئی ہے کہ ابتدائی دور میں لکھنے لکھانے کا سامان کم یاب اور گراں تھا۔ بسا اوقات قدیم تحریروں کو مٹا کر پھر انھیں پر نئی تحریریں لکھ دی جاتی تھیں اور بعض اوقات چار چار پانچ پانچ مرتبہ یہی عمل دہرایا جاتا تھا۔ یہی صورت انجیل کے ساتھ بھی پیش آئی اور بعض قدیم تحریریں بعد میں کسی وقت ابھر آئیں اور انجیل کی عبارتوں میں مل گئیں۔

بائبل کے متعلّق مشہور مستند مصنّف برکٹ (F. C. Burkitt) نے انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا (۳:۵۱۸، ۱۹۵۰ء) میں تحریف کی بعض نمایاں مثالیں

دی ہیں.

اناجیل اربعہ کے قدیم ترین مخطوطات کو عموماً تین حصّوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: (۱) بوزنطی؛ (۲) اسکندری؛ (۳) مغربی۔ ان مخطوطات میں متعدد جگہ شدید اختلاف پایا جاتا ہے.

شاہ جیمز اوّل نے بڑے اہتمام کے ساتھ ۱۶۱۱ء میں بائبل کا انگریزی میں ترجمہ کروایا تھا۔ اس کے متعدّد مقامات ایسے ہیں جنھیں ستائیس مشہور مسیحی علما کی ایک اہم مجلس نے الحاقی ثابت کیا ہے.

انجیل کی حیثیت کے متعلّق مسیحی نقطۂ نگاہ: اس وقت انجیل کے متعلّق مسیحی حلقوں میں تین نقطۂ ہائے نگاہ پائے جاتے ہیں: اوّل قدامت پسند عام مسیحیوں کا نقطۂ نگاہ۔ یہ لوگ پوری بائبل کو خداوند کا بے خطا اور غلطی سے مُبرّا و مُنزّہ کلام سمجھتے ہیں۔ ان کی تعلیم میں یہ بات داخل ہے کہ عہد نامۂ قدیم اور عہد نامۂ جدید خدا کا الہامی نوشتہ ہیں۔ خداوند نے اس کے ترتیب دہندوں کی روح القدس سے مدد کر کے اپنے پاک کلام کو ان کے ذریعے ظاہر کیا اور نہ صرف مضامین الہامی ہیں بلکہ الفاظ بھی الہامی ہیں۔ حواریوں اور رسولوں کے اندر بھی وہی روح جلوہ فرما تھی جو عہد نامۂ قدیم کے انبیا میں تھی اور انجیل کے لکھنے والے خواہ کوئی لوگ بھی ہوں، لیکن بہر حال وہ خدا کے ہاتھ میں بے مزاحم اور جامد آلۂ کار تھے۔ قدیم مصنّفوں میں سے یہی تصوّر Philo اور جوزیفس (Gosephus) نے بیان کیا تھا (*Ency. Brit.*، ۱۹۵۰ء، ۳:۵۰۰).

دوم: ان مسیحی علما کا نقطۂ نگاہ جو تحقیقاتِ جدیدہ کے اصول کے پیرو ہیں اور اس کے ساتھ پابندِ دین بھی ہیں۔ اس طبقے کا عام رجحان اس خیال کی طرف ہے کہ تاریخی اکتشافات، طبیعیات اور سائنس کی دنیا کے ساتھ بائبل کا کوئی تعلق نہیں۔ یہ کتاب انسان کے صرف معتقدات اور کردار کی راہ نمائی کے لیے ہے اور اس کا مطالعہ ذہنی تحفّظات کے ساتھ نہیں بلکہ اس طرح کرنا چاہیے جس طرح دنیا کی دوسری کتابوں کا کیا جاتا ہے اور بائبل بھی تنقید کے عام اصول کے تحت ہے (*Ency. Brit.*، ۱۹۵۰ء، ۳:۵۰۱)۔ ان کے نزدیک عہد نامۂ جدید کو اس استناد کی حیثیت حاصل نہیں جو کسی قانونی ضابطے کو حاصل ہوتی ہے اور جو اپنے تمام پہلوؤں میں قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ عہد نامۂ جدید کے معجزات، جنھیں اب تک مسیحیت کی پشت پناہ سمجھا جاتا تھا، ایسی مشکلات لے کر آئے ہیں جن کے لیے جواب دہی کی ضرورت پیدا ہو گئی ہے۔ پھر یہ محض معجزات ہی نہیں، بلکہ پورا تاریخی حصّہ تشریح و تاویل کا محتاج ہے۔ مزید براں اٹھارھویں صدی کے مروّجہ فلسفے نے حقیقی وحی کے لیے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ وہ اپنے مطالب کا اظہار ایسے طریق سے کرے جو ایک اوسط درجے کے سادہ آدمی کی سوجھ بوجھ کو، خواہ اس کا اپنا میلان کسی طرف ہی کیوں نہ ہو، تیقّن و وثوق دے سکے۔ اور عہد نامۂ جدید اس معیار پر پورا نہیں اترتا (*Ency. Brit.*، ۱۹۵۰ء، ۳:۵۲۲-۵۲۴)۔ آئے دن جو ایسی انجیلیں شائع ہو رہی ہیں جنھیں موجودہ ذہنوں سے قریب کرنے کے لیے نئے سانچے میں ڈھالا جاتا ہے اور مصوّر کیا جاتا ہے تو اس کے پیچھے بھی یہی خیالات کارفرما ہیں۔ مشہور مصنّف پروفیسر ہارنک، جو برلن یونیورسٹی جرمنی میں تاریخ کلیسا کا پروفیسر اور پروشیا کی رائل اکیڈیمی کا ایک ممتاز رکن تھا، اسی گروہ سے تعلق رکھتا ہے۔ پروفیسر مذکور اپنی کتاب میں لکھتا ہے: ''یہ سچ ہے کہ اوّل کی تین انجیلیں بھی چوتھی انجیل کی طرح تاریخی حیثیت نہیں رکھتیں، مگر یہ اس غرض سے تحریر نہیں ہوئیں کہ واقعات جس طور پر گزرے ہیں قلم بند کیے جائیں، بلکہ ان کے لکھنے کا مقصد یہ تھا کہ ان کتابوں کے ذریعے عیسویت کی بشارت دی جائے'' (پروفیسر مذکور کی کتاب کا انگریزی ترجمہ: *What is Christianity*)۔ اس گروہ کے خیال میں صرف روح اناجیل پر غور کرنا چاہیے؛ الفاظ اور واقعات ایسے مہتم بالشان نہیں اور نہ وہ الہامی ہیں.

سوم: ان آزاد خیال مسیحیوں کا نقطۂ نگاہ جن میں سے اکثر طالب حق اور کچھ لامذہب ہیں۔ اس قسم کے طالبان حق کی ایک جماعت ٹوبنگن سکول کے نام سے مشہور ہے۔ اس جماعت کی تحقیقات کا مُلخّص یہ ہے کہ عہد نامۂ جدید کی کتابیں زیادہ تر پولوس کے خیالات کا آئینہ ہیں۔ فلپ دیوین نے اپنی کتاب *The Church and Modern Thought*، میں اسے وضاحت سے بیان کیا ہے۔ ان لوگوں کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ عہد نامۂ جدید ایسے مصنّفوں کی تحریریں ہیں جو سمجھتے تھے کہ وہ ایک ایسے دور میں زندگی بسر کر رہے ہیں جو بڑی سرعت سے ختم ہو رہا ہے اور عنقریب قیامت برپا ہو جائے گی۔ وہ اپنے بچوں کی پرورش تو کرتے تھے، لیکن بعد کی نسل پر ان کی نظر نہ تھی اور یہ سمجھا جانے لگا تھا کہ کل آئے گا ہی نہیں، بس آج کی روٹی کی فکر کر لو۔ اسی لیے ازدواج کی بھی حوصلہ شکنی کی جاتی تھی، بچوں کی تربیت سے غفلت برتی جاتی تھی، عوامی روح کا یک سر فقدان تھا اور معاملات دنیا میں دلچسپی نہیں لی جاتی تھی۔ عہد نامۂ جدید میں یہ سب چیزیں نمایاں ہیں۔ پوری کتاب حضرت عیسیٰؑ کی شخصیت کے گرد چکر کھاتی ہے، لیکن حضرت عیسیٰؑ کے حالات زندگی بھی حد درجہ ناقص اور متضاد طور پر بیان ہوئے ہیں۔ اوّل تو پوری زندگی میں سے صرف تین سال کا عرصہ منتخب کیا گیا، پھر ان تین سال کے واقعات بھی حد درجہ تشنہ ہیں.

انجیل کس زبان میں لکھی گئی: حضرت عیسیٰؑ نسل، مذہب اور وطن کے اعتبار سے اسرائیلی تھے۔ ماں کے توسّط سے بھی آپ کا نسب نامہ حضرت داؤد علیہ السلام سے ملتا ہے (متی، ۱:۱)، اس طرح حضرت عیسیٰؑ کی مادری، مذہبی اور وطنی زبان عبرانی تھی۔ Renen اسے عبرانی آمیز سریانی بتاتا ہے (*Jesus*، ص ۴۸)۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ آرامی یا آرامی کی کوئی شاخ تھی۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا (۱۹۵۰ء، ۳:۲۲) کے مضمون نگار نے لکھا ہے کہ مسیح اور آپ کے حواری آرامی زبان بولتے تھے۔ ڈاکٹر Moses Buttenwieser نے، جو Cincinnati (امریکہ) کے یونین کالج میں عبرانی کے پروفیسر تھے، لکھا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی زندگی میں آرامی زبان بولی جاتی تھی (*Jewish Ency.*، ۸:۵۰۵، تحت مادّہ

Messiah)۔ پھر اس امر کا کوئی قرینہ نہیں کہ 'ناخواندہ مسیح' (قب Moffit کا ترجمۂ عہد نامۂ جدید: ''Un-educated'') یونانی زبان جانتے تھے اور یہی حال آپ کے حواریوں اور ابتدائی مریدوں کا تھا۔ Papias، جو دوسری صدی عیسوی کے اوائل کا ماخذ ہے، بتاتا ہے کہ متی نے مسیحؑ کے ملفوظات کا مجموعہ کسی تاریخی ترتیب کے بغیر عبرانی (یا آرامی) زبان میں تیار کیا تھا (بحوالہ *Jewish Ency.*، ۹: ۲۴۷)۔ یہی ماخذ بتاتا ہے کہ مرقس نے متفرّق طور پر پطرس حواری سے جو کچھ سنا تھا اسے مرتّب کیا (بحوالۂ مذکور)، اور پطرس کی زبان بھی یونانی نہیں بلکہ عبرانی، سریانی یا آرامی تھی۔ گویا متی اور مرقس کے متعلّق یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں صحیفے بھی دراصل یونانی میں نہیں لکھے گئے۔ بعض اہلِ تحقیق نے یوحنّا کی انجیل کے اصلاً آرامی میں تحریر ہونے کا یقین دلایا ہے (Alfred Loisey: *The Birth of Chri. Religion*، ص ۳۶۶، تعلیقہ ۶۰)۔ اناجیل کے مآخذ کی بحث میں اکثر ''Q'' کا ذکر آتا ہے اور بُرکٹ (F. C. Burkitt) نے بڑی دانش مندی سے اس امکان کا اظہار کیا ہے کہ ''Q'' کا اصل نسخہ دراصل آرامی میں تھا (*Ency. Brit.*، ۳: ۵۲۴، طبع ۱۹۵۰ء)۔ ''محرّف مسیحی ادب'' میں ایک انجیل یہودیہ ہے یہ مغربی آرامی زبان میں تھی اور یہ انجیل مسیحیوں کے ابتدائی فرقوں میں سے ناصریوں (Nazerian) اور ابیاتیوں (Ebionites) میں دوسری صدی کے نصف (۱۵۰ء) تک رائج رہی۔ بعد میں ان فرقوں کی تباہی کے ساتھ یہ انجیل بھی گم ہوگئی (*Ency. Brit.*، تحت مادّہ Apocryphal Literature)۔ صاحب کشف الظنون (تحت مادّۂ انجیل) نے لکھا ہے کہ اصل انجیل سریانی زبان میں تھی۔ یہی نقطۂ نگاہ مسیحی سوسائٹی، واچ ٹاور (Watch Tower) کی مطبوعہ بائبل، طبع نیویارک، کے دیباچے (ص viii) میں پیش کیا گیا ہے۔ ایک طرف مندرجہ بالا حقائق ہیں اور دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ عہد نامۂ جدید کے جو قدیم ترین اجزا اب تک دست یاب ہو سکے ہیں ان میں سے کوئی بھی عبرانی، سریانی اور آرامی میں نہیں بلکہ یونانی میں ہیں اور تمام اناجیل اس سے ترجمہ کی جاتی ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اصل اناجیل ضائع ہو چکی ہیں اور تمام موجودہ یونانی نسخے اور اس سے تراجم اصل کتابوں سے ماخوذ اور ان کا ترجمہ یا ترجمہ در ترجمہ ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ انجیل نے جلد ہی فلسطین اور آرامی بولنے والی سرزمین کو چھوڑ دیا تھا اور عالم گیر مذہب بننے کی حیثیت سے (اس وقت کی) عالم گیر زبان یعنی یونانی کو اختیار کر لیا تھا، جو خود روم میں بھی بولی جاتی تھی (*Ency. of Religion and Ethics*، ۲: ۵۸۴)۔ عبرانی اور آرامی کے بجائے یونانی تراجم کے پائے جانے کی وجہ یہ بھی ہے کہ بالکل ابتدائی عہد (۱۵۰-۱۷۰ء) میں تمام مسیحی یونانی بولنے والے رومنوں کی رعایا تھے (*Ency. Brit.*، ۱۹۵۰ء، ۲: ۵۱۶)۔ رومیک یعنی زمانۂ حال کی یونانی زبان قدیم یونانی زبان کی بگڑی ہوئی شکل ہے، لیکن اب اصل یونانی اور اس میں اس قدر فرق ہے کہ اسے ایک علیحدہ زبان کہنا چاہیے۔

عہد نامۂ جدید کو اس زبان سے میکسینس کلرجی (Maxinus Calliergi) نے منتقل کیا۔ یہ ترجمہ جینوا سے ۱۶۳۸ء میں شائع ہوا۔ ایک عمود میں اصل یونانی ترجمہ ہے اور دوسرے عمود میں رومیک زبان میں ترجمہ۔

انجیل کے تراجم: مسیحی دنیا میں عہد نامۂ جدید کے یونانی ترجمے کو اب بنیاد کی حیثیت حاصل ہے۔ یونانی سے لاطینی اور سریانی میں تراجم ہوئے۔ سریانی کے بعد اس زبان سے عربی میں انجیل کا ترجمہ ہوا۔ یہ کوئی چوتھی صدی کے آخری حصّے کا واقعہ ہے (*Ency. Brit.*، ۱۹۵۰ء، ۳: ۵۱۷)۔ ابن العبری نے لکھا ہے کہ عمرو بن سعد کے حکم سے ایک ترجمہ ۶۳۱ء اور ۶۴۰ء کے درمیان بطریق یوحنّا نے کیا۔ لائپزگ کے مخطوطات میں انجیل کے عربی ترجمے کا ایک مخطوطہ ہے یہ بھی سریانی سے کیا گیا ہے۔ یہ ترجمہ ۷۵۰ء اور ۸۵۰ء کے درمیان کیا گیا ہوگا (آ، طبع اوّل، تحت مقالۂ انجیل)۔ ۱۶۷۱ء میں سب سے پہلی عربی بائبل روم میں طبع ہوئی۔ اس سے پہلے اناجیل اربعہ روم میں ۱۵۹۰-۱۵۹۱ء میں چھپ چکی تھیں۔

انجیل کا ترجمہ دنیا کی بیشتر زبانوں میں ہو چکا ہے۔ ان تراجم کے لیے دیکھیے (۱) Watt: *Four Hundred Tongues*؛ (۲) Monle و Darlow: *Gospel in Many Years*؛ (۳) West Cott: *History of the English Bible*.

انگریزی زبان پر عہد نامۂ جدید کے اثرات کے لیے دیکھیے: (۱) R. G. Moulton: *The Literary Study of the Bible*، ۱۹۰۱ء؛ (۲) J. H. Gardiner: *The Bible as English Literature*، ۱۹۰۶ء؛ (۳) H. H. Mellone: *The N. T. and Modern life*، ۱۹۲۱ء؛ (۴) E. von Dobschitz: *The Influence of the Bible on Civilization*، ۱۹۱۳ء؛ (۵) A. S. Cook: *Biblical Quotations in old English Prose Writers*، ۱۸۹۸-۱۹۰۳ء؛ (۶) Maffat: *The Bible in Scots Literature*، ۱۹۲۰ء؛ (۷) C. wordsworth: *Shakespeare's Knowledge and use of the Bible*، ۱۸۶۴ء.

عہد نامۂ جدید کے تراجم کی تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ۶۰۰ء تک عہد نامۂ جدید یا اس کے اجزا کا آٹھ زبانوں میں ترجمہ ہوا تھا۔ پندرھویں صدی عیسوی تک بیس زبانوں میں۔ ۱۸۰۰ء تک یہ تعداد اکہتّر تک پہنچی۔ اس کے بعد ایک صدی کے اندر اندر یہ تعداد پانسو ستّر تھی۔ ۱۹۲۸ء میں عہد نامۂ جدید کو آٹھ سو چھپن بولیوں میں منتقل کیا جا چکا تھا۔

انجیل کی شروح: آبائے کلیسا (Palristiu) کا تشریحی مواد بہت حد تک ضائع ہو چکا ہے۔ جو کچھ محفوظ رہ گیا ہے اسے جمع اور مرتّب کرنے کی کوشش کی گئی ہے (قب A. Souter: *The Commentary Pelagious on the EPP. of Parul*، ۱۹۰۷ء)۔ عہد نامۂ جدید کی سب سے پہلی شرح

اوریئوں یعنی غناسطیوں (Gnostics) نے کی۔ ازمنۂ وسطی کے شارحین میں سے دو نام قابل ذکر ہیں: Walafsid of Strabo اور Nicolaus of Lyra۔ قریبی زمانے کے شارحین میں سے Meyer de Wette، J. P. Lange، Josiars Bunsen، Speaker، J. Sexell، Dean Spence (*Pulpit Commentary*)، Haltzmann، Driver، Plummer، Briggs (*International Critical Commentary*)، Robertson Nicoll (*Expositor's Bible*) کی بہت شہرت ہے۔ ان کی شروح علی الترتیب ۱۸۳۲ء، ۱۸۳۶ء، ۱۸۵۷ء، ۱۸۷۱ء، ۱۸۸۰ء، ۱۸۸۹ء، ۱۸۹۵ء، ۱۸۹۵ء، ۱۹۰۳ء اور ۱۹۰۶ء میں طبع ہوئیں۔ انجیل کی شروح کے لیے دیکھیے: (۱) F. W. Farrer: *History of Interpretation*، ۱۸۸۵ء بعد؛ (۲) G. H. Giloert: *Interpretation of the Bible*، ۱۹۰۸ء۔ ان شروح کے باہمی امتیازات کیا ہیں اور یہ کن اثرات اور مقاصد کے تحت لکھی گئیں اور شارحین کے پیش نظر کیا اصول شرح ہیں ان مباحث کی زیر نظر مقالے میں گنجائش نہیں۔

بائبل سوسائٹی: بائبل اور عہد نامۂ جدید کو مختلف زبانوں میں منتقل کرنے اور ان کی طبع و اشاعت کے سلسلے میں جو سوسائٹیاں قائم ہوئیں ان کے لیے قب: (۱) G. Browne: *History of the Bible Society*، ۱۸۵۹ء؛ (۲) R. Kilgon: *Gospel in Many Years*، ۱۹۲۵ء؛ (۳) W. Canton: *History of the Brit. and For. Bible Society*، ۵ مجلدات، ۱۹۰۴ء؛ (۴) H. Dunght: *Cenlennial History of the Bible Society*، ۱۹۱۶ء؛ (۵) T. H. Darlow اور H. F. Monle: *Historical Catalogue of the Printed Edition of the Scripture*، ۴ مجلدات، ۱۹۰۳ء۔

انجیل اور تورات: نئے اور پرانے عہد ناموں کا باہم کیا تعلق ہے؟ یہودی نقطۂ نگاہ سے تو عہد نامۂ جدید کوئی الہامی اور دینی صحیفہ ہی نہیں، نہ وہ اس کے تقدّس کو تسلیم کرتے ہیں۔ مسیحی دونوں کتابوں کو تسلیم کرتے ہیں (متی، ۵: ۱۷؛ نیز قب *Ency. Brit.*، ۱۹۵۰ء، ۳: ۵۰۰ و *Ency. of Religion and Ethics*، ۲: ۵۸۲، ۵۸۹)۔

تورات اور انجیل کے باہمی تعلق کے بارے میں اسلامی نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ انجیل کو تورات کی تصدیق کے لیے بھیجا گیا تھا، جیسے فرمایا: مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ التَّوْرٰىةِ (۵ [المائدۃ]: ۴۶)۔ اور یہی وہ نقطۂ نگاہ ہے جو خود حضرت مسیحؑ نے پیش کیا ہے (متی، ۵: ۱۷ و ۱۸)؛ نیز قب قرآن مجید (۵ [المائدۃ]: ۶۶، ۶۸) [رک بہ مادۂ تورات]۔

انجیل اور قرآن: قرآن مجید نے اس کتاب کے بارے میں جو حضرت عیسٰی علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی فرمایا ہے: فِیْهَا هُدًی وَّ نُوْرٌ (۳ [اٰل عمران]: ۴۶)۔ پھر قرآن مجید نے ایمان کا جو بنیادی نقطہ قائم کیا ہے وہ یہ ہے: یُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ (۲ [البقرۃ]: ۴)۔ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ میں تورات وغیرہ کے ساتھ انجیل بھی شامل ہے۔

قرآن مجید میں انجیل کی جو تعریف ملتی ہے وہاں لفظ انجیل سے وہ کتاب اور وہ تعلیم مراد ہے جو حضرت عیسٰی علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔ وہ کتابیں جو حضرت عیسٰیؑ کے بعد لوگوں نے تالیف کیں اور ان میں حضرت عیسٰیؑ کے حالات و اقوال کو صحیح یا غلط طور پر جمع کر دیا اور جسے اب عیسائی متی، مرقس، لوقا اور یوحنا کی انجیل کہتے ہیں، وہ انجیل نہیں جس کا قرآن میں ذکر ہے؛ چنانچہ امام قرطبی نے الاعلام میں اس کی تصریح کی ہے اور یہی نقطۂ نگاہ امام رازی نے بیان کیا ہے۔ وہ تاریخ انجیل پر بحث کرنے اور یہ بتانے کے بعد کہ کس طرح اسے تاریک دوروں میں سے گزرنا پڑا، فرماتے ہیں: فِیْ خلال ذٰلِکَ ذَهَبَ الْاِنْجِیْلُ الْمُنَزَّلُ مِنَ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ الافصوْل یسِیْرَۃ اَبْقَاهَا اللّٰه تعالٰی حَجّة عَلَیْهِمْ وَ خِزْیَانُهُم (العلل، ۲:۲-۳۹) یعنی اس ابتری کے زمانے میں اصل انجیل جو اللہ تعالٰی نے نازل فرمائی تھی وہ تو ضائع ہو گئی۔ اس میں سے صرف چند ایک حصّے ہی باقی ہیں۔ انھیں کی روشنی میں ان پر حجّت تمام کی جا سکتی ہے۔

قرآن مجید میں جو انجیل کا لفظ استعمال ہوا ہے اس کے بارے میں صدر اسلام کے بزرگوں کا کیا تصوّر تھا؟ اس کی وضاحت قتادہ بن جعفر اور ابن حمید ایسے تابعین کے اقوال سے ہوتی ہے۔ یہ فرماتے ہیں کہ انجیل سے وہ کتاب یا الٰہی احکام مراد ہیں جو عیسٰیؑ پر بذریعہ وحی نازل ہوئے (ابن جریر، ۱: ۱۰۳، ۱۷۲، ۲: ۱۵۳)۔ قریبی دور میں علّامہ رحمت اللہ کیرانوی نے علمائے اسلام کے فتاوٰی کی روشنی میں تصریح کی ہے کہ قرآن مجید میں انجیل سے مراد وہ اصل کتاب ہے جو حضرت عیسٰیؑ پر وحی کی گئی تھی اور یہ عہد نامۂ جدید، انجیلِ عیسٰیؑ نہیں۔ شیعی مجتہدین کا بھی یہی فتوٰی ہے: ''این اناجیل متعارفه بعینها کلام ربانی نباشد، پس صلاحیت استناد نخواهد داشت''۔ مولانا عبدالحق حقانی فرماتے ہیں: آنحضرتؐ کے زمانے میں دراصل تورات اور انجیل موجود نہ تھی ... موجودہ فرضی مجموعے کو وہی تورات اور انجیل بتانا محض کم فہمی اور دھوکا ہے'' (فتح المنان، ۴: ۴۶، لاہور ۱۳۶۴ھ)۔ علامہ رشید رضا مصری لکھتے ہیں کہ چوتھی صدی عیسوی میں متعدد اناجیل موجود تھیں، جن میں سے چار انجیلیں منتخب کر کے موجودہ عہد نامے میں شامل کر لی گئیں۔ ان کتابوں کو ہم وہ انجیل نہیں کہہ سکتے جس کا قرآن میں ہر جگہ صیغۂ واحد سے ذکر کیا گیا ہے اور جو حضرت عیسٰیؑ پر نازل کی گئی تھی (تفسیر المنار، ۳: ۱۵۸،۵۹، مصر ۱۲۳۴ء)۔

انجیل اور مسلمان مصنّفین: قدیم مسلمانوں میں متعدد افراد انجیل کا کچھ نہ کچھ علم رکھتے تھے۔ عبرانی عیسائیوں کی بھی مکّے میں کچھ آمد و رفت تھی۔ اس بنا پر انھوں نے اپنے ہاں بیت اللہ کے نمونے پر ایک گرجا بنایا تھا جو کعبۂ نجران کہلاتا تھا پھر یمن میں ایک کلیسا، ''القلیس''، بھی تعمیر ہوا تھا، جو بعد میں بیت اللہ پر ۵۷۰-۵۷۱ء میں ابرہہ کے حملے کا بہانہ بنا۔ ان تعلقات کی بنا پر ابتدائی صحابہؓ کو انجیل

اور اس کی تعلیمات سے کچھ واقفیت تھی۔ مدنی دَور میں عبداللہ بن سلامؓ وغیرہ کے اسلام لانے کی وجہ سے بائبل سے مزید واقفیت ہوئی ہوگی۔ تابعین اور تبع تابعین کے حوالے بھی احادیث اور تفاسیر میں ملتے ہیں۔ بعد کے مصنّفین میں سے الیعقوبی اناجیل سے آگاہ تھا۔ اس نے اناجیل اربعہ کا خلاصہ اپنی تاریخ (تالیف ۳۵۹ھ/ ۱۳۵۸ء، ص ۵۶) میں دیا ہے۔ اس نے انجیل اور قرآن مجید کے بیانات کے فرق پر بھی غور کیا ہے۔ المسعودی (م ۳۴۵ھ/ ۹۵۶ء) کا بیان ہے کہ کس طرح وہ ناصرہ کے ایک گرجے میں گیا اور وہاں اس نے اناجیل کے بہت سے قصّے حاصل کیے۔ اس نے پطرس اور پولوس کے قتل کا ذکر دو بار کیا ہے۔ توما حواری کے متعلّق اس نے وضاحت سے لکھا ہے کہ ہندوستان جانے والا حواری وہی تھا، اس کے الفاظ یہ ہیں: وَ مَضٰی تُوْمَا وَ كَانَ مِنَ الْاَثْنَی عَشَر الی بِلاَدِ الهِنْد دَاعِیًا الی شَرِیْعِةِ الْمَسِیْحِ فَمَاتَ هُنَاکَ ''۔ مسعودی مسیحیت کے آغاز اور اس کی عہد بعہد کی تاریخ سے بھی خوب آگاہ تھا۔ اس نے مسیحی عقائد و بیانات کے متناقض اور مشکوک حِصّوں پر گرفت بھی کی ہے (مُرُوْجِ الذهب، ۲: ۲۹۷ بعد)۔ البیرونی (م ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۸ء) کی معلومات المسعودی سے بھی زیادہ ہیں۔ اپنی کتاب الآثار الباقیة لکھنے کی خاطر اس نے نسطوری مسیحیوں سے بھی معلومات حاصل کی ہیں۔ اس نے داریشوع (Jesudad) کی شرح پر عمدہ تنقید لکھی ہے۔ وہ بڑی تحقیق کے ساتھ بتاتا ہے کہ اَنا جیل اربعہ (متی، مرقس، لوقا اور یوحنا) دراصل انجیل کے چار نسخے ہیں۔ ان کا موازنہ اس نے عہد نامۂ قدیم کے ان نسخوں سے کیا ہے جو یہودیوں، عیسائیوں اور سامریوں کے پاس تھے۔ اس نے ان دوسری انجیلوں کا بھی ذکر کیا ہے جنھیں نیقیہ کی مجلس نے مسترد کر دیا تھا اور جو مختلف مسیحی فرقوں کے پاس تھیں۔ اس نے اناجیل کے باہمی اختلافات کا بھی ذکر کیا ہے اور متی (۱:۱-۱۷) اور لوقا (۳: ۲۳) نے مسیح کے جو مختلف نسب نامے بیان کیے ہیں ان کا اختلاف بیان کر کے سوال کیا ہے کہ مسیحی لوگ اس اختلاف کی توضیح کس طرح کرتے ہیں۔ پھر لکھا ہے کہ ان اختلافات کے پیش نظر اناجیل کے الہامی ہونے پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ ابن حزم (م ۴۵۶ھ/ ۱۰۶۴ء) نے عہد نامۂ جدید پر قابل قدر تنقید کی ہے۔ مسیحی معتقدات کے متعلّق ان کا علم بڑا وسیع تھا۔ انھوں نے تحریفِ بائبل کے متعلّق بڑا قیمتی مواد فراہم کیا ہے: (الفِصل، ۲: ۲-۳۹)۔ اخوان الصفاء (موجود ۳۷۳ھ/ ۹۸۳ء)، الکندی (م تقریباً ۲۶۰ھ/ ۸۷۳ء)، الغزالی (م ۴۷۸ھ/ ۱۰۸۵ء) اور صاحبِ عوارف المعارف سہروردی (م ۶۳۲ھ/ ۱۲۳۴ء) کی تالیفات سے بھی ان لوگوں کے اناجیل سے آگاہ ہونے کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ کچھ اختصار کی خاطر اور کچھ اس وجہ سے کہ ابتدائی عہد میں اناجیل کے زیادہ تراجم نہیں ہوتے تھے اور نہ بکثرت ان کی اشاعت ہوتی تھی۔ ان مصنّفین نے اناجیل کے جو حوالے دیے ہیں وہ بیشتر حاصل مطلب کے طور پر ہیں اور چونکہ اناجیل میں مسلسل تغیّر و تبدّل اور تحریف ہوتی رہتی ہے، اس لیے موجودہ اناجیل میں ان کتب میں مندرج بعض حوالے نہیں بھی ملتے، یا ملتے ہیں تو خاصی بدلی ہوئی شکل میں.

شہاب الدین القرافی (م ۶۸۴ھ/ ۱۲۸۵ء) نے الاجوبة الفاخرة کے نام سے ردّ مسیحیت میں کتاب لکھی۔ ان کے بعد علّامہ ابن تیمیہ (۷۲۸ھ/ ۱۳۲۵ء) نے متکلّمانہ انداز میں اَلْجَوَابُ الصحیح لِمَنْ بَدّلَ دین المسیح مرتب فرمائی۔ اس کی تیسری جلد میں مسیحیت کی مفصل سرگزشت ہے اور بتایا ہے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی بعثت سے پہلے ہی مسیحیت بگڑ چکی تھی اور تائید میں صحیح مسلم کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ اہلِ کتاب نے الٰہی کتاب کے مطالب اور حلال و حرام کے احکام بدل دیے ہیں اور حق و باطل کو اس طرح ملتبس کر دیا کہ موضوعات سے اصل تعلیم کا جدا کرنا ممکن نہیں رہا۔ نیز لکھا ہے کہ خود مسیحی تسلیم کرتے ہیں کہ ان کی مذہبی کتابوں میں خواہ غلطی سے اور خواہ عمداً تحریف ہوئی ہے۔ ان کے شاگرد علامہ ابن قیّم (م ۷۵۱ھ) کی کتب مثلاً هداية الحبارى بھی بڑی قابل قدر ہیں۔ حاجی خلیفہ (م ۱۰۶۸ھ/ ۱۶۵۸ء) نے کشف الظنون میں مادّۂ انجیل کے تحت دل چسپ بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ انجیلیں تحریفات سے بھری ہوئی ہیں۔ ۱۲۷۰ھ/ ۱۸۵۴ء میں مولوی رحمت اللہ کیرانوی مہاجر مکی نے ازالة الشکوک مکمّل کی (مدراس ۱۲۸۸ھ)۔ اسی طرح عبدالحق دہلوی نے اپنی تفسیر فتح المنان (لاہور ۱۳۶۴ھ) میں بعض مفید بحثیں کی ہیں اور ثابت کیا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے عہد میں اصل انجیل موجود نہ تھی (۴: ۴۶).

مآخذ: History of Interpretation :F. W. Farrar(۱)
History of the Higher :H. S. Nazh(۲)؛(۱۸۸۵ء بعد)
The Bible, its :M. Dods(۳)؛۱۹۰۰ء،Criticism of the N. T.
History of the :J. Chapman(۴)؛۱۹۰۵ء، Origin and Nature
How to read:W. F. Adeney(۵)؛۱۹۰۸ء، Vulgate Gospels
History of the Origin and:J. Owen(۶)؛۱۸۹۶ء،the Bible
J.G.(۷)؛۱۸۱۶ء،the First Ten Years of the Band F. B. Soc.
۱۸۹۹ء، Four Hundred Tongues :Watt مختلف زبانوں میں بائبل کے
Our Bible and the Ancient:F. G. Kenyon (۸)؛ تراجم کے لیے
،Canon of the N. T. :B. F. West Cott (۹)؛۱۸۹۷ء، MSS
Historical :T. H. Darlow و H. F. Monle(۱۰)؛۱۸۵۵ء
،Catalogue of the Printed Edition of Holy Scripture
E.(۱۲)؛۱۹۲۵ء، Gospel in many years :R. Kilgon(۱۱)؛۱۹۰۳ء
The Influence of the Bible on :von Dobschitz
The N. T. and :S. H. Mollone(۱۳)؛۱۹۱۳ء، Civilization
The Literary :R. G. Moulton(۱۴)؛۱۹۲۱ء، Modern life
The:G. Washington Moon (۱۵)؛۱۹۰۱ء، Study of the Bible
On a fresh:J. B. Lightfoot (۱۶)؛۱۸۸۲ء، Reviser's English
:West Cott (۱۷)؛۱۸۹۱ء، Revision of the English N. T.
The :G. G. Montefiore(۱۸)؛History of the English Bible
An Introduction:J. Moffatt (۱۹)؛۱۹۲۷ء، Synaptic Gospels

:F. C. Burkitt (۲۰)؛۱۹۱۸ء، *to the Literature of the N. T.*
The Words of :G. Dalman (۲۱)؛*Beginning of Christianity*
The Quest of :A. Schweitzer(۲۲)؛انگریزی ترجمہ، ۱۹۰۵ء، *Jesus*
B. F. West(۲۳)؛(انگریزی ترجمہ، ۱۹۱۰ء)، *the Historical Jesus*
B.(۲۴)؛۱۸۸۱-۱۸۹۶ء، *The N. T. in the Original Greek* :Cott
:A. S. Lewis (۲۵)؛۱۹۲۴ء، *The Four Gospels*:H. Streeter
:B. F. West Cott (۲۶)؛ ۱۹۱۰ء، *The old Syriac Gospels*
General Survey of the History of the Canon of the N. T.،
The Text and Canon of the N. T. :A. Souter (۲۷)؛۱۸۷۴ء،
؛۱۹۲۵ء، *The Origin of the N. T.* :A. Harnack (۲۸)؛۱۹۱۳ء
Principles Suggested for the Revision:H. E. Perkins(۲۹)
The Urdu New :H. U. Weitbecht(۳۰)؛*of the Urdu Bible*
The Bible of Every Land (۳۱)؛لنڈن ۱۹۰۰ء، *Testament*
M. Louis انگریزی ترجمہ از *Bible in India*(۳۲)؛۱۸۶۰ء، *Bagstero*
The Urdu :H. U. Weitbrecht(۳۳)؛الٰہ آباد ۱۹۱۶ء، Jacolliot
New Testament، لنڈن ۱۹۰۰ء؛ (۳۴) **سیّدنواب علی**: صحف سماوی؛
(۳۵) **سرسید احمد خان**: تبیین الکلام، غازی پور ۱۸۶۲ء؛ (۳۶) **نعمان خیرالدین آلوسی**: الجواب الفسیح؛ (۳۷) **ابن قیم**: هدایة الحباری لأجوبة الیهود و النصاری؛ (۳۸) **رحمت اللہ کیرانوی**: اظهار الحق؛ (۳۹) **وہی مصنف**: اعجاز عیسوی؛ (۴۰) **ابوالبقاوصالح**: تخجیل الاناجیل؛ (۴۱) **موسیٰ جاراللہ**: الصحف السماویة.

(عبدالمنان عمر و ادارہ)

----

* **اَنْدِ جان**: فرغانہ کا ایک قصبہ، بالائی سیرِ دریا [سیحون] کی بائیں جانب، ۴۰° ۴۳َ درجے عرض بلد شمالی اور ۷۲° ۲۵َ درجے طول بلد مشرق میں واقع ہے۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں یہ شہر، جو اس وقت اندکان (یا اندگان) کے نام سے مشہور تھا، قَرلقُون بعد میں قَرہ خانی فرمانرواؤں کے زیرنگیں تھا۔ گیارھویں صدی میں اس پر سلجوق حکمران تھے (یاقوت، طبع قاہرہ، ۱: ۳۴۷)۔ بارھویں صدی میں اس کا ذکر فرغانہ کے مرکز کی حیثیت میں آیا ہے (قب *Zap. Imp. Russk. Geogr. ob-va xxiv*، ص ۷۲)۔ بظاہر اندجان کو تاتاریوں کی تاخت و تاراج کے باعث شدید نقصان پہنچا، یہاں تک کہ تیرھویں صدی کے اواخر میں چغتائی خانوں ـــ گید و اور دُوَا ـــ نے اسے ازسرِ نو تعمیر کرایا (حمداللہ المُستَوفی [تاریخ گزیدہ]، ص ۲۴۶)۔ اس وقت سے صرف ترک اس شہر میں آباد رہے، جن کے مختلف قبیلے شہر کے مختلف محلّوں اور حصّوں میں اقامت گزیں ہو گئے (Barthold: *Vorlesungen*، ص ۲۲۱، بہ تتبع "The Anonym of Iskandar")۔ ان کی زبان پورے فرغانہ کے لیے نمونہ بن گئی۔ یہی زبان علی شیر نوائی نے اختیار کی (بابر نامہ، قازان ۱۸۵۷ء، ص ۳)۔ چودھویں اور پندرھویں صدی میں اندجان فرغانہ کا دارالسلطنت اور کاشغر کے ساتھ تجارت کا مرکز رہا۔ پندرھویں صدی میں یہ ریاست خُوقَنْد [رک بآن] کا دارالسلطنت اور زرعی پیداوار کی ایک اہم منڈی بنا رہا۔

۱۸۷۵ء میں خانوں کی ریاست روسیوں نے فتح کر لی (نام کی روسی شکل: اَندِ ژان)۔ اس وقت اس کی آبادی تیس ہزار چھے سو بیس باشندوں پر مشتمل تھی، جن کی گزر اوقات عمومًا زراعت یا باغ بانی پر تھی۔ روسی تسخیر کے بعد اس علاقے میں پٹرول کے چشموں اور لوہے کی کانوں کا انکشاف ہو گیا۔ ۱۷-۱۸ مئی ۱۸۹۸ء کو منگ تپہ (مَرغِیلان یا مَرغِینان) [رک بآن] کے "اِیشان" مَدَلِی کی سرکردگی میں ایک قومی و مذہبی انقلاب کا عَلَم بلند ہوا، جسے سوویٹ مؤرّخ کلیۃً معاشری اسباب و علل کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ اسے شدید خون ریزی کے بعد فرو کیا گیا (قب سوویت تصانیف، مثلاً *Revolyutsiya v Sredney Azii*، ج ۱، تاشکنت ۱۹۲۸ء، جس میں تصنیفاتِ ذیل بھی شامل ہیں: (۱) سنگ زادہ: *K 30*
E. G.(۲)؛*letiyu Andižanskogo Vosstaniya 1898g.*
O čerki natsional' no-osvoboditel' nogo :Fëdorov
:K. Ramzin (۳)؛۱۹۲۵ء، تاشکنت، *dviženiya v sredney Azii*
Revolyuciya v Sredney Azii vobrazakh i kartinakh،
ماسکو ۱۹۲۸ء)۔ ۱۹۰۲ء میں شہر کے ۴۵۰۰ باشندے (۱۹۰۰ء میں اس کی کل آبادی ۴۹۶۸۲ تھی) ایک زلزلے کی نذر ہو گئے (F. N. Černyšëv: وغیرہ، *Andi-žanskoe zemletryasenie 1902g*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۴ء)۔ ۱۹۲۴ء میں اندجان روسی جمہوریۂ ازبکستان کا ایک حصّہ بن گیا (۱۹۳۹ء میں آبادی ۸۳۷۰۰ تھی، جن میں سے کچھ روسی تھے) اور اب (۶ مارچ ۱۹۴۱ء کے بعد سے) یہ ایک جداگانہ ضلع کا صدر مقام ہے؛ ([رقبہ:] ۳۸۰۰ مربع کیلومیٹر) اور کپاس کی پیداوار کے علاقے کا ایک اہم مرکز ہے۔ ۱۹۳۷ - ۱۹۳۸ء کے بعد سے اس علاقے میں کئی مقامات پر پٹرول دریافت ہوا ہے (قب W. Leimbach: *Die Sowjetunion*، شٹُٹ گارٹ ۱۹۵۰ء، ص ۳۴۰ ببعد، مع نقشہ)۔ اس وقت شہر میں ایک ٹریننگ کالج اساتذہ کے لیے، ایک زراعتی کالج، ایک لڑکیوں کا ٹریننگ کالج، ازبک تھیٹر اور ایک مقامی عجائب خانہ موجود ہیں۔

مآخذ: (۱) *Bolšaja-Sovetskaya Enciklopediya*، طبع اوّل، ماسکو ۱۹۲۶ء، ۲: ۷۹ ۲ ببعد و طبع ثانی ۱۹۵۰ء، ص ۴۲۳-۴۲۶ (مع نقشوں اور پلیٹوں کے)؛ (۲) *Zap. Imp. Russk. Geogr. Ob-va.* ۲۹: ۴۱-۷۸، ۴۳۵ ببعد، ۴۹۶-۵۰۲؛ (۳) W. Barthold: *Zwölf Vorlesungon über die Geschichte der Türken Mittelasieus*، برلن ۱۹۵۳ء، بالخصوص ص ۱۴۱، ۱۹۲، ۲۲۱ (قب اشاریہ)؛ (۴) احمد زکی ولیدی طوغان: ترک ایلی تاریخی، استانبول ۱۹۴۳ء، اشاریہ؛ (۵) L. Kostenko: *Turkestanskiy Kray*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۰ء.

(B. SPULER)

----

* **اَنْدَ خُوْئی**: یا اَنْد خُوْذ (یاقوت، ۱: ۳۷۲)، اس کے علاوہ اسے اَدْخُود اور اَلنّخُود بھی لکھا جاتا ہے؛ افغانستان کا ایک شہر، جو صوبۂ مزار شریف میں واقع ہے [بلخ سے مغربی جانب ایک سو تینتیس میل؛ نُصرت آباد، آقچہ، شبرغان راستے میں پڑتے ہیں] اور ان گیاہی میدانوں میں آباد ہے جو شمال کی جانب آمو دریا (Oxus) کی طرف کوئی پچاس کیلومیٹر تک مائل بہ نشیب ہوتے گئے ہیں۔ آبادی پچیس ہزار ہے۔ شہر ایک ندی کے کنارے واقع ہے، جو اسی نام (اندخوئی) سے موسوم ہے۔ قریب ہی سے وہ سڑک گزرتی ہے جو ہرات کو بلخ، مزار شریف اور کابل سے ملاتی ہے۔ آج کل اندخوئی کی شہرت کا انحصار اس پر ہے کہ یہ قَرَقُل [قراقلی] کی تجارت کا بڑا مرکز ہے۔ باعتبار حسن تعمیر یہاں صرف ایک ہی عمارت ہے، یعنی ایک مقامی بزرگ باباشکر اللہ ابدال کا مزار۔ یہ خاصی قدیم عمارت ہے۔

مآخذ: (۱) Le Strange، ص ۴۲۶؛ (۲) م۔ن۔کوہی: ارمغانِ میمنہ، میمنہ ۱۹۴۹ء، ص ۴۳-۴۴، ۵۴۔

(D.N. WILBER)

----

* **اَنْدَراب**: (= پانی سے گھرا ہوا مقام)۔ ایسے مقامات کی تعداد خاصی ہے جن کے یہ نام جاے وقوع کے لحاظ سے رکھے گئے۔

(۱) شمالی افغانستان میں ایک ضلع کا نام، جسے دریاے اندراب اور اس کا معاون کاسان سیراب کرتے ہیں (الاِصْطَخْری، ص ۲۷۹: اندرآبہ)۔ فی الحال اس کا مرکز بنُو ہے (دیکھیے بُرہان کُوشکی: قَطَغن و بَدَخْشان، روسی ترجمہ، تاشکنت ۱۹۲۶ء، ص ۲۴ - ۳۸)۔ درۂ خاوک اسے پنجْہیر (پنج شِیر) کی چاندی کی کانوں سے ملاتا ہے۔ اندراب کی ٹکسال میں متعدد شاہی خاندان بالخصوص مقامی ابو داؤدی اپنے سکّے ڈھالتے رہے (سکّے ۲۶۴ھ/۸۷۷ء-۳۱۰ھ/۹۲۲ء)، دیکھیے R. Vasmer، در Wien. Num. Zeit، ۱۹۲۴ء، ص ۴۸-۶۳۔ اندراب کے فرمانرواؤں کا لقب شُہر سَلِیرِ تھا (قب حدود العالم، ص ۱۰۹، ۳۴۱؛ Le Strange، ص ۴۲۷)۔

(۲) مَرْو کے پاس ایک قصبہ اندرابہ، جس میں سلطان سَنْجَر نے ایک قلعہ تعمیر کرایا تھا (قب Barthold: *Istoriya Orosheniya Turkestana*، ۱۹۱۴ء، ص ۶۳)۔

(۳) اَرّان میں ایک مقام، جو بَرْذَعَہ سے ایک دن کی مسافت پر آباد ہوا (الاِصْطَخْری، ص ۱۸۲)۔ غالبًا یہ وہ جگہ ہے جسے آج کل لُمْبَران کہا جاتا ہے اور دریاے خاصِین پر، جو تَرتَر کے جنوب میں بہتا ہے، واقع ہے۔

(۴) ایک مقام جو نزهة القلوب (ص ۲۴۳) کے مطابق دریاے اَرْدَبِیل (آج کل کا بالخلی صو) کے کنارے اُس جگہ واقع ہے جہاں یہ دریا کوہِ سوالان کے شمال میں بہتا ہوا دریاے اہر سے جا ملتا ہے۔

(V. MINORSKY)

----

* **اَنْدَرُوْن**: (فارسی، بمعنی اندر کی طرف؛ ترکی: اِنْدِرُوْن)۔ اِنْدِرُوْن (یا اِنْدِرُونِ ہُمایُون) کی اصطلاح سلاطین عثمانیہ میں ان خدمت گاروں اور نوکروں کے لیے مستعمل تھی جو محلِّ شاہی میں کام کرتے تھے، جیسے بِیرُون [رکّ بآن] کی اصطلاح باہر کے خدمت گاروں اور نوکروں کے لیے۔ اِنْدِرُوْن سے مراد ان عہدے داروں کی جماعت در جماعت ٹولی تھی جو سلطان کی ذاتی اور نجی خدمت میں مصروف رہتے تھے۔ اس میں محلِّ شاہی کی درس گاہوں کے ملازمین بھی شامل تھے، جو گورے خواجہ سراؤں کے ماتحت کام کرتے اور جن کا لقب تھا ''باب السعادۃ آغاسی'' (= درِ سعادت کے نگہبان)۔ بابِ سعادت وہ دروازہ تھا جو قصر شاہی یعنی طوپ قپوسرای کے اندر جانے والے راستے میں دوسرے صحن سے تیسرے صحن میں کھلتا تھا۔ سادہ طور پر اس لقب کو ''قپو آغاسی'' (دربان) کہا جاتا تھا۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے بذیلِ مادّۂ سراے۔

مآخذ: (۱) خِضَر اِلیاس اِفَندی: لطائفِ اِندرون، استانبول ۱۲۷۶ھ؛ (۲) طیارہ زادہ احمد عطا: تاریخ، استانبول ۱۲۹۱ - ۱۲۹۳ھ؛ (۳) *Quanto di Più curioso.. hà potuto raccorre Corenelio Magni... in viaggi, e dimore per la Turchia*، پرَما ۱۶۷۹ء، پہلا حصّہ، ص ۵۰۲ بعد (= علی بیگ: سرای اندرون، یعنی Alberto Bobovi (Bobwski: ''Polacco da leopoli'')؛ (۴) N. Barozzi و G. Berchet: *Le Relazioni degli Stati Europei lette al Senato dagli Ambasciatori Veneziani nel secolo decimosettimmo*، سلسلہ ۵: ترکی، کراسہ ۱، وینس ۱۸۶۶ء، ص ۵۹ بعد (= *Descrizione del Serraglio del Gransignore fatta dal Bailo Ottaviono Bon*؛ نیز قب انگریزی ترجمہ از Robert Withers: *A Description of the Grand Signor's Seraglio, or Turkish Emperor's Court*، طبع J. Greaves، لنڈن ۱۶۵۰ء و ۱۶۶۳ء)؛ (۵) M. Baudier: *Histoire Generalle du Serrail, et de la Cour du Grand Seigneur Emperur des Turcs*، پیرس ۱۶۲۴-۱۶۳۱ء (انگریزی ترجمہ از E. Grimeston: *The History of the Imperiall Estate of the Grand Seigneurs*، لنڈن ۱۶۳۵ء)؛ (۶) I. H. Uzunçarşili: *Osmanli Devletinin Saray Teşkilâti (Türk Tarih Kurumu Yayinlarindan*، سلسلہ ۸، عدد ۱۵)، انقرہ ۱۹۴۵ء، ص ۲۹۷ بعد، بمواضع کثیرہ؛ (۷) I. H. Baykal: *Enderun Mektebi Tarihi*، (استانبول فتحی درنغی نشریاتی: عدد ۲۰)، استانبول ۱۹۵۳ء؛ (۸) B. Miller: *Beyond the Sublime Porte*، نیو یارک ۱۹۳۱ء، ص ۷۴ بعد، بمواضع کثیرہ، ص ۲۰۵ بعد و بمواضع کثیرہ؛ (۹) وہی مصنّف: *The Curriculum of the Palace School of the Turkish Sultans*، در *The Macdonald Presentation Volume*، پرنسٹن - نیو جرسی ۱۹۳۳ء، ص ۳۰۳ بعد؛ (۱۰) وہی مصنّف: *The Palace School of Muhammad the Conqueror* (Harvard Historical Monographs، عدد ۱۷)، کیمبرج (میساچوسٹس) ۱۹۴۱ء؛ (۱۱) N. M. Penzer: *The Harem*، لنڈن ۱۹۳۶ء، ص ۲۷ بعد (سراپردہ کے متفرق یورپی بیانات کی

فہرست دی ہوئی ہے)؛ (۱۲) Gibb و Bowen، ۱/۱: ۷۲، ص ۷۷ ببعد، ۱۳۱ ببعد؛ (۱۳) B. Lewis: *Istanbul and the civilization of the Ottoman Empire*، نارمن ۱۹۶۳ء، ص ۶۵ ببعد.

(V. J. PARRY)

---

* **اَلْاَنْدَلُس**: [نیز اَلْاَنْدُلُس، دیکھیے یاقوت، ۱: ۳۷۵] جزیرۃ الاَنْدَلُس، ایک جغرافیائی اصطلاح، جس سے ازمنۂ وسطٰی کے خاتمے تک جزیرہ نمائے آئی بیریا (Iberia) مراد لیا جاتا تھا، یعنی موجودہ ہسپانیہ اور پُرتگال.

۱- اصطلاح الاَنْدَلُس کا مفہوم:-

قیاس یہ ہے کہ اَنْدَلُس نام وَنْدالوں (Vandals) (الاَنْدَلِیش [یا فَنْدَلِش]) سے منسوب ہے، جنھوں نے شمالی افریقہ پر فوج کشی سے پہلے جزیرہ نمائے آئی بیریا میں سے گزرتے وقت بیٹیکا (=بَتِیقا) (Baetica) کا نام واندالیکیہ یا واندالیسیہ (Vandalicia) رکھ دیا۔ [بعض قدیم عرب مصنّفوں نے اَلْاَنْدَلُس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس ملک کا یہ نام اَنْدَلُس بن طوبال بن یافث کے نام پر ہے، جیسا کہ سبت بن طوبال بن یافث کے نام پر اندلس کے مقابل کے ساحل افریقہ پر ایک جگہ کا نام سبتہ ہے (آ، عربی، ۳: ۳۵، تعلیقہ)۔ عمومًا یہ لفظ ا ل تعریف کے ساتھ استعمال ہوتا ہے لیکن بعض لوگ اس کے بغیر صرف اَنْدَلُس بھی استعمال کرتے ہیں (آ، عربی، ۳: ۳۵، تعلیقہ؛ نیز قب محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ)]۔ الاَنْدَلُس نام خاصا پرانا ہے؛ چنانچہ ۹۸ھ/ ۷۱۶ء کے ایک ''دولسانی'' [عربی اور لاطینی] دینار پر بھی ملتا ہے اور اس میں لفظ الاَنْدَلُس کے لیے لاطینی مرادف سپانیہ (Spania) استعمال کیا گیا ہے۔ ہسپانوی لاطینی مؤرّخوں نے پورے جزیرہ نمائے آئی بیریا، یعنی مشترکہ طور پر مسلم سپین اور مسیحی سپین کے لیے صرف یہی نام سپانیہ یا اس کا بدل ہِسْپانیہ استعمال کیا ہے۔ اس کے خلاف عرب مصنّفین جب بھی الاَنْدَلُس لکھتے ہیں تو بظاہر اس سے ان کی مراد صرف اسلامی سپین ہوتی ہے، خواہ اس کی جغرافیائی حدیں کچھ بھی رہی ہوں۔ یہ رقبہ مسیحیوں کی طرف سے ہسپانیہ کی ازسرِ نو تسخیر (Reconquista) کا سلسلہ شروع ہونے پر بتدریج کم ہوتا گیا؛ چنانچہ جب اس جزیرہ نما میں اسلامی سلطنت محض غرناطہ کے بنونَصر کی امارت تک محدود ہو کر رہ گئی تو اس مختصر مملکت کے لیے بھی الاَنْدَلُس ہی کا لفظ استعمال ہوتا تھا۔ لیکن اس سے کچھ عرصہ پہلے سے مسلم مؤرّخین کے ہاں (مُعَرّب شکلوں میں) اِشْبانیہ (Espana, Hispania) اور مسیحیوں کی فتح ثانی کے بعد وجود میں آنے والی امارتوں، یعنی لیون (Leon) [قب المقّری؛ لاون، قب الادْرِیسی]، قَشْتالہ (Castilla) یا قشْتِیلہ (Castile)، پُرتُقال (Portugal)، اَرَغُون (Aragon) [قب المقّری؛ اَرَجُون، قب الادْرِیسی؛ اسے ارجونہ سے ملتبس نہیں کرنا چاہیے، جو اشبانیہ کے جنوب میں جیان (Jaen) کے ناحیہ میں ہے] اور نبرہ (Novarra) وغیرہ کے نام بھی موجود تھے۔ اِشْبانیہ (Espagne) کو رومیوں نے ہِسپانیہ (Hispania) کا نام دیا۔ اس سے پہلے یہ Hespérie کہلاتا تھا، جس کے لفظی معنی ہیں بلاد الغرب یا المغرب؛ لیکن المَقَّرِی نے اس کی وجہ تسمیہ یہ بتائی ہے کہ اس کے ایک بادشاہ کا نام اَشْبان بن طَیطُش تھا؛ اس بنا پر رومیوں نے اس ملک کا نام اشبانیہ رکھ دیا۔ ایک روایت یہ ہے کہ بادشاہ کا اصل نام اِصْبِہان تھا، جس نے رومیوں کے ہاں پہنچ کر اِشْبان کی شکل اختیار کر لی۔ اشبیلیہ کی تعمیر بھی اسی بادشاہ کی طرف منسوب ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ پہلے صرف ایک قصبے کا نام اشبیلیہ تھا؛ پھر یہی نام پورے ملک کے لیے استعمال ہونے لگا (نَفْح الطِّیب).

الاَنْدَلُس کی ایک شکل بعض اوقات الاَنْدُلُس بھی پائی جاتی ہے۔ خصوصًا ابن قُزْمان کے ہاں۔ الاَنْدَلُس سے نسبت اَنْدَلُسی اور اسم جمع اہل الاَنْدَلُس مشتق ہیں۔ اصطلاح حاضرہ میں یہ نام [الاَنْدَلُس] محفوظ رہ گیا ہے اور اس سے مراد وہ جغرافیائی خطّہ ہے جو ساحلی علاقوں اور مرتفع خطّوں پر مشتمل ہے اور شرقًا غربًا صوبۂ المریہ (Almeria) سے صوبۂ ولبہ (Huelva) تک چلا گیا ہے، یعنی اَنْدَلُسِیَہ (Andalucia) کا طبعی خطّہ، جس کے باشندے Andalucis (واحد: Andaluz) کہلاتے ہیں.

مآخذ: (۱) Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۱: ۱۷-۷۳؛ (۲) وہی مصنّف: *Esp. mus. X^e siécle*، ص ۵-۶؛ (۳) Ch. Courtois: *Les Vandalas et l' Afrique*، پیرس ۱۹۵۵ء، ص ۵۶، ۵۷ و حاشیہ ۱؛ [(۳) یاقوت، ۱: ۳۷۵؛ (۴) المَقَّرِی: نفح الطیب؛ (۵) الاِدریسی: نزھۃ المُشتاق؛ (۶) ابو الفِداء: تقویم البلدان].

۲- جغرافیائی جائزہ:-

(ا) طبعی محلِّ وقوع: جزیرہ نمائے آئی بیریا یورپ کے جنوب مغرب میں خشکی کا ایک وسیع و عریض اُبھار ہے۔ اس کی شکل تقریبًا پنج گوشہ ہے۔ ایک سمت میں یہ کوہستان پیرینیز (Pyrénées) [=جبال البرانس، جبال البرتات یا جبال الحاجز] کے ذریعے برّاعظم (یورپ) سے ملا ہوا ہے اور بقیہ اطراف میں بحر اوقیانوس اور بحیرۂ روم موجزن ہیں۔ شمالًا جنوبًا یہ جزیرہ نما °۴۳، ۴۷َ، ۲۵ً شمالی اور °۳۵، ۵۹َ، ۳۰ً شمالی اور شرقًا غربًا °۹، ۳۰َ اور °۳، ۱۹َ شرقی کے درمیان واقع ہے۔ اس کا سطحی رقبہ تقریبًا ۲۲۹۰۰۰ مربع میل ہے۔ اس کے پانچویں حصّے سے کسی قدر کم موجودہ پرتگال کا رقبہ ہے (گویا موجودہ سپین کا رقبہ ۱۹۵۰۰۰ مربع میل ہے).

اس جزیرہ نما کا محلِّ وقوع: یہ طاس بحیرۂ روم کے جنوبی سرے پر واقع ہے اور اوقیانوس پر اسے طویل ساحل میسّر ہے۔ اس محلِّ وقوع سے اس کے بیشتر تاریخی وقائع کی توضیح ہو جاتی ہے۔ ایک طرف جزیرہ نما کوہستان پیرینیز کی سدّ نے برّاعظم یورپ سے منقطع کر دیا ہے اور دوسری طرف اس کے اور افریقہ کے درمیان صرف جبلِ طارِق کی تنگ آب نائے [بحر الزّقاق] حائل ہے، جس کے شمالی اور جنوبی سروں پر طَرِیف اور سَبْتہ (Ceuta) واقع ہیں۔ اس جغرافیائی صورت حال کا یہ نتیجہ ہوا کہ آئی بیریا کی شکل ایک جزیرے کی سی ہو گئی اور ماوراء پیرینیز کے مغربی اثرات سے محفوظ رہا۔ البتہ اس پر مشرقی اثرات کے دروازے ابتدا ہی سے کھلے

رہے، جو بحیرۂ روم کی قدیم شاہ راہ سے یہاں آتے تھے.

جزیرہ نمائے سپین یورپ کے سب سے زیادہ ہموار علاقوں میں سے ہے۔ اس کی بناوٹ کے سرسری مطالعے سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ بنیادی طور پر اس کے تین حصّے ہیں: وسط میں ایک وسیع سطح مرتفع، جس نے پورے رقبے کا کم از کم نصف حِصّہ گھیر رکھا ہے، مِسیتہ (Meseta)، جس کی بلندی بالا وسط ۱۹۶۰ فٹ ہے۔ یہ قَشْتالۂ قدیم (Castilla la Vieja)، قَشْتالۂ جدید (Castilla laNueva)، اور استریمدورا (Estramadwra) پر مشتمل ہے۔ میسیتہ کو چاروں طرف سے پہاڑوں نے گھیر رکھا ہے۔ شمال کی طرف کینٹبَرِیا (Cantabria) کا سلسلۂ کوہ ہے، شمال مشرق اور مشرق میں آئی بیریا کا پہاڑی سلسلہ ہے، جنوب میں جہاں شارات مورینہ (Sierra Morena) کا سلسلۂ کوہ ہے [قَبْ الادریسی]، جو بتدریج بلند ہوتے گئے ہیں۔ مغرب کی طرف جَلِیقیہ (Galicia) پرتگال کی سطوح مرتفع ہیں۔ وسط سطح مرتفع کے آر پار تین عمیق وادیاں ہیں، یعنی وادی ابرہ (Ebro)، وادی الکبیر (Gualdaquivir) اور وادی تاجہ (Tagus) زیریں۔ جنوب میں (''Penibaetic system'') کے زلزلوں کی وجہ سے ایک بڑا تودۂ کوہی اکھٹا ہو گیا ہے، جس نے بالائی اندلس کا بہت بڑا حصّہ گھیر رکھا ہے۔ اور کئی بے ترتیب سلسلہ ہائے کوہ (ہسپانوی: Sierra؛ عربی: شاراۃ) پیدا کر دیے ہیں۔ ان میں سے سب سے بلند سلسلۂ جبل الثلج یا جبل الشُّلَیر (Sierra Nevada) ہے اور اس کی بلند ترین چوٹی کا نام جبل مولائی حسن (Cerro Mulahacén) ہے، جو ۱۱۴۲۰ فٹ بلند ہے [یہ اندلس کے نام ور حکمران علی ابوالحسن کے نام سے موسوم ہے، جس کا بیٹا ابوعبداللہ (Boabdil) اندلس کے بنواحمر کا آخری حکمران تھا].

اس پیچ در پیچ کوہستانی ساخت کی وجہ سے جزیرہ نما کی بلندی بالا وسط ۲۱۶۰ فٹ سے کم نہیں، اس پر یہ حقیقت مستزاد ہے کہ ایک ہزار چھ سو پینتالیس فٹ سے کم بلند زمینوں کا اوسط چالیس فی صد ہے۔ اس سے ان دقّتوں کا اندازہ کیا جا سکتا ہے جو زمین کو زیرِ کاشت لانے میں پیش آئی ہونگی۔ خصوصًا اس لیے کہ زمین بنجر ہے، بارش ناکافی ہوتی ہے اور دریاؤں کے پانی کی بہم رسانی بہت معمولی ہے.

(۲) آب و ہوا: جزیرہ نما کی آب و ہوا خشک اور بالعموم معتدل ہے، اگرچہ ملک کے مرتفع نیز متوسّط بلندی کے حِصّوں میں درجۂ حرارت بہت بدلتا رہتا ہے، کیونکہ بحر اوقیانوس یا بحیرۂ متوسط کا اثرِ تعدیل ان تک نہیں پہنچتا۔ وہاں سرما میں شدید سردی اور گرما میں انتہائی گرمی ہوتی ہے، لیکن نیم ساحلی علاقے اس افراط و تفریط سے مستثنیٰ ہیں، خصوصًا اندلس کا نشیبی اور سمندر سے قریب کا کھلا ہوا حِصّہ.

بارش کے نقطۂ نظر سے خشک سپین اور مرطوب سپین کے فرق کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔ مرطوب سپین وہ علاقہ ہے جو پیرینیز کے مغربی کونے سے شروع ہوتا ہے یعنی بَشْکنس (Basque) کا خطّہ، کنتبری (Cantabrian) ساحل اور تقریبًا سارا موجودہ پرتگال۔ خشک سپین میں، جو جزیرہ نما کے تقریبًا دو تہائی حصّے پر مشتمل ہے، بارش عمومًا بے قاعدہ ہوتی ہے، یعنی سالانہ اوسط تیئیس انچ اور دوسری طرف پندرہ انچ سے بھی کم ہے۔ بسا اوقات زمین کو بارش سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، اس لیے کہ اس کا بیشتر حصّہ بخارات بن کر اڑ جاتا ہے، خصوصًا ایسے علاقوں میں جہاں آب یاری کے ذریعے اس صورت حال کا تدارک نہ کیا جا سکے، جیسے شرق الاندلس (Levant=خطۂ بَلَنْسِیہ و مُرْسِیہ) میں.

جزیرہ نما کے شمالی اور شمال مغربی حصّے نیز عام طور پر بحرِ اوقیانوس کے قریب کے تمام ساحلی علاقے کا موسم بادلوں کے چھائے رہنے اور رطوبت کے باعث، جو یہاں کا خاصّہ ہے، نِسْبَۃً معتدل رہتا ہے۔ اس طرح بحیرۂ روم کے خطّے میں قیطلونیہ (Catalonia) اور شرق الاندلس سے اندلسی ساحل تک جاڑے کے موسم میں سردی کم ہوتی ہے، دھوپ خوب تیز پڑتی ہے اور فضا صاف و روشن رہتی ہے.

(۳) نظامِ آب یاری: ملک کی طبیعی ساخت، آب و ہوا اور جا بجا زمین کے سنگلاخ ہونے کے باعث جزیرہ نما میں پانی کی قلّت ہے۔ دریاؤں سے بھی اس لیے باقاعدہ پانی نہیں حاصل کیا جا سکتا کہ جولائی اور اگست کے گرم موسم میں، جب عملِ تبخیر پورے زور پر ہوتا ہے، دریا تقریبًا خشک رہتے ہیں۔ ان دریاؤں کی بھی وہی خصوصیات ہیں جو شمالی افریقہ کی ''وادیوں'' کی ہیں، یعنی یا تو بالکل خشک رہتے ہیں یا اچانک طوفانوں سے ان میں سیلابی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، جس کا تباہ کن نتیجہ مٹی کے بہ جانے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جانے کی شکل میں نمودار ہوتا ہے.

شمال اور مغرب کی طرف بہنے والے دریا عمومًا چھوٹے چھوٹے ساحلی دریا ہیں، جن میں سے وادی مینہٗ (Mino) (پرتگیزی: Minho) بطورِ خاص قابلِ ذکر ہے۔ یہ دریا پرتگال کی شمالی سرحد پر ہے اور بحرِ اوقیانوس میں گرتا ہے۔ اسی طرح یہاں کے تین اَور دریا بھی، جن میں پانی کی مقدار بہت بے قاعدہ رہتی ہے اور مسیتہ کا پانی بھی آتا ہے، اوقیانوس ہی میں گرتے ہیں، یعنی دویرہ (Duero) (پرتگیزی: Douro)، تاجہ (Tagus؛ ہسپانوی: Tajo؛ پرتگیزی: Tejo) اور وادی آنہ (Guadiana) [وادیانہ]، جس کا چوڑا دہانہ (estuary) سپین اور پرتگال کی جنوبی سرحد بناتا ہے۔ جزیرہ نما کا سب سے اہم دریا وادی الکبیر (Guadalquivir) ہے۔ [اسے نہر قرطبہ، نہر اشبیلیہ اور نہر اعظم بھی کہتے ہیں۔] یہ مسیتہ (Meseta) کے جنوب مغربی سلسلۂ کوہ کے دامن سے نکلتا ہے۔ جبلِ شُقُورہ (Sierre de Segura) سے اس میں کئی معاون مل جاتے ہیں، جن میں سے اہم دریائے سِنْجِل یا شَنِیل (Genil) ہے، جو جبل الثلج (Sierra Nevada) سے نکلتا ہے اور گرمیوں میں ان پہاڑوں کی برف پگھلنے سے اس میں پانی آتا ہے۔ پورے جزیرہ نما میں وادی الکبیر ہی ایک ایسا دریا ہے جس کے زیریں حصّے میں جہاز رانی ہو سکتی ہے (آخری پچھتر میلوں میں)۔ کئی پہاڑی نالوں کی سی ''وادیاں'' شرق الاندلس کے ساحل تک پہنچتی ہیں۔ یہ مسیتہ (Meseta) کے کنارے سے نکلتی ہیں اور بندوں کی مدد سے اس کا پانی آب یاری کے لیے ذخیرہ کیا جاتا ہے، اگرچہ اس کی مقدار غیر معیّن سی ہے۔ ان وادیوں میں زیادہ بڑی شُقُورَہ (Segura)

اور شقر (Jucar) ہیں، جن سے آج کل بلنسیہ (Valencia) کے مزروعہ علاقے (huerta) کو بہتر بنانے کا کام لیا جارہا ہے۔ دریاے ابرہ (Ebro) کا منبع بشکنش (Basque) کے علاقے میں ہے؛ اس میں پیرینیز کے سلسلۂ کوہ کی جنوبی ڈھلانوں (ارغون Aragon اور شقرش Sagres) سے پانی آتا ہے۔ یہ دریا دشوار گزار راستے عبور کرتا ہوا، جن میں سے گزرتے وقت ڈھلان کم ہوتے جانے کے باعث پانی نیچے کے حصّوں میں بتدریج کم ہوتا رہتا ہے، بحر متوسّط کی سمت مڑ جاتا ہے، اور دریائی مٹی کے ایک خاصے بڑے ڈیلٹا (delta) میں سے ہوتا ہوا اسی سمندر میں جا گرتا ہے۔

(۴) عام خصوصیّات: جزیرہ نما کا زیر زمین حِصّہ سیسے، چاندی، لوہے، تانبے، منگنیز، سنگ مرمر اور پارہ جیسی معدنیات کے ذخیروں سے مالا مال ہے۔ اس میں مختلف اقسام کے قدرتی نمک، شورہ، میگنیشیم، سیلیکا کا نمک (silicates)، گندھک، توتیا، سرمہ، پھٹکری اور کہربا بھی بڑی مقدار میں موجود ہیں۔ خشک سپین اور مرطوب سپین کی نباتات بھی ایک دوسری سے بالکل مختلف ہیں۔ خشک سپین میں کثرت سے تین قسم کی نباتات، جن کا تعلّق زیادہ تر بحیرۂ متوسّط کے خطّے سے سمجھا جاتا ہے، پائی جاتی ہیں، یعنی جنگلی درخت (سدا بہار درخت، مختلف قسم کے صنوبر اور ہوم (holm) یا کارک (Cork)، شاہ بلوط)، نیچی پہاڑیوں (= سپینی: monte bajo) کی جھاڑیاں اور گیاہی میدانوں کی پیداوار (چھوٹی جھاڑیاں (scrub) اور گھاس (esparto))۔ اس کے برعکس مرطوب سپین میں دیہی علاقے سال بھر جنگلوں اور چراگاہوں کی وجہ سے سرسبز و شاداب رہتے ہیں۔

اس طبعی تنوّع کی وجہ سے سپین ایک ایسا ملک ہے جس میں آب و ہوا کا زیادہ سے زیادہ تضاد ملتا ہے۔ یہ کہنا ایک معمولی بات ہوگی کہ بسا اوقات تقریباً بغیر کسی درمیانی مرحلے کے انسان کسی دریا کی سرسبز و شاداب وادی (vega) سے نکل کر سورج اور ہوا سے جُھلسے ہوئے کسی بے برگ و گیاہ میدان (steppe) میں پہنچ سکتا ہے۔

مآخذ: جغرافیائی کتابچے؛ خاص طور پر M. Sorre: *La Péninsule ibérique*، یعنی Vidal de Lablache و Gallois: *Géographie universelle*، ج ۷۔

۳۔ اندلس کے تاریخی جغرافیے کا خاکہ:-

(۱) کوائف اندلس: ازمنۂ وسطیٰ میں اندلس کے حالات، اس کے ارتقا اور قدرتی وسائل سے استفادے کے متعلّق جو معلومات ہم تک پہنچی ہیں ان کے لیے ہم عرب جغرافیہ نویسوں کی تالیفات کے مرہونِ منت ہیں۔ اوّل وہ کتابیں ہیں جو راستوں کے متعلّق لکھی گئیں (''مسالک''); انھیں ڈخویہ (De Goeje) نے بھی BGA میں شائع کیا، لیکن ان میں سپین کو بہت کم جگہ دی گئی ہے۔ ان مسالک میں قدیم ترین تالیفات ابن خُرداذبہ، الیعقوبی، ابن الفقیہ اور ابن رُستہ کی ہیں۔ ان میں سپین کا ذکر جس اختصار کے ساتھ کیا گیا ہے اس سے گمان ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی تک اندلس اسلامی دنیا کا ایک ایسا حصّہ تھا جس کے متعلّق مشرقی دنیا کو بہت کم معلومات حاصل تھیں۔ قرطبہ میں مروانی خلافت کے احیا کے بعد اندلس کے متعلّق جغرافیائی حالات کی تدوین منظّم ہوگئی لیکن اس وقت تک بھی زیادہ تفصیلات سے کام نہیں لیا جاتا تھا۔ الاِصْطَخْرِی (م ۳۲۲ھ/۹۳۴ء) نے اندلس کے جو حالات لکھے ہیں وہ زراعت اور تجارت کے متعلّق ہیں اور اُن میں جزیرہ نما کے اندرونی حصّے کی چودہ شاہ راہوں کا تذکرہ ہے۔ [اس کے مقابلے میں] اس کے ہم عصر ابن حَوقَل کو یہ سہولت حاصل تھی کہ وہ خود سپین گیا تھا اور راستے میں واقف لوگوں سے پوچھ گچھ کر کے اپنی یادداشتیں مکمّل کرتا رہا۔ فاطمیوں کی طرف رجحان رکھنے والے اس مصنّف نے اندلس کی جو تصویر کھینچی ہے اس میں اکثر جگہ جانب داری کا رنگ موجود ہے، اس کے باوجود مملکتِ قرطبہ کے متعلّق جو معلومات ہم تک پہنچی ہیں ان کے پیشِ نظر کہا جاسکتا ہے کہ سب سے پہلا معقول بیان یہی ہے، جو مربوط بھی ہے اور مکمّل بھی۔ اسی طرح (دسویں صدی کے آخر میں) فلسطین کے المقدسی کے بیانات بھی شایانِ توجّہ ہیں، کیونکہ اگرچہ وہ خود کبھی اس جزیرہ نما میں نہیں گیا تاہم معتبر اَسناد کی مدد سے اس نے اندلس کی علمی زندگی، زبان، وزن و پیمائش کے نظام اور تجارت کے متعلّق بڑی اہم معلومات فراہم کی ہیں۔

خلافت کے زمانے سے اور اس کے بعد کی صدیوں میں اندلس کے حالات، جو زیادہ تر مغرب میں لکھے گئے، وہ اُس بیان کے رہینِ منّت ہیں جو مشرق کے مشہور مؤرّخ احمد الرّازی (م ۳۴۴ھ/۹۵۵ء) نے اندلس کی ضخیم تاریخ کے شروع میں درج کیے تھے۔ یہ تاریخ اب ناپید ہے لیکن بعد کے مصنّفین، خصوصاً معجم البلدان کا مؤلف یاقوت الحموی، اکثر بلا اعتراف، اس سے اقتباس کرتا ہے۔ الرّازی کا بیان ہمیں اب صرف P.de Gayangos کے قشطالی (Castilian) ترجمے میں ملتا ہے [جو ۱۸۵۲ء میں شائع ہوا]۔ یہ ترجمہ بجائے خود ایک پرتگیزی ترجمے سے ماخوذ ہے، جسے چودھویں صدی کے شروع میں پرتگال کے شاہ ڈینس (Denis) کے حکم سے تیار کیا گیا تھا؛ مقالہ ہذا کے مصنّف نے اس کا ترجمہ فرانسیسی میں کیا ہے اور اصل عربی متن بھی از سرِ نو تیّار کرنے کی کوشش کی ہے (در *And.*، ۱۹۵۳ء، ص ۵۱-۱۰۸)۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اگرچہ مجموعی طور پر اندلس کے متعلّق احمد الرّازی کا ''بیان'' محض ایک مختصر خاکے کی حیثیت رکھتا ہے، تاہم بعد کے تقریباً تمام بیانات کے لیے اس نے ایک بنیادی ڈھانچے کا کام دیا ہے۔ ان بیانات میں امتیازی درجہ ابوعُبَید البَکْرِی الاندلسی (م ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء) کے بیان کو حاصل ہے۔ بدقسمتی سے وہ بھی ضائع ہو چکا ہے، لیکن الرَّوض المِعْطار کے مغربی مؤلّف ابن عبدالمُنْعِم الحِمْیَری (ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی) کی فراہم کردہ معلومات سے دوبارہ مرتب کیا جاسکتا ہے، جس نے الشریف الادریسی کے مواد سے بھی استفادہ کیا ہے۔ اس فہرست میں، اُن ''عجائب'' کے علاوہ جو القزوینی اور الدمشقی نے اندلس کے متعلّق اپنی کتابوں میں درج کیے ہیں، المَقَّرِی (سترھویں

صدی عیسوی) کے اُن بیانات کا اضافہ بھی ضروری ہے جو اس نے اپنی کتاب نَفْح الطِّیب کی پہلی جلد میں دیے ہیں اور اکثر خاصے طویل ہیں۔

مآخذ: عمومی جائزے کے لیے دیکھیے: (۱) Lévi Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۳: ۲۳۳-۲۳۹؛ سپین کے متعلّق جو بیانات BGA میں درج ہیں وہ ان لوگوں کے ہیں: (۲) ابن خُرَّداذْبہ اور ابن رُستہ (فرانسیسی ترجمہ از G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء، ص ۲۱۷-۲۲۱)؛ (۳) الاِصْطَخْری، BGA، ۵: ۳۷-۴۶؛ (۴) ابن حَوْقل، BGA، ۲: ۶۷-۷۹ (اسے Kramers کی نئی طبع، لائڈن ۱۹۳۸ء، ۱: ۱۰۸-۱۱۷، میں پڑھنا چاہیے)؛ (۵) المقدسی، در BGA، ۳: ۲۱۵-۲۴۸ (فرانسیسی ترجمہ از Ch. Pellat، الجزائر ۱۹۵۰ء)۔ اندلس کے جغرافیائی ادب میں باوجود بہت سے نقائص کے مکمّل ترین تصنیف: (۶) J. Alemany Bolufer: *La Geografía de la Península ibérica en los escritores árabes*، غرناطہ ۱۹۲۱ء، ہے (اقتباس از *Rev. de Centro de Est. hist. de Granada y su reino*)؛ قب نیز (۷) الاِدْرِیسی: نُزْهة المُشْتاق (ڈوزی (Dozy) و ڈخویہ (de Goeje): *Description de l' Afrique et de l' Éspagne*، لائڈن ۱۸۶۶ء، متن ص ۱۶۵-۲۱۴، فرانسیسی ترجمہ ص ۱۹۷-۲۶۶)؛ (۸) E. Levi Provençal: *La Péninsule ibérique au moyen âge d' après le Kitab al-Rawaḍ al-mi'ṭār*، لائڈن ۱۹۳۸ء۔

(۲) اسلامی جغرافیائی روایات کے مطابق اندلس کا طبیعی جغرافیہ: الرّازی کے بیان کے مطابق اندلس اقلیم چہارم کا مغربی سرا ہے۔ اس ملک کو پانی اس کے متعدّد دریاؤں اور میٹھے پانی کے چشموں سے ملتا ہے۔ اس بیان کے بعد جغرافیہ نویس عمومًا سپین کی قصیدہ خوانی شروع کر دیتے اور ایسیڈور (Isidore) اشبیلی کی طرح زیادہ تر جگہ ملک کی مدح وثنا سے پُر کر دیتے ہیں۔

یونانی جغرافیہ نویسوں میں سٹرابو (Strabo) نے اس ملک کی شکل مستطیل قرار دی ہے۔ بطلمیوس نے اسے ایک بے قاعدہ مثلّث کی شکل بتایا ہے۔ آج کل کے نقشے میں، جو فن مساحت کے مطابق زیادہ قرینِ صحت ہے، وہ ایک بے قاعدہ ذوار بعۃ الاضلاع کی شکل میں نظر آتا ہے۔ بطلمیوس کے نقشے کو صحیح مان کر اس ملک کی شکل اگر مثلّث قرار دی جائے تو اس کا ہر زاویہ ایک ایسا مقام ہے جو ہسپانوی اساطیری روایات میں معروف ہے۔ مثلّث کا زاویۂ راس جنوب مغرب کی طرف معبد قادس (صنم قادس) [رتّ بآن] ہے؛ دوسرا زاویہ نَرْبونہ (Narbonne) اور بُرذِیل (Bourdeax) کے درمیان جزائر بِلارک (Balearec Islands) کے عرض بلد پر واقع ہے؛ تیسرا زاویہ شمال مغرب میں کُرونہ (Corunna) کے قریب برج ہرقل (Torre de Hercules) کے مقام پر بنتا ہے۔ ان تصوّرات کی توضیح کسی حد تک کتب المسالک کے نقشوں اور ابن حَوْقل اور الادریسی کی تصنیفات سے بھی ہوتی ہے۔ جزیرہ نما کی ایک طبعی خصوصیت کو الرّازی بخوبی سمجھتا تھا۔ اس کی رائے میں ہواؤں کے رخ اور بارش اور دریاؤں کے بہنے کی سمت کے فرق کو مدّنظر رکھتے ہوئے مغربی سپین اور مشرقی سپین کے مابین امتیاز کرنا ضروری ہے۔ مغربی سپین میں دریا بحر اوقیانوس کی طرف بہتے ہیں اور بارش مغربی ہواؤں سے ہوتی ہے۔ اس کے برعکس مشرقی سپین میں بارش مشرقی ہواؤں سے ہوتی ہے اور یہاں کے دریا بھی مشرق کی طرف بہتے ہیں۔

اس مثلّث کے مختلف نقطوں کی پہچان کے لیے جو الاندلس سے بنتی ہے اکثر اوقات بعض اَور نشان بھی بنائے جاتے ہیں، یعنی Cape St. Vincent، جسے عرب کنیسۃ الغُراب (= کوّے کا گرجا) کہتے تھے۔ پرتگال کے جنوب مغربی سرے پر؛ ہیکل الزّہرہ (The Temple of Venus = وینس کا مندر) مقابل کے سرے (Port-Venders) پر۔ غالیش (Gaul) یا "بڑی سرزمین" (= الارض الکبیر) سے اندلس میں داخل ہونے کے لیے پیرینیز (Pyrénées) کے سلسلۂ کوہ کے درّوں (ابواب) یا دروازوں (بُرتات) میں سے کسی ایک سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے اس سے قبل کہ اَبشکُنِش (Gascons) یا الافرنج (Franks) کی سرزمین تک پہنچیں۔ وہاں سے بحر اوقیانوس (Atlantic) کے ساحل تک، جسے بحر ظلمات (تاریکی کا سمندر)، البحر الاخضر (سبز سمندر) اور البحر المحیط (احاطہ کرنے والا سمندر) بھی کہتے ہیں، پہنچ سکتے ہیں۔ اس خطرناک سمندر میں بعض جاں باز ملاح افریقہ اور جزائر خالدات (Canary Islands) سے برطانیہ کی سرحدوں تک ساحلی تجارت کرتے تھے۔ بحیرۂ روم (Mediterranean) کا ذکر پرانے مسلمان مصنّفوں کے ہاں البحر الکبیر، البحر المتوسط اور بحر تیزان (Tyrrhenian Sea) کے نام سے ملتا ہے۔

[احمد] الرّازی کے نزدیک سپین میں صرف تین کوہستانی سلسلے ہیں جو جزیرہ نما کو ایک سمندر سے دوسرے سمندر تک قطع کرتے ہیں اور جن کے آر پار کوئی دریا نہیں گزرتا۔ ان میں سے ایک سلسلۂ کوہ شارات مارینہ (Sierra Marena) ہے، جسے جِبال بھی کہتے ہیں اور جو بحیرۂ روم کے ساحل پر شرق الاندلس (Levante) سے شروع ہو کر بحر اوقیانوس کے ساحل پر غرب الاندلس (Algarve) تک جاتا ہے۔ دوسرا سلسلۂ پیرینیز (Pyrenean Range) کا ہے۔ یہ نربونہ (Narbonne) اور جلیقیہ (Galicia) کے درمیان واقع ہے۔ تیسرا سلسلۂ کوہ طرطوشہ (Tortosa) سے اشبونہ (Lisbon) تک جزیرہ نما کو ترچھا کاٹتا ہے۔ یہ اس آڑے سلسلے سے مطابقت رکھتا ہے جو بقول الادریسی سلسلۃ الشارات کہلاتا ہے؛ تاہم الادریسی نے جبل الشُّلَیر (Mons. Solarius)، جبل الثلج (Sierra Nevada) اور مالقہ کے جبل ریّو (Serrania of Malaga) کا ذکر بھی کیا ہے، جو جزیرۃ الخضراء تک چلا گیا ہے۔

اندلس کا سب سے بڑا دریا الوادی الکبیر (Guadalquivir) ہے، جسے نہر الاعظم اور نہر قرطبہ بھی کہتے ہیں۔ کبھی کبھی اس کا قدیم نام نہر بیطی (Baetis) بھی استعمال ہوتا ہے۔ یہ دریا چار سو دس میل لمبا ہے اور جزیرہ نما کے سب سے زیادہ خوش حال علاقے بیّتِقُہ (Baetica) کا دریا ہے۔ یہ قرطبہ اور اشبیلیہ (Seville) کے علاقوں کو سیراب کرتا ہے۔ اس کے سب سے بڑے معاون دریا یہ ہیں: سَنجل (Genil)، جسے وادی شَنیل (Xenil) بھی کہتے ہیں اور جو غرناطہ، لوشہ (Loja) اور

استجہ (Ecija) میں ہو کر بہتا ہے؛ وادی شُوش (Guadajoz)؛ وادی الاحمر (Guadalimar) (جس کا یہ نام اس کے سرخی مائل پانی کی وجہ سے ہے) اور وادی بُلّون (Guadalbullōn).

وادی آنہ (Guadiana) کی کل لمبائی تین سو بیس میل ہے اور اس کا منبع وادی کبیر کے منبع کے قریب ہی ہے۔ یہ کچھ دور تک زیرِ زمین بہنے کے بعد علاقۂ قلعۂ رباح (Calatrava) میں باہر نکل آتا ہے اور اُخْشُنُبہ (= اکشنوبہ = Ocsonoba) کے قریب بحرِ اوقیانوس میں جا گرتا ہے.

وادی تاجہ (Tagus) طلیطلہ کے پہاڑوں سے نکلتا ہے اور پانسو اسّی میل کا فاصلہ طے کرنے کے بعد اشبونہ کے قریب اوقیانوس میں جا گرتا ہے۔ اس سے اَور شمال کی طرف وادی دُوَیرہ (Duero) ہے۔ یہ دریا سات سو اسّی میل لمبا ہے۔ اس کے بہت سے معاون ہیں اور یہ برتقال (Oporto) کے پاس بحرِ اوقیانوس میں گرتا ہے۔ ایک اَور اہم دریا مینہ (Miño) ہے، جسے پرتگالی زبان میں Minho کہتے ہیں۔ اس کا دہانہ بھی اوقیانوس میں ہے۔ یہ جلیقیہ کو شرقاً غرباً قطع کرتا ہے اور تین سو میل لمبا ہے.

ان دریاؤں میں سے جو بحیرۂ روم میں گرتے ہیں، الرّازی نے صرف وادی شَقُورہ (Segura) کا، جس کا منبع وادی الکبیر اور وادی ابرہ (Rio Ebro) کے منبعوں کے قریب ہی ہے، ذکر کیا ہے۔ وادی ابرہ کا منبع بالائی قَشْتِیلہ (Castile) میں فونٹی بر (Fontiber) میں ہے اور یہ دریا دو سو چار میل کا فاصلہ طے کر کے طرطوشہ (Tortosa) کے قریب سمندر میں جا گرتا ہے۔ وادی ابرہ کے کئی ایک معاون ہیں۔ ان میں سے ایک نہر جلّق (Rio Gallego) ہے، جس کا منبع جبال سرطانیہ (Mountains of Cerdagne) میں ہے.

(۳) اندلس کے شہروں کے مقامی نام اور علاقائی تقسیم: اندلس اپنی اسلامی تاریخ کے تمام ادوار میں بہت سے شہری مرکزوں کی وجہ سے مشہور رہا ہے اور یہ بات شمالی افریقہ کی حالت کے بالکل برعکس ہے، جہاں آبادی کے ایسے اہم مرکزوں کی نسبۃً بہت کمی ہے۔ عربوں کے حملے کے بعد بھی رومی سپین کے تقریباً تمام قدیم شہر نہ صرف برقرار رہے بلکہ ترقی بھی کرتے رہے۔ اس کے برخلاف عرب فاتحین نے جو شہر آباد کیے ان کی تعداد بہت کم ہے وہ ہمیشہ یا تو فوجی حکمت عملی کی بنا پر یا بحیرۂ روم کے مغربی ساحل پر فاطمیوں کے جارحانہ اقدامات کو بے اثر بنانے کے لیے تعمیر کیے گئے، مثلاً مُرسیہ (Murcia)، جس کی بنیاد یں ایلو (Ello) کے قدیم شہر پر استوار کی گئیں، یا المریّہ (Almeria)، جو پہلے محض ایک ساحلی چوکی کا کام دیتا تھا اور دسویں صدی میں ایک اہم اسلحہ خانہ اور بحری فوج کا مستقر بن گیا۔ عموماً شہروں کے قدیم نام بڑی حد تک اصلی لاطینی صورت میں قائم رہے، مثلاً Corduba = قُرطُبہ، Hispali = اِشْبیلیہ، Caesaraugsta = سَرَقُسطہ، Valentia = بَلَنسیہ، یا ان کی مصغّر شکل بنا لی گئی، مثلاً Toletum / Toledo سے Toletula = طُلَیطُلہ بن گیا۔ تاریخی دلچسپی کے حامل بعض مقامات کے نام ایسے بھی ہیں جو تجنیس (Pun) سے بن گئے، مثلاً Ocili مدینۃ السالم (Medinacelli) بن گیا اور اسے سالم نام کے ایک فرضی بانی کی طرف منسوب کر دیا گیا۔ ایسے شہر جن کا کوئی توصیفی عربی نام تھا اس قاعدے سے مستثنیٰ ہیں: جیسے الجزیرۃ الخضراء (= سبز جزیرہ، Algeciras)۔ بعض شہروں کے نام ایسے بھی تھے جو ان عرب یا بربر اقوام کے ناموں پر رکھے گئے جنھوں نے اسلامی فتح اندلس کے بعد انھیں بسایا، جیسے حصن بلائی (Poley) اور غافِق، قرطبہ کے شمال میں اور مِکْنَاسہ (Mequinenza) اَرَغون (Aragon) میں۔ شرق الاندلس (Levante) میں بہت سے مقامات کے نام دراصل منزلوں کے نام تھے، جن کے شروع میں ایک عربی لفظ بڑھا دیا گیا ہے، جس سے یہ پتا چلتا ہے کہ وہاں عربی اثر زیادہ گہرا تھا، مثلاً منزل عطاء (Mislata) اور منزل نُصَر (Masanasa) بلنسیہ (Valencia) کے مضافات میں۔ خطّۂ بلنسیہ کی بہت سی جگہوں کے نام قبیلوں کے نام پر ہیں اور بنی کے لفظ کے ساتھ اس بزرگ کا نام شامل کر دیا گیا ہے جس کی طرف وہ قبیلہ منسوب ہے (قب Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۳:۳۲۶-۳۶۸).

جس زمانے میں احمد الرّازی نے اندلس کے حالات لکھے تھے اسلامی سپین اور مسیحی سپین میں ایک حدِّ فاصل قائم ہو چکی تھی اور دونوں کے درمیان زمین کا ایک غیر مملوکہ ٹکڑا تھا، جس کی سرحدوں پر تین حفاظتی چوکیاں (ثُغُور) قائم تھیں: الاعلیٰ، الاوسط اور الادنیٰ۔ جزیرہ نما کے بہت سے حصّے، جنھیں مسیحیوں کی دوبارہ فتح (Reconquista) کے ابتدائی دباؤ کی وجہ سے مسلمانوں نے خالی کر دیا تھا، بالآخر مستقل طور پر اندلس سے منقطع ہو گئے، جیسے مشرق میں ہسپانوی ثغر (Hispanic March) وسط میں بکنش (Basque) کا علاقہ اور مغرب میں کنتبری (Cantabrian) کا ساحل۔ شنت یعقوب (یا شنت یاقب Santiago de Compostela) کے خلاف منصور العامری کی مشہور مہم کی حیثیت ایک نظر فریب حملے سے زیادہ نہ تھی، جس کے اثرات مستقل اور پائدار نہ تھے۔ اس طرح ایّامِ خلافت ہی میں مسلمانوں کے ہاتھ سے سپین کا ایک حصّہ قطعی طور پر نکل گیا تھا اور مسلمانوں نے اسے دوبارہ حاصل کرنے کی کوئی کوشش بعد میں نہیں کی بایں ہمہ اندلس کی صوبائی تنظیم میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی.

ملک کی اس تنظیم کا آغاز آٹھویں صدی عیسوی میں ہوا، یعنی یہ خلافتِ مروانیہ کی بحالی سے پہلے بھی موجود تھی۔ یہ تنظیم صوبائی اضلاع (کورات) پر مبنی تھی، جن میں سے ہر ایک کا ایک صدر مقام، ایک والی اور ایک قلعہ نشین فوج ہوتی تھی۔ ان کورات کی جو فہرستیں زمانۂ خلافت میں مرتب کی گئیں وہ آپس میں بہت مختلف تھیں۔ المقدّسی نے صرف اٹھارہ ناموں کی ایک نامکمّل فہرست دی ہے۔ یاقوت کے ہاں ان کا شمار اکتالیس ہے اور الرّازی کی فہرست میں بھی تقریباً یہی تعداد ہے۔ اس نے یکے بعد دیگرے سینتیس اضلاع کا حال لکھا ہے۔ آگے چل کر الادریسی نے ایک نئی تقسیم پیش کی ہے، جو کوروں پر نہیں بلکہ اقلیموں پر مبنی ہے۔ انتظامی نقطۂ نظر سے اس کی کوئی اہمیت نہیں۔ اس نے بہت سے ایسے نام بھی دیے ہیں جنھیں

یقیناً غیر مستند قرار دے کر رد کر دینا چاہیے۔ الرّازی کی فراہم کردہ معلومات کی روشنی میں جو دار الخلافہ کے گرد ایک مسلسل ہم مرکز ترتیب ملحوظ رکھتا ہے، اور البکری کے بیانات کی مدد سے ہم عہدِ خلافت کی صوبائی تنظیم کے اہم کوروں میں سے ہر ایک کی بڑی بڑی خصوصیات معیّن کر سکتے ہیں۔ بجز چند مستثنیات کے ہر کورے کا نام عموماً وہی ہوتا تھا جو اس علاقے کے بڑے شہر کا۔ سب سے اہم کورہ قرطبہ کا تھا، جس کے شمالی جانب فَحْصُ البَلُّوط (Llano de los Pedroches=شاہ بلوط کے بلند میدان) کا کورہ تھا، اور اس کا بڑا شہر غافِق تھا (یقیناً موجودہ Belacazar، قب F. Hernandez، در .And، ۱۹۴۴ء، ص ۱۷-۱۰۹)۔ قرطبہ کے دریائی میدان (القَنْبانیہ، موجودہ la Campiña) کے دوسری طرف، یعنی الوادی الکبیر کے جنوب میں قَبْرہ (Cabra) اور اِسْتِجَّہ (Ecija) کے چھوٹے چھوٹے کورے تھے۔ مزید مغرب کی طرف قَرْمونہ (Carmona)، اِشْبِیلِیہ (Seville) اور لَبْلَہ (Niebla) کے خوش حال کورے تھے۔ اُکْشُنُوبَہ (Ocsonoba) کا کورہ، جس کا بڑا شہر شِلب (Silves) تھا، غرب الاندلس (Algārve)، یعنی موجودہ پرتگال کے جنوبی سرے کے مطابق تھا۔ اس ضلع کے شمال میں باجہ (Beja) کا ضلع تھا۔ اندلس کا آخری جنوبی حصّہ چار کوروں میں منقسم تھا: مَوْرُوْر (Meron)؛ شَذُوْنَہ (Sidona)، جس کا بڑا شہر قَلْشانہ (Calsena) تھا؛ الجَزِیرۃ الخضراء (Algeciras) اور تاکرونہ (Tacaronna)، جس کا مرکزی شہر رُندہ (Ronda) تھا۔ ذرا اور مشرق کی طرف مالَقَہ (Malaga) کا کورہ تھا، جسے ریّہ (Rayyo) کہتے تھے۔ اس کا سب سے مشہور شہر اُرْجُذُونہ (Archidona) تھا۔ یہ اِلْبِیرہ (Elvira؛ قدیم Iliberris) کے کورے سے متّصل تھا، جو جدید غرناطہ (Granada) کے کسی قدر مغرب کی طرف ہے۔ اِلْبِیرہ کا کورہ جَیّان (Jaén) اور بَجّانہ (Pech-ina) کے کوروں سے متّصل تھا۔ مؤخّر الذّکر کا مرکزی شہر الحکم الثانی کے عہد میں المریہ (Almeria) میں شامل کر دیا گیا۔

شرق الاندلس (Levante) کا ساحلی علاقہ، جو بحیرۂ روم پر واقع ہے، جنوب سے شمال تک تین بڑے بڑے کوروں میں منقسم تھا: تُدْمِیر، جو قدیم زمانے میں قوطی (Goth) قوم کے شہزادہ تدمیر (Theodemir) کی ریاست تھی، اور جس کا بڑا شہر مُرسیہ (Murcia) تھا؛ شاطِبہ (Játiva) اور بَلَنْسِیہ، جو وادی ابرہ کے ڈیلٹا تک پھیلا ہوا تھا۔ اندورن ملک میں شارات کے سلسلۂ کوہ (Sierra Morena=جبال مورینہ) سے پرے ایک کورہ طُلَیْطُلَہ (Toledo) کے علاقے پر مشتمل تھا، جو مشرق کی طرف قریہ شَنْتَبَرِیّہ (Santaver) کے کورے سے مل جاتا تھا۔ اس کا مرکزی شہر اُقْلِیج (Ucles) [یا اُقلیش یا یقلیش] تھا۔ عین ممکن ہے کہ دورِ خلافت میں جزائر بلارک (Balearic Islands) [یا جزائر شرق الاندلس=الجزیرہ] ایک علیحدہ صوبائی ضلع ہوں۔ اندلس کے مغربی نصف حصّے میں ان علاقوں کے بارے میں بھی یہی کہا جا سکتا ہے: ماردہ (Merida)، بَطَلْیُوس (Badajoz)، شَنْتَرِیْن (Santarem)، اُلاشبونہ (Lisbon) اور شاید قُلُمْرِیہ (Coimbra)۔

ان کوروں میں سے نو کو، جو مُجَنَّدہ کہلاتے تھے، عہدِ خلافت میں بھی خاص مراعات حاصل تھیں، کیونکہ ۱۲۵ھ/ ۷۴۲ء میں یہاں کے والی ابو الخطّار الکلبی نے ان کوروں میں ان شامی فوجیوں (جند) کو جاگیریں دے دی تھیں جنھیں سپہ سالار، بَلْج بن بِشْر [رک بآن] اپنے ساتھ سپین لایا تھا۔ یہ اضلاع حسبِ ذیل تھے: اِلْبِیرہ، دمشقی جند کی جاگیر؛ ریّہ، اُرْدُنی جند کی جاگیر؛ شذونہ (Sidona)، فلسطینی جند کی جاگیر؛ لَبْلَہ اور اشبیلیہ، حمصی جند کی جاگیر؛ جیّان، قِنّسرینی جند کی جاگیر؛ بجایہ، اُکْشُنُوبَہ اور مُرسیہ (Murcia) [یا تدمیر] مصری جند کی جاگیر۔

الرّازی نے بعض بیرونی اضلاع کا ذکر الثغر الاعلٰی (Upper Marches) کے ذیل میں کیا ہے، یعنی طَرَّکُونَہ (Tarragona)، جو لاردہ (Lerida) سے متّصل تھا؛ بَرْبِتانیہ (Boltaña)، جس میں اس کا قلعہ بَرْبُشْتَر (Barbastro) بھی شامل تھا؛ وَشْقَہ (Huesca)؛ تُطِیْلَہ (Tudela)، مع قلعہ بند شہر طَرَسُونَہ (Tarazona)؛ اَرْنِیط (Arnedo) [یا اوریط]؛ قَلَہُرَّہ (Calahorra) اور ناجِرہ (Najera)۔

مآخذ: (۱) Lévi-Provençal: *La "Description de l'Espagne" de' Ahamad al-Razi*، در .*And*، ج ۱۸، ۱۹۵۳ء، مواضع کثیرہ؛ (۲) وہی مصنّف: *Hist. Esp. Mus.*، ج ۳، باب ۷، ۴/ و ۱۳؛ نیز دیکھیے مختلف شہروں پر جداگانہ مقالات۔

(۴)۔ اندلس کی آبادی: دسویں صدی عیسوی کے آخر میں جب اندلس جغرافیائی لحاظ سے اپنی انتہائی وسعت اختیار کر چکا تھا اس کی آبادی کے متعلّق کوئی سرسری سا تخمینہ بھی پیش نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ اس سلسلے میں قابلِ اعتماد اعداد و شمار بالکل مفقود ہیں اور جغرافیہ نویس خاموش ہیں۔ اگر اس قیاس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ سپین پر مسلمانوں کے قبضے سے ذرا پہلے مغربی قوطیوں کے عہد میں اندلس کی آبادی ایک لاکھ تھی تو ماننا پڑے گا کہ دسویں صدی عیسوی میں بھی یہاں کی آبادی تقریباً اتنی ہی ہوگی، اس لیے کہ یہاں آ کر آباد ہونے والے مسلمان مہاجرین کی تعداد بہت ہی قلیل تھی؛ اگرچہ شاید یہ ممکن ہے کہ دیہاتی آبادی کے مقابلے میں شہری اور قصباتی آبادی بڑھ گئی ہو۔ دوسری طرف یہ مفروضہ زیادہ وزنی سمجھا جا سکتا ہے کہ جزیرہ نما کے مختلف حصّوں میں آبادی کی تقسیم ہمیشہ طبیعی ماحول کے تابع رہی اور کسی خاص علاقے میں آبادی کا گنجان ہونا وہاں کے ارتفاع، عام حالت، آب و ہوا، زمین کی زرخیزی اور اس کی آب یاری کے ممکنات پر منحصر تھا۔ یہ اَمر بعید از قیاس نہ ہوگا کہ اندلس کے وہ حصّے جن میں اس وقت سب سے کم آبادی ہے، خلافتِ قُرطبہ کے زمانے میں بھی اتنے ہی کم آباد تھے۔

اندلس کی مسلم آبادی کے عناصرِ ترکیبی میں غیر مسلموں یعنی ہسپانویوں کی بڑی تعداد، جو فتح کے بعد برضا و رغبت مسلمان ہو گئے تھے، اور دوسری اقوام کے عناصر کے مابین امتیاز کرنا ضروری ہے۔ مؤخّر الذّکر میں، جو تارکینِ وطن کی متواتر، اگرچہ کم تعداد میں، آمد کے باعث اس ملک میں آباد ہوئے، بظاہر بربری عنصر کو سب سے زیادہ اہمیّت حاصل تھی۔ یہ بربر بظاہر بربرستان (Barbary) کے سب

حِصّوں سے نہیں بلکہ ان مغربی علاقوں سے آئے تھے جو اندلس سے قریب ہیں، یعنی جبل مراکش اور ریف سے۔ بعض معلومات کی بنا پر، جو ابن حزم جیسے مصنّفین، خصوصًا اس کی کتاب الجمھرۃ کے ذریعے ہم تک پہنچی ہیں، یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ بربر قوم کے لوگ محض اتفاقًا کہیں کہیں بعض ساحلی مقامات میں آباد ہو گئے تھے ورنہ انھیں مسیتہ (Meseta) کے علاقے میں آباد ہونا پڑا، ایک مرتبہ آباد ہو جانے کے بعد اندلس کے یہ بربر غالبًا بڑی تیزی سے مستعرب ہو گئے، یہاں تک کہ انھوں نے اپنی اصلی بولیاں بھی ترک کر دی۔ کہیں دسویں صدی عیسوی کے آخر میں جا کر مزید دستوں کے آنے سے، جو وسطی اور مشرقی المغرب سے بڑے پیمانے پر مستاجر بربری سپاہیوں کی بھرتی کا نتیجہ تھا، اندلس میں شمالی افریقہ کے باشندوں کی ریل پیل ہوئی۔ یہی لوگ آگے چل کر نظامِ خلافت کی تباہی اور اندلس میں نسلی گروہوں کی تقسیم کا باعث بنے۔ گیارھویں صدی میں اندلسی طائفہ اور بربری طائفہ ایک دوسرے کے مدّمقابل بن گئے تھے۔

اندلس میں عرب عنصر ہمیشہ اقلیت میں رہا۔ ان میں سے بیشتر یا تو اُس وقت اس ملک میں آئے جب مسلمانوں نے اسے فتح کیا یا اس کے بعد کے چند برسوں میں۔ آگے چل کر ان کی تعداد میں شامی جنود، نیز سپین میں مروانی خلافت کے احیا کے بعد ایشیا سے جوق در جوق یہاں آکر آباد ہونے والے مہاجرین کی وجہ سے اضافہ ہو گیا۔ ابتدا میں سپین میں عربوں کی تعداد چند ہزار سے زیادہ نہ تھی، لیکن مقامی عورتوں سے ازدواج اور دستور وَلاء سے ایسے لوگوں کی ایک بڑی تعداد پیدا ہو گئی جو غلط یا صحیح طور پر اپنے آپ کو عربی النسل کہتے تھے۔

اندلسی معاشرے کا ایک تیسرا غیر ملکی عنصر، جس کی طرف یہاں اشارہ کر دینا مناسب ہوگا، زنگی (Negroes) اور صقالبہ (Slavs) تھے، اگرچہ ان کی تعداد نسبتًا بہت کم تھی۔ سوڈان کے زنگیوں (عَبِید) کو ایسے تاجر سپین لے آتے تھے جو بالخصوص غلاموں کی تجارت کرتے تھے۔ ان کی تعداد رفتہ رفتہ نہ صرف محافظ فوج میں بڑھتی گئی بلکہ وہ باقی باشندوں میں بھی گھل مل گئے، جس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ حبشی عورتوں سے شادیاں کر لیتے تھے اور گھریلو کام کاج میں ان کی مہارت کی بنا پر بھی انھیں بڑی قدر کی نظر سے دیکھتے تھے۔ دوسری طرف صقالبہ [رَکّ بآن] ان لوگوں کی اولاد میں سے تھے جو برِّ اعظم یورپ (یعنی جرمنی سے لے کر سلافی ممالک تک) میں اسیر ہوتے رہے تھے یا جنھیں اندلس کی سرحدوں سے گرمائی مہمّوں (صائفات) کے دوران میں گرفتار کیا گیا تھا۔ خلافت کے دورِ ثانی میں صقالبہ، بالخصوص قرطبہ میں، ایک کثیر التعداد اور سرگرم کارگروہ بن گئے۔

ہر چند کہ بربر، عرب اور دوسرے غیر ملکی مسلم عناصر اپنی جگہ بڑی اہمّیت رکھتے تھے تاہم ان کی تعداد سپین کے نومسلموں کے اہم گروہ کے مقابلے میں بہت کم تھی، جنھیں اندلس میں من حیث الجماعۃ ''مُسالِمَہ'' یا زیادہ خصوصیّت سے ''مُوَلَّدُون'' کہتے تھے۔ یہ سپین کے وہ ملکی باشندے تھے جنھوں نے اسلامی فتح کے وقت یا اس کے بعد اسلام قبول کر لیا تھا۔ ان نومسلموں کا، جن میں سے اکثر کو اسلام سے گہری اور مخلصانہ وابستگی تھی، اتنی تیزی سے مکمّل طور پر عربی طرزِ زندگی اختیار کر لینا ایک عجیب وغریب واقعہ ہے۔ مولّدین بہت جلد اسلامی معاشرے میں جذب ہو گئے اور یہاں کے حکمرانوں نے بڑی دانشمندی سے ان کی خدمات سے اس طرح فائدہ اٹھایا کہ قدیم نسل کے مسلم مہاجرین کی کمی پوری ہو گئی۔ بہت سے مولّدین جلد اندلسی معاشرے کے سانچوں میں ڈھل گئے، یہاں تک کہ انھیں یہ بھی یاد نہ رہا کہ وہ اصلاً ہسپانوی (آئبیری یا قوطی) تھے، گو ان کے نام اب بھی ''رومانی'' رہے۔ آبادی کے اس قدر مختلف الاصل عناصر کی اسلام کے اندر مشترکہ زندگی بتدریج ایک دوسرے میں ضمّ ہونے کا باعث بن گئی، اور اس عمل میں رہنے سہنے کا یکساں طریقہ اختیار کر لینے اور دو زبانوں کے چلن سے بہت مدد ملی، جس کی رو سے ہسپانوی عربی اور ''رومانی زبان'' (العجمیّہ) کو مساوی حیثیت حاصل تھی۔

اندلس کی مسلم آبادی نے، جو بنیادی طور بہت مخلوط تھی، بتدریج نسبتًا یک رنگی اختیار کر لی تھی۔

اندلسی معاشرے میں باج گزار (مُعاہِدُون) آبادی کا ایک اہم حِصّہ تھے اور ان میں مسیحی اور یہودی دونوں شامل تھے۔ مسیحی، جن کے لیے مضاربہ کی عام اصطلاح استعمال کی جاتی تھی، وہ لوگ تھے جنھوں نے فتح اسلامی کے وقت اپنا مذہب ترک کر کے فاتحین کا مذہب اختیار نہیں کیا۔ کم سے کم بڑے شہروں مثلاً قُرطبہ، اِشْبِیلِیہ اور طُلَیْطلہ میں مضاربہ کی جماعتوں کو مرکزی اسلامی حکومت کے زیرِ نگرانی وحمایت منظّم کر دیا گیا تھا اور ہر جماعت کا ایک سردار ہوتا تھا، جو قومس (Comes) یا محافظ (Defensor یا Protector) کہلاتا تھا اور حکومت کے سامنے جواب دہ تھا۔ قومس کو اپنی جماعت پر پولیس مجسٹریٹ کے سے اختیارات حاصل ہوتے تھے اور ٹیکس یا محصول جمع کرنے کے فرائض اور ذمّے داریاں بھی اس کے سپرد تھیں۔ مضاربہ کے باہمی جھگڑوں کا فیصلہ کرنے کے لیے ایک مخصوص جج اس کا معاون ہوتا تھا، جو قاضی العجم کہلاتا تھا۔ گیارھویں صدی عیسوی کے اواخر تک سرزمین اندلس انھیں کلیسائی (ecclesiastical) ضلعوں میں منقسم رہی جو مغربی قوطوں (Visigoths) کے زمانے میں موجود تھے، یعنی طُلَیْطلہ، لُوزِیتانیہ (Lusitania) اور بیتیکا (Baetica) کے تین اسقفی اضلاع۔ ان میں سے ہر ایک میں ایک اسقفِ اعظم رہتا تھا، جس کے ماتحت متعدّد اسقفی (کلیسائی) حلقے ہوتے تھے۔ اس نظام کی جزئیات اَلْبَکری نے ہمارے لیے محفوظ کر دی ہیں۔ وہ اسے ''قسطنطین کی تقسیم'' کہتا ہے۔ دورِ خلافت میں اندلس میں کلیسا کے جو شاذ و نادر مقتدر و معزز افراد موجود تھے ان کے نام بھی محفوظ ہیں۔ ہمارے پاس مضاربہ کی جس جماعت کے متعلّق سب سے زیادہ تفصیلی حالات موجود ہیں وہ قرطبہ کی ہے، گو تعداد کے اعتبار سے اسے اہم ترین جماعت نہیں کہا جاسکتا۔

اندلس کے شہروں میں یہود کی جماعتوں کی تعداد اور ان کے اشغال کے متعلّق ہماری معلومات اَور بھی کم ہیں۔ ہر شہر میں اس جماعت کا ایک محلّہ تھا، جسے حارۃ الیہود یا مدینۃ الیہود کہتے تھے (ہسپانوی: Juderia)۔ بایں ہمہ گیارھویں

صدی عیسوی کے واقعات، بالخصوص غرناطہ کی سلطنت زِیْرِیّہ میں یہودی عمّالِ آب کاری اور خزانچیوں کی نمایاں خدمات، خاندان بنونَغْرلَّا کی اہمیّت، ولی عہدِ سلطنت بُلُوکّین بن بادِیس بن حَبُّوس بن [ماکس بن] زیرِی کے قتل کے بعد غرناطہ میں قتلِ عام، اور غرناطہ کی چھوٹی سی سلطنت کے اقتصادی نظام میں یہود (جنھیں شہر الیُسَّانَہ (Lucena) [= لیشانہ یا الیشانہ] کی آبادی میں اکثریت حاصل تھی) کی اہمیّت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودیوں نے مسلمانوں یا مسیحیوں کی ملازمت میں مشیروں اور سفیروں کی حیثیت سے بڑی اہم خدمات انجام دی ہیں اور یہ کہ ایک طرف تو اندلس اور مشرقی اسلامی دنیا کے درمیان تجارت کے تمام وسائل یہودیوں ہی کے قبضے میں تھے۔ اس سلسلے میں قاہرہ کے ذخیرۂ کتب (گنیزہ) سے حاصل شدہ دستاویزات کے مطالعے سے بہت سی مزید معلومات کی توقع کی جاسکتی ہے.

مآخذ: مذکورہ بالا مختصر کیفیت کا مع حوالوں کے بالتفصیل مطالعہ کرنے کے لیے قب: (۱) Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۳: ۱۶۳-۲۳۲؛ نیز قب (۲) وہی مصنف: *Esp. mus. X^e siècle*، ص ۱۸-۳۹ و مواضع کثیرہ؛ (۳) F. j. Simonet: *Historia de los Mozárabes de Espeña*، میڈرڈ ۱۸۹۷-۱۹۰۳ء؛ (۴) F. de las Cagigas: *Les Mozárabes*، میڈرڈ ۱۹۴۷-۱۹۴۹ء؛ (۵) H. Graetz: *Geschichte der Juden*، جلد ۵ و ۷، لائپزگ ۱۸۷۱-۱۸۷۳ء؛ (۶) وہی مصنف: *Les Juifs d' Espagne*، فرانسیسی ترجمہ از Stenne، پیرس ۱۸۷۲ء؛ (۷) J. Amador de los Rios: *Historia social, politica y religiosa de los Judios de España y Portugal*، میڈرڈ ۱۸۷۵ء.

(۵) اندلس کا نشو و ارتقا: اندلس کی زمین کو کس طریقے سے قابلِ زراعت بنایا گیا اور اس کے نباتاتی و معدنی ذرائع سے کیوں کر فائدہ اٹھایا گیا، اس کے متعلّق کم و بیش تفصیلی معلومات ہمیں بنیادی طور پر جغرافیہ نویسوں ہی کی تحریروں سے حاصل ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ ہمارے پاس فنِ زراعت سے مخصوص بہت سی کتابیں ہیں جو مختلف زمانوں میں لکھی جاتی رہیں، خصوصًا الطِّغْنَرِی، ابن وافِد، ابن بَصّال، ابن لُیُون اور ابن العوّام کی تصانیف۔ [اس سلسلے میں] ''قرطبہ کی ۹۶۱ء کی تقویم'' [*Calendrier de Cordoue de l'anne 961*] کا ذکر بھی ضروری ہے، جسے ۱۸۷۳ء میں ڈوزی نے شائع کیا۔ اسی زمانے میں جب کہ ایک لاطینی نسخہ چھاپا گیا اور جو قرطبہ کے مؤرّخ عَرِیْب بن سَعْد [رک بآن] سے منسوب ہے، لیکن یہ یقینًا بعد کا ہے۔ بدقسمتی سے یہ فنّی کتابیں زراعت کے طریقوں اور زمینوں کو پٹے پر دینے کے قواعد کے بارے میں کوئی عملی معلومات مہیّا نہیں کرتیں۔ ان مسائل پر بعض فقہی کتابوں سے کچھ معلومات ضرور حاصل ہوتی ہیں، لیکن وہ اس قدر مبہم ہیں کہ ان پر پورا اعتماد نہیں کیا جاسکتا.

(۱) زراعت: آج کل کی طرح اس زمانے کے سپین میں بھی بارانی (ہسپانوی: Secano، عربی: بَعْل) اور آب پاش شدہ (ہسپانوی: regadiò، عربی: سَقْی) اراضی میں فرق موجود تھا، اوّل الذّکر اناج کی کاشت کے لیے مخصوص تھی۔ اندلسی گیہوں کی بعض اقسام (مثلاً طُلَیْطُلی گیہوں) خاص طور سے مشہور تھیں۔ غلہ پیسنے والے یا تو گھوڑوں سے چلنے والی چکیاں (طاحُونہ) استعمال کرتے تھے یا پن چکیاں (رَحًی).

ملک کے وسیع خطّے، خصوصًا اندالوسیہ (Andalusia) اور اقلیم الشرف (Aljarafa) کے علاقے، زیتون کے درختوں سے ڈھکے ہوتے تھے اور روغن زیتون کی صنعت کی یہاں ہمیشہ گرم بازاری رہی [زیتون اور بہت سے غلّے اور پھل عربوں کی بدولت اندلس پہنچے]۔ تیل نکالنے کے طریقے ابتدائی قسم کے تھے اور مقامی ضروریات سے زائد تیل دوسرے اسلامی ملکوں میں بھیج دیا جاتا تھا.

دوسری بارانی فصلوں کی طرح انگور کی کاشت بھی بظاہر وسیع پیمانے پر ہوتی تھی۔ کشمش اور منقّٰی کھانا پکانے میں استعمال ہوتے تھے.

لیکن جس چیز میں اہل اندلس نے بہت جلد مسلّمہ فوقیت حاصل کر لی وہ ایسی فصلوں کی کاشت تھی جنھیں مناسب آب پاشی کی ضرورت ہوتی ہے۔ آب یاری کی سادہ ترین صورت یہ تھی کہ چھوٹی چھوٹی نہروں (ساقیہ، ہسپانوی: acequia) کا ایک جال بچھا دیا گیا تھا۔ اس قسم کی نہریں مُرسِیہ اور بَلَنْسِیہ کے ساحلی علاقوں میں آڑی ترچھی ایک دوسرے کو کاٹتی ہوئی بہتی تھیں اور ان میں پانی کے بہاؤ کا تمام تر مدار سطح کے نشیب و فراز پر تھا۔ پانی کے حقوق قبائلی انداز کے ایک روایتی دستور کے مطابق متعیّن تھے، جو آج بھی رائج ہے۔ زیادہ اونچی زمینوں اور دریائی وادیوں، جیسے وادی آنہ، وادی تاجہ اور وادی ابرہ کے علاقے میں آب یاری صرف پانی کھینچنے والی مشینوں ہی کے ذریعے ہوسکتی تھی، جنھیں ان کی اقسام اور کاموں کی نوعیت کے لحاظ سے 'نَعُوْرہ' (ہسپانوی اور فرانسیسی: noria) اور 'سانیہ' (ہسپانوی: aceña) کہتے تھے۔ آب یاری کا یہ طریقہ سبزیوں اور درختوں کی کاشت کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ اندلس کے پھلوں کی تعریف میں جغرافیہ نگاروں نے ایک دوسرے سے بازی لے جانے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے شاہ دانے (Cherry)، سیب، ناشپاتی، بادام، انار اور سب سے بڑھ کر انجیر کی بہت سی اقسام سپین میں موجود تھیں۔ بعض غیر معمولی طور پر محفوظ ساحلی علاقوں میں گنّے اور کیلے جیسی نیم استوائی (Sub-tropical) خطّے میں پیدا ہونے والی فصلوں کی کاشت بھی ہوسکتی تھی۔ آلش (Elche) کے نخلستان ملک کے قابلِ دید مناظر میں سے تھے.

خوش بو دار جڑی بوٹیوں کے ساتھ ساتھ ان پودوں کی کاشت بھی خاصے پیمانے پر ہوتی تھی جن سے کپڑے رنگے جاتے ہیں، یعنی ایک طرف زعفران، مُعَصْفَر (safflower)، زِیرہ (cumin)، کشنیز (corriander)، مجیٹھ (madder) اور حِنا کی، اور دوسری طرف سن اور کپاس کی۔ ریشم کی پیداوار کے لیے غرناطہ اور بحیرۂ روم کے درمیان کا حِصّہ خصوصًا معروف تھا.

جغرافیہ نویسوں نے اپنے بیانات میں سواری، بار برداری اور کھیتی باڑی کے جانوروں اور ان جانوروں کی پرورش کے ذکر میں بڑے اختصار سے کام لیا

ہے جن کا گوشت کھایا جاتا تھا۔ وادی الکبیر کے زیریں علاقے کے گیاہی میدانوں میں گھوڑے پالے جاتے تھے اور ابن حَوقل کے زمانے تک اندلسی خچر خاصی شہرت حاصل کر چکے تھے۔ جہاں کہیں معمولی سی چراگاہ بھی مل جاتی مویشی، بھیڑیں اور بکریاں پال لی جاتی تھیں۔ شہد کی مکھیاں پالنے کا بھی رواج تھا، تاکہ شہد حاصل ہو سکے۔

اندلس کے جنگلات سے شہری ضرورتیں پوری کی جاتی تھیں، خصوصاً کوئلے کی۔ صنوبر کے درخت، جو مسیتہ (Meseta) کے کنارے پر بڑی تعداد میں تھے، شہتیر اور جہازوں کے مستول بنانے کے لیے کاٹے جاتے تھے۔ جنوب مشرق کے وسیع، ہموار اور بے درخت میدانوں میں پست قد پام (palms) اور لمبی گھاس (esparto) پیدا ہوتی تھی، جو ٹوکریاں بنانے اور دوسرے گھریلو کاموں کے لیے استعمال ہوتی تھی۔

(۲) معدنیات سے استفادہ: اندلس کی سطحِ زمین کی نیچے کی پرت بیش بہا معدنیات سے مالا مال ہے اور اس سے فائدہ اٹھانے کی کوشش قدیم ترین زمانے ہی سے جاری ہے۔ یہ صورتِ حال اسلامی عہد میں بھی جاری رہی۔ سونے کے علاوہ، جو بعض دریاؤں کی ریت سے نکالا جاتا تھا، قرطبہ کے شمالی علاقے میں چاندی اور لوہے کی کانیں کھودی گئیں اور المعدن (Almaden) اور حصن ابال (Ovejo) کی کانوں سے شنگرف نکالا گیا۔ ولبہ (Huelva) کے علاقے کی آتشی (Pyrite) کانوں سے تانبا نکالا جاتا تھا۔ پھٹکری، خبث الحدید (Sulphate of iron)، سیسا اور بعض دوسرے فلزات بھی نکالے جاتے تھے۔ مسلم سپین کی شہرت سنگ مرمر اور قیمتی پتھروں کی وجہ سے بھی تھی۔ پیش رو رومیوں کی طرح اندلسیوں نے بہت سے گرم چشموں سے کام لیا، جن میں سے تقریباً سب کا قدیم نام Alhama (عربی: الحامّۃ) اب بھی چلا آ رہا ہے۔

کوہستانی نمک کی کانوں اور قادِس (Cadiz)، المریّہ (Almeria) اور القنت (Alicante) کے ساحل پر نمک کے ذخیروں سے بھی پورا فائدہ اٹھایا گیا۔ ماہی گیری بھی ہوتی تھی، جس کے لیے ڈوری والے اور گاؤدُم جال (جنھیں عربی میں المَضْربہ کہتے تھے) استعمال ہوتے تھے۔ سارڈین اور بڑی ماکریل کی قسم کی مچھلیاں خاصی تعداد میں پکڑی جاتی تھیں۔

مآخذ: اس موضوع پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے: (۱) Lèvi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۳: ۲۳۳-۲۹۸؛ نیز (۲) وہی مصنّف: *Esp. mus. Xe Siècle*، ص ۱۵۷-۱۹۴؛ (۳) گیارھویں تا تیرھویں صدی عیسوی کے لیے قب: C. E. Dubler: *Über das Wirtschaftsleben auf der iberischen Halbinsel vom XI zum XIII Jahrhundert*، جینوا و زیورخ ۱۹۴۳ء؛ (۴) A. Carbonel T. F.: *La minsría y la metalurgía entre los Musulmanes en España*، قرطبہ ۱۹۲۹ء۔

(۶)۔ تاریخ اندلس کا عمومی جائزہ: یہاں جزیرہ نمائے سپین پر مسلمانوں کے ہفت صد سالہ اقتدار کے دوران میں اندلس کے تاریخی ارتقا کا محض ایک مختصر سا خاکہ ہی دیا جا سکتا ہے۔ زیادہ وضاحت کے خیال سے اس خاکے کو تسلسلِ تاریخی کے اعتبار سے کئی حصّوں میں تقسیم کر دیا جائے گا تاکہ بیشتر امور کے متعلّق تفصیلات میں جائے بغیر واقعات کی ایک مربوط اور مسلسل تصویر ذہن میں آ جائے۔

(۱) فتح اندلس
(۲) تاریخ اندلس خلافتِ مروانیہ کے احیا تک
(۳) قرطبہ کی مروانی سلطنت
(۴) خلافت اور عامری آمریت
(۵) خلافتِ مروانیہ کا سقوط اور سلطنتِ اندلس کی تقسیم
(۶) طوائف الملوکی، جنگ زلّاقہ تک
(۷) سپین، المرابطون کے تحت
(۸) سپین، الموحّدون کے تحت اور مسیحی فتح ثانی (Reconquista)
(۹) غرناطہ کی سلطنت نصریہ مسیحی فتح ثانی کی تکمیل

(۱) فتح اندلس: عربوں نے پہلی صدی ہجری میں جو فتوحات حاصل کیں ان میں سرعت و تیزی اور تکمیل کے لحاظ سے الاندلس کی فتح سب سے زیادہ حیرت انگیز ہے۔ پورا جزیرہ نمائے سپین جس طرح بتدریج اسلامی اقتدار میں آیا اس کے متعلّق جو بیانات ہم تک پہنچے ہیں وہ بہت مختصر ہیں... [چند امور واضح ہیں، مثلاً (۱) افریقیہ اور مغرب کی زمامِ نظم موسٰی بن نُصَیر کے ہاتھ میں تھی اور شمالی مراکش میں عربی اقتدار مستحکم ہو چکا تھا؛ (۲) اندلس میں قوطیوں کی حکومت حد درجے غیر مقبول بلکہ ناقابلِ برداشت تھی اور لوگ اس کا جُوا کندھوں سے اتار پھینکنے کے لیے بے تاب تھے]۔ (۳) اندلس کی فتح کا سہرا موسٰی بن نُصَیر اور اس کے نائب اور آزاد کردہ غلام (مولٰی) طارق بن زِیاد [رک بآں] کے سر ہے۔

وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ موسٰی بن نُصَیر نے یہ فیصلہ کر لینے کے بعد کہ آبنائے جبل الطارق کے دوسری طرف نئے علاقوں پر تسلّط ضروری ہے خلافتِ دِمشق سے رجوع کیا۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ موسٰی نے یہ قدم شہر سبتہ (Septem, Ceuta) کے سابق حاکم کی طرف سے امداد کے وعدے پر اٹھایا تھا۔ مسلمانوں کے ہاتھوں قرطاجنہ (Carthage) کے سقوط کے بعد بھی سبتہ بدستور بوزنطی سلطنت کے قبضے میں تھا۔ اس کے حاکم کا نام کاؤنٹ جولین (Julian) تھا اور اس نے مسلمانوں کو سپین کی سرزمین پر پہلی بار قدم رکھنے کی سہولت بہم پہنچائی [لیکن یہ محض افسانہ ہے۔ موسٰی بن نُصَیر اپنی قوّت و فاتحیت کے پیشِ نظر اس امر کا محتاج نہیں ہو سکتا تھا کہ ایک معمولی شہر کا حاکم مدد دے تو اندلس پر حملہ کیا جائے۔ دراصل اس سلسلے میں بہت سے اسباب فراہم ہو گئے تھے، مثلاً ہسپانیہ کے عوام کی حالتِ زار، قوطیوں کے ظلم و جور سے بیزاری، جو صرف پادریوں کی دل داری کا خیال رکھتے تھے، عوام سے خود پادریوں اور مذہبی پیشواؤں کی بے اعتنائی، یہاں تک کہ ہسپانیہ کے یہودی بھی مسلمانوں کا خیر مقدم کر رہے تھے، جن پر مسیحیوں کی طرف سے برابر ظلم ہوتے رہتے تھے اور سب سے بڑھ کر عوام سے مسلمانوں کا حسنِ سلوک اہلِ ہسپانیہ کے

لیے بطورِ خاص باعثِ کشش تھا]۔اس حملے کی نوعیت محض ایک تاخت کی سی تھی، جو بربری سپہ سالار طَرِیف کی سرکردگی میں جزیرۂ طَرِیف (Tarif) پر عمل میں آئی (رمضان ۹۱ھ/جولائی ۷۱۰ء)۔طَرِیف کی اس کام یابی کے بعد موسیٰ کا نائب طارِق سات ہزار کی جمعیت کے ساتھ باقاعدہ میدانِ جنگ میں کود پڑا۔رجب یا شعبان ۹۲ھ/اپریل یا مئی ۷۱۱ء میں اس جمعیت نے...اس پہاڑ کے قریب اپنے پاؤں جما لیے جو بعد میں طارِق کے نام سے جبل الطارق (Gibralter) کہلایا۔

مسلم حملہ آور فوج اور مغربی قوطی بادشاہ راڈرک (Rodric، عربی: لذریق یا رزریق) کی باقاعدہ فوج کے درمیان چند ہفتے بعد (۲۸ رمضان ۹۲ھ/۱۹ جولائی ۷۱۱ء کو) وادی لطہ [یا وادی برباط (Rio Barbeta)=وادی بکہ] کے مقام پر فیصلہ کن جنگ ہوئی، جس میں مغربی قوطیوں نے شکست فاش کھائی، ان کے قدم ڈگمگا گئے اور وہ بھاگ نکلے۔طارِق نے اَور آگے بڑھنے کا فیصلہ کیا [اس جنگ کے میدان کا معاملہ متنازِع فیہ رہا ہے، عربوں کا بیان ہے کہ یہ لڑائی وادی رباط کے کنارے ہوئی (جس کا دوسرا نام وادی بَکّہ ہے)۔بعض لوگ اسے دریاے لیت (ہالطہ) کے نزدیک بتاتے ہیں، جو پندرہ سولہ میل شمال کو بہتا ہے۔ لیکن اب قطعی طور پر یہ ثابت ہو چکا ہے کہ لڑائی دریاے رَباط ہی کے کنارے جھیل لاجَندا (La Janda) (جسے البحیرہ کہنے لگے تھے) کے پاس ہوئی اور طارق نے یہاں اپنے لشکر کو مخاطب کرتے ہوے جو کہا تھا کہ تمھارے سامنے دشمن اور پیچھے سمندر ہے تو اشارہ اسی البحیرہ کی طرف تھا۔دریاے رَباط کا نام آگے چل کر بَکّہ ہو جاتا ہے، لیکن ہمارے نزدیک رَباط صحیح ہے، کیونکہ لڑائی دریا کے اس حصّے کے کنارے ہوئی تھی جس کا نام رباط ہے؛ بَکّہ اسے آگے چل کر کہنے لگے تھے]۔ قوطی مملکت کے شہر یکے بعد دیگرے مسخّر ہوتے چلے گئے: قرطبہ کو آزاد کردہ غلام مغیث نے اوائل ۹۳ھ/اکتوبر ۷۱۱ء میں فتح کیا اور طُلَیطلہ پر کسی مقابلے کے بغیر ہی قبضہ ہو گیا۔موسیٰ بن نُصَیر نے تھوڑے ہی عرصے بعد سپین کا رخ کیا اور اٹھارہ ہزار فوج کے ساتھ، جن میں زیادہ تر عرب تھے، رمضان ۹۳ھ/جون ۷۱۲ء میں سپین میں پہنچ گیا اور یکے بعد دیگرے اشبیلیہ اور ماردہ (Merida) کو فتح کر لیا (شوال ۹۴ھ/جون- جولائی ۷۱۳ء)-طُلَیطلہ پر موسیٰ اور طارقِ باہم مل گئے اور وہاں سے سَرَقُسطہ کی تسخیر کے لیے آگے بڑھے۔عین اسی موقع پر موسیٰ کو خلیفہ ولید [بن عبدالملک] کی طرف سے حکم ملا کہ وہ طارق کے ساتھ شام واپس آجائے؛ چنانچہ دونوں سپین کو، جو تقریباً سارا فتح ہو چکا تھا، الوداع کہہ کر یہاں سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہو گئے۔

(۲) تاریخِ اندلس، خلافتِ مروانیہ کے احیا تک: موسیٰ بن نُصَیر مشرق کی جانب رخصت ہوا تو ایک ایسے دَور کا آغاز ہوا جس میں اس جدید مفتوحہ سرزمین پر حکومت کے لیے یکے بعد دیگرے کئی والی مقرّر ہوتے رہے۔انھیں یا تو دمشق کی مرکزی حکومت کی طرف سے اختیارات تفویض ہوتے تھے یا وہ قَیرَوان کے برائے نام والی کے نمائندے ہوتے تھے۔یہ زمانہ اندلس کی تاریخ کا غیر واضح دَور ہے، جس میں عرب قبائل کی باہمی رقابتیں سپین میں نئے سرے سے ابھر آئیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ملک میں زبردست سیاسی انتشار پیدا ہو گیا۔اس دور کے قابلِ ذکر واقعات محض یہ ہیں کہ قوطوں کی سلطنت میں اسلامی اقتدار بڑھانے کی کئی ناکام کوششیں کی گئیں (بَرشلونہ، جرونہ اور نَربونہ کی تسخیر)، اہلِ نربونہ اور طلُوشہ (Toulouse) کے خلاف حملہ (۱۰۰ھ/۷۱۹ء-۱۰۲ھ/۷۲۱ء)، اور ۷۲۵ء میں وادی رودنہ (Rhone) میں برگنڈی (Burgundy) تک یلغار۔آخری کسی قدر بڑا حملہ عبدالرحمٰن الغافِقی کی قیادت میں ہوا، جو خود لڑتا ہوا شہید ہو گیا۔[یورپی مُؤرّخین کے بیان کے مطابق] اس حملے کا خاتمہ فرانکس چارلس مارٹل (Franks Charles Martel) کے ہاتھوں بلاط الشہداء کی لڑائی میں مسلمانوں کی شکست سے ہوا (رمضان ۱۱۴ھ/اکتوبر ۷۳۲ء)۔یہ جنگ عام طور پر جنگ پواتیے (Battle of Poitiers) کے نام سے معروف ہے۔[یہ بیان نفس وقائع کے اعتبار سے درست بھی مان لیا جائے تو کم از کم صورتِ حال ٹھیک پیش نہیں کی گئی۔ عبدالرحمٰن حملہ کرتا ہوا گھوڑے سے گرا اور شہید ہو گیا۔فوج نے رات کو صورت حال کے متعلّق مشورہ کیا اور یہی مناسب سمجھا کہ سالارِ اعظم کی شہادت کے بعد، جو اندلس کا والی بھی تھا، نیا انتظام کیے بغیر لڑائی جاری رکھنا خلافِ مصلحت ہے؛ چنانچہ فوج واپس ہو گئی اور اہلِ یورپ نے یہ سمجھ کر کہ کم از کم مسلمان ایک میدان میں تو پیچھے ہٹے اسے بڑی فتح قرار دے کر چارلس مارٹل کے سر سہرا باندھ دیا۔یہ بھی یاد رہے کہ عبدالرحمٰن الغافِقی ان امرا میں سے تھا جن کا انتخاب خود سپاہ نے کیا تھا اور اس کے جانشین کا فیصلہ سب سے ضروری تھا۔

[محمد عنایت اللہ نے اندلس کا تاریخی جغرافیہ (حیدرآباد دکن ۱۹۲۷ء) میں اندلس کے والیوں کی ایک مفصّل فہرست دی ہے، جو درجِ ذیل ہے۔یہ فہرست بہت حد تک زمباور (E. de Zambaur): *Manual de Geneologie et de Chronologie*، ہینوور ۱۹۲۷ء، ص ۵۳، کے مطابق ہے۔جن افراد کو اندلس کی اسلامی افواج نے منتخب کر کے امیر مقرّر کیا تھا ان کے ناموں پر ستارے (*) کا نشان ہے:-

(۱) طارق بن زیاد: شوال ۹۲ھ/جولائی ۷۱۱ء سے جمادی الاولیٰ ۹۳ھ/مارچ-اپریل ۷۱۲ء تک؛

(۲) [عبدالرحمٰن] موسیٰ بن نصیر: ذوالحجہ ۹۵ھ/ستمبر ۷۱۴ء تک؛

(۳) عبدالعزیز بن موسیٰ بن نصیر: ذوالحجہ ۹۷ھ/اگست ۷۱۶ء تک؛

(۴)* ایوب بن حبیب اللخمی: ذوالحجہ ۹۸ھ/جولائی-اگست ۷۱۷ء تک؛

(۵) الحُرّ بن عبدالرحمٰن الثقفی: رمضان ۱۰۰ھ/مارچ-اپریل ۷۱۹ء تک؛

(۶) السَّمح بن مالک الخولانی: ذوالحجہ ۱۰۲ھ/مئی ۷۲۱ء تک؛

(۷)* عبدالرحمٰن [بن عبداللہ] الغافقی: صفر ۱۰۳ھ/اگست ۷۲۱ء تک؛

(۸) عَنبَسَہ بن سُحَیم الکلبی: شعبان ۱۰۷ھ/دسمبر ۷۲۵-جنوری ۷۲۶ء تک؛

(۹) عُذرَہ بن عبداللہ الفہری: شوّال ۱۰۷ھ/مارچ ۷۲۶ء تک؛

(۱۰) یحییٰ بن سلمہ الکلبی: ربیع الثانی ۱۰۸ھ/ستمبر ۷۲۶ء تک؛

(۱۱)* عثمان بن ابی عبدہ: شعبان ۱۰۹ھ/نومبر ۷۲۷ء تک؛
(۱۲) عثمان بن ابی نِسعہ الخَثعمی: ربیع الاوّل ۱۱۰ھ/جون-جولائی ۷۲۸ء تک؛
(۱۳) حُذَیفہ بن الاَحوص القیسی: محرّم ۱۱۱ھ/اپریل ۷۲۹ء تک؛
(۱۴) الہَیثَم بن عُبید الکلبی [الکِنانی]: جمادی الاولیٰ ۱۱۳ھ/اگست ۷۳۱ء تک؛
(۱۵) محمّد بن عبداللہ [عبدالملک] الاَشجعی: شعبان ۱۱۳ھ/اکتوبر ۷۳۱ء تک؛
(۱۶) عبدالرحمٰن الغافقی (بارِدیگر): رمضان ۱۱۴ھ/اکتوبر ۷۳۲ء تک؛
(۱۷) عبدالملک بن قَطَن [بن نُضَیل بن عبداللہ] الفہری: رمضان ۱۱۶ھ/اکتوبر-نومبر ۷۳۴ء تک؛
(۱۸) عُقبہ بن الحَجّاج السَّلُولی [القیسی]: صفر ۱۲۳ھ/دسمبر ۷۴۰ء تک؛
(۱۹)* عبدالملک بن قطن الفہری (بارِدیگر): ذوالقعدہ ۱۲۳ھ/ستمبر-اکتوبر ۷۴۱ء تک؛
(۲۰) بَلج بن بِشر القُشَیری: شوّال ۱۲۴ھ/ستمبر ۷۴۲ء تک؛
(۲۱) ثَعلَبہ بن سلامہ العامِلی: رجب ۱۲۵ھ/مئی ۷۴۳ء تک؛
(۲۲) ابوالخطّار حسام بن ضرار الکلبی: رجب ۱۲۷ھ/اپریل-مئی ۷۴۵ء تک؛
(۲۳) ثوابہ بن سلمہ الجُذامی: ربیع الثانی ۱۲۹ھ/دسمبر ۷۴۶ء-جنوری ۷۴۷ء تک؛
(ابتدا میں کچھ عرصے کے لیے الصمیل بن حاتم بھی شریکِ امارت رہا)؛
(۲۴) یوسف بن عبدالرحمٰن الفہری: ذوالحجہ ۱۳۸ھ/مئی ۷۵۶ء تک؛
اس کے بعد اندلس میں عبدالرحمٰن الداخل کی حکومت ہوگئی]۔

مآخذ: (اوّل اور دوم کے لیے) وہ مآخذ جن کی تفصیل (۱) Lévi- Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۱: ۸، حاشیہ ۲ میں دی ہے۔ اسی کی کتاب، (ص ۱-۸۹) میں والیوں کی مدّت ولایت اور فتوحات کا تفصیلی ذکر ہے؛ قبّ نیز (۲) ڈوزی (Dozy): *Recherches*، طبع ثالث، ۱: ۱-۸۳؛ (۳) E. Saavedra: *Estudio sobre la Invasion de los Arabes en Espana*، میڈرڈ ۱۸۹۲ء۔

(۳) قرطبہ کی مروانی سلطنت (۱۳۸ھ/۷۵۶ء-۳۰۰ھ/۹۱۲ء): عبدالرحمٰن بن معاویہ (بن خلیفہ ہشام) اندلس پہنچا تو اس نے اپنے گرد خاندان کے بہت سے افراد اور ہواخواہوں کو جمع کر لیا اور قرطبہ کے قریب وہاں کے گورنر یوسف بن عبدالرحمٰن الفِہری کو شکست دی۔ ۱۰ ذوالحجّہ ۱۳۸ھ/ ۱۰ مئی ۷۵۶ء کو عبدالرحمٰن کے امیر اندلس ہونے کا اعلان ہوگیا۔ اس سلسلے میں اسباب و علل کے لیے دیکھیے مادّہ عبدالرحمٰن الدّاخل۔

عبدالرحمٰن الثّالث کے دعوایٔ خلافت تک امرائے اندلس کی فہرست:

(۱) عبدالرحمٰن الاوّل [الدّاخل] بن معاویہ بن ہشام بن عبدالملک بن مروان، پیدائش ۱۱۳ھ/۷۳۱ء؛ امیر الاندلس: ۱۳۸ھ/۷۵۶ء-۱۷۲ھ/۷۸۸ء۔

(۲) [ابوالولید] ہشام الاوّل بن عبدالرحمٰن الاوّل، پیدائش: ۱۳۹ھ/ ۷۵۷ء؛ امارت: ۱۷۲ھ/ ۷۸۸ء تا تاریخِ وفات ۳ صفر ۱۸۰ھ/ ۱۷ اپریل ۷۹۶ء۔

(۳) [ابوالمظفر المرتضٰی] الحکم الاوّل بن ہشام الاوّل، پیدائش: ۱۵۴ھ/ ۷۷۰ء؛ امارت: ۱۸۰ھ/ ۷۹۶ء تا تاریخ وفات ۲۵ ذوالحجہ ۲۰۶ھ/ ۲۱ مئی ۸۲۲ء۔

(۴) عبدالرحمٰن الثانی [الاوسط] بن الحکم الاوّل، پیدائش: ۱۷۶ھ/ ۷۹۲ء؛ امارت: ۲۰۶ھ/ ۸۲۲ء تا تاریخ وفات ۳ ربیع الثانی ۲۳۸ھ/ ۲۲ ستمبر ۸۵۲ء۔

(۵) محمد الاوّل بن عبدالرحمٰن الثانی: پیدائش: ۲۰۷ھ/ ۸۲۳ء؛ امارت: ۲۳۸ھ/ ۸۵۲ء تا تاریخِ وفات ۲۸ صفر ۲۷۳ھ/ ۴ اگست ۸۸۶ء۔

(۶) المُنذر بن محمد الاوّل: پیدائش: ۲۲۹ھ/ ۸۴۴ء؛ امارت: ۲۷۳ھ/ ۸۸۶ء تا تاریخ وفات ۱۵ صفر ۲۷۵ھ/ ۲۹ جون ۸۸۸ء۔

(۷) عبداللہ بن محمد الاوّل، مؤخّر الذّکر کا بھائی؛ پیدائش: ۲۲۹ھ/ ۸۴۴ء؛ امارت: ۲۷۵ھ/ ۸۸۸ء تا تاریخ وفات یکم ربیع الاوّل ۳۰۰ھ/ ۱۶ اکتوبر ۹۱۲ء۔

اندلس میں مروانی امارت ڈیڑھ سو برس سے زائد عرصے تک قائم رہی۔ اس کے بعض قابلِ ذکر پہلو یہ ہیں: ہشام الاوّل کے پُرامن عہد میں سپین میں مالکی مذہب کی ترویج؛ تقریبًا اس تمام عرصے میں سرحدی علاقوں میں بربروں، عربوں اور مولدّون کی برپا کردہ شورشوں کی سرکوبی اور مملکت کی سرحدوں پر جہاد کے لیے امرا کی جدوجہد۔ الحکم الاوّل کے خلاف جو کوششیں ہوتی رہیں (جن میں الرّبضہ کی مشہور بغاوت بالخصوص قابلِ ذکر ہے) ان کی وجہ سے اسے کئی موقعوں پر خطرے کا سامنا کرنا پڑا۔ مزید براں اس عہد میں آسطوری لیونزی (Austurio-Leonese) شہزادوں اور ہسپانوی ثُغور کے فرینکوں (Franks) کے جارحانہ جوش و خروش کی بدولت مسیحیوں کی یہ تحریک بتدریج زور پکڑتی گئی کہ ملک کو دوبارہ مسخّر کر لیا جائے (برشلونہ حتمی طور پر چھین لیا گیا)۔

عبدالرحمٰن الثانی [رکّ بآن] کی کوششوں سے کچھ عرصے کے لیے داخلی فتنہ و فساد دب گیا۔ وہ بیک وقت فرینکوں، گیسکنوں (Gascons) اور وادی ابرہ کے بنوقَسی [رکّ بآن] سے نبرد آزما رہا؛ اس نے قرطبہ میں مضاربہ (Mozarab) کی بغاوت (۸۵۰-۸۵۹ء) کو کچلا اور ان اُردُمانیوں یا مجوسیوں (Norsemen) کو جو ساحل اشبیلیہ پر اتر آئے تھے واپس سمندر میں دھکیل دیا۔ اس عظیم الشّان فرمانروا نے اپنے پردادا عبدالرحمٰن الاوّل کی ''شامی روایات'' ترک کر کے سپین میں اپنی حکومت کا ڈھانچہ عباسیوں کے انداز پر ترتیب دیا۔

اس کے کام کو اس کے بیٹے محمد الاوّل نے بھی جاری رکھا، تاہم اس کے عہد کے آخری دنوں میں عبدالرحمٰن بن مروان ابن الجِلّقی [رکّ بآن] کی بغاوت نے پھر سر اٹھایا اور پورے جنوبی اندالوسیہ میں عمر ابن حَفصُون [رکّ بآن] کی سرکردگی

میں مخالفت کی آگ بھڑک اٹھی۔ یہ بغاوت بعد میں آنے والے امرا کے عہد میں بھی جاری رہی؛ علاوہ ازیں امیر عبداللہ کے عہد میں اَلْبُیرہ اور اشبیلیہ کے علاقوں میں عربوں اور مولّدون کے درمیان خوف ناک جنگ شروع ہوگئی۔

مآخذ: (۱) Lévi-Provençal: *Hist. Esp. Mus.*، ۱:۹۱-۳۹۶، مع تفصیل مآخذ؛ (۲) Dozy: *Hist. Mus. Esp.*، طبع ثانی، جلد ۲، لیکن اب یہ کتاب فرسودہ ہوچکی ہے۔

(۴) خلافت اور عامری آمریت: عبدالرحمٰن الثّالث النّاصر [لدین اللہ] کے طویل اور کام یاب عہد، خلافتِ قرطبہ کے احیا اور اس کی داخلی اور خارجی حکمت عملی کے متعلّق دیکھیے مادّہ عبدالرحمٰن الثّالث اور Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۲:۱-۱۶۴۔

عبدالرحمٰن الناصر کا پنجاہ سالہ عہد جزیرہ نماے سپین میں نہ صرف مروانی تسلّط کے منتہاے عروج کا دَور ہے بلکہ اندلس کی پوری اسلامی تاریخ کا سب سے شان دار زمانہ ہے۔ ۲۲ رمضان ۳۵۰ھ/ ۴ نومبر ۹۶۱ء کو عبدالرحمٰن کی وفات پر اس کا بیٹا الحکم الثانی تخت نشین ہوا، جو اس وقت تقریباً پچاس سال کا ہو چکا تھا اور جس نے اپنی وفات، ۳ صفر ۳۶۶ھ/یکم اکتوبر ۹۷۶ء، تک حکومت کی۔ الحکم الثانی کا عہد بھی بڑی کام یابی اور خوش حالی کا عہد تھا۔ شمالی جرمنی (Sanony) کی شاعرہ ہروس وِتھا (Hroswithea) کے الفاظ میں قرطبہ اس وقت ''عروسِ عالَم کا زیور'' تھا، اور الحکم الثّانی جیسے بادشاہ کی سرپرستی میں، جو خود عالم اور کتابوں کا عاشق تھا، یہ شہر پوری اسلامی دنیا میں لسانیات، ادبیات اور فقہی ثقافت کا سب سے بڑا مرکز بن گیا تھا؛ مسیحی سپین کے لوگ اسے اپنے معاملات میں ثالث بناتے تھے اور معلوم ہوتا تھا کہ مسیحیوں کی طرف سے ملک کو دوبارہ مسخّر کر لینے کا سلسلہ قطعی طور پر رک گیا ہے۔

الحکم الثّانی نے اپنی وفات کے وقت جانشینی کے لیے اپنے بیٹے ہشام الثّانی کو چھوڑا، جو کم عمر ہونے کے باعث حکومت کرنے کے قابل نہ تھا۔ ہشام الثّانی ۳۵۴ھ/۹۶۵ء میں ایک گیسکنی (Gascon) اُمِّ وَلد صُبح کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔ قصر شاہی کی سازشوں کے ختم ہوتے ہی محمد بن عامر جیسے حوصلہ مند اور مستعد شخص کے لیے راستہ ہموار ہوگیا، جس نے جلد ہی زمامِ اقتدار سنبھال لی اور آمرانہ انداز میں تقدیرِ خلافت کی رہبری اختیار کر لی۔ یہ شخص شاہی محل کا میر سامان (حاجب) تھا، جو آئندہ چل کر المنصور [رک بآن] کہلایا۔ اس جگہ ہم ابن ابی عامر کے شان دار کردار کے وہ مختلف پہلو بیان نہیں کر سکتے جن کی بدولت وہ بڑی سرعت کے ساتھ بامِ عروج تک پہنچ گیا تھا، لیکن اتنا کہنا کافی ہے کہ وہ انتہائی مدبّر سیاست دان ہونے کے علاوہ ایک لائق سپہ سالار اور ماہرِ فنِ حرب کی حیثیت سے بھی بڑا کام یاب ثابت ہوا۔ اس نے شمال کی مسیحی سلطنتوں کے خلاف پے در پے حملے کیے اور انھیں دندان شکن شکستیں دیں، حتّٰی کہ ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء میں جلیقیہ کے خلاف اپنی مہم کے دوران میں اس نے شنت یاقب (Compostela=Santiago) کے مشہور سینٹ جیمز کے کلیسا پر قبضہ کر کے اسے تباہ و برباد کر دیا۔ المنصور شمالی قشتالیہ پر اپنی آخری یلغار سے واپس آتے ہوے ۲۷ رمضان ۳۹۲ھ/ ۹ اگست ۱۰۰۲ء کو بمقام مدینۃ السّالم فوت ہوا۔ اس کے انتقال کے وقت پورا مسلم سپین سالم و متحد تھا، بلکہ عبدالرحمٰن الثّالث اور الحاکم الثانی کی پیروی کرتے ہوے اس قابل ہو چکا تھا کہ پورے مغربی بربرستان کو سیاسی اعتبار سے اندلس کے حلقۂ اثر میں لے سکے۔

منصور کے بہت سے کارہاے نمایاں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس نے زندگی بھر خلافت کے ظاہری شکوہ کو قائم رکھا اور اپنے برائے نام آقا ہشام الثانی کے حقوق و اختیار میں کوئی فرق نہ آنے دیا۔ ہشام الثّانی کے محل کے میر سامان یعنی حاجب کا عہدہ المنصور کے چہیتے بیٹے عبدالمالک کو تفویض کر دیا، جو المظفر کے اعزازی لقب سے باپ کا جانشین بنا اور اپنی وفات (۳۹۹ھ/ ۱۰۰۸ء) تک اس عہدے پر فائز رہا (اس کے ہفت سالہ دور کی تاریخ کے لیے قب عبدالملک بن ابی عامر)۔ ابن ابی عامر کی جگہ اس کے بھائی عبدالرحمٰن نے لی تو ہسپانوی خلافت میں ابتری اور انتشار کے دور کا آغاز ہوا، جو بالآخر اس کی بربادی کا موجب بنا۔

مآخذ: Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۲:۱-۲۹۰۔

(۵) خلافتِ مروانیہ کا زوال اور سلطنت اندلس کی تقسیم: المنصور کی فوجی حکمت عملی کا نتیجہ یہ ہوا کہ شمالی افریقہ کے بربری الاصل تنخواہ دار سپاہیوں کی ایک بہت بڑی تعداد اسلامی سپین میں جمع ہوگئی اور یہ لوگ اس کے اور اس کے جانشین کی وفات کے بعد نہ صرف خود اندلسیوں بلکہ صقالبہ کے زبردست گروہ کے خلاف بھی شورش کا مرکز بن گئے۔ اس فتیلے کو آگ عبدالرحمٰن سنچول (Sanchuelo) کی اس مجنونانہ خواہش نے لگائی کہ خلیفہ ہشام الثّانی اسے اپنے بعد ولی عہد نام زد کر دے (ربیع الاوّل ۳۹۹ھ/نومبر ۱۰۰۸ء)۔ قرطبہ میں اس نام زدگی کو بری نظر سے دیکھا گیا اور اس عامری حاجب کو مروانی مدعی خلافت محمد بن ہشام بن عبدالجبّار کے حامیوں نے سازش کر کے قرطبہ کے قریب ۳ رجب ۳۹۹ھ/ ۳ مارچ ۱۰۰۹ء کو قتل کر دیا [رک بہ عبدالرحمٰن بن ابی عامر]۔

اس وقت سے سلطنت قرطبہ پر ایسے دور آتے رہے جن میں وہ بالآخر برباد ہوگئی؛ خلافت کے مدعیوں اور ان کے رقیبوں نے، جن میں سے بعض کو بربروں اور بعض کو ان کے دشمنوں کی امداد حاصل ہوتی رہتی تھی خلافت کی تباہی کی آخری گھڑی کو قریب تر کر دیا۔

قرطبہ کے آخری خلفا کی فہرست:-

(۱) ہشام الثّانی بن الحکم الثّانی المؤیّد باللہ (۳۶۶ھ/ ۹۷۶ء-۳۹۹ھ/ ۱۰۰۹ء؛ [بارِ دیگر:] ۴۰۰ھ/ ۱۰۱۰ء-۴۰۳ھ/ ۱۰۱۳ء)۔

(۲) محمد الثّانی بن ہشام بن عبدالجبّار، المہدی (۳۹۹ھ/ ۱۰۰۹ء)؛ [بارِ دیگر: ۴۰۰ھ/ ۱۰۱۰ء]۔

(۳) سلیمان بن الحکم بن سلیمان بن عبدالرحمٰن الثالث [المُستَعِین باللہ] (۴۰۰ھ/ ۱۰۰۹ء؛ [بار دیگر:] ۴۰۳ھ/ ۱۰۱۳ء [-۴۰۷ھ/ ۱۰۱۶ء])۔

(۴) عبدالرحمٰن الرابع بن محمد بن عبدالملک بن عبدالرحمٰن الثالث، المرتضی

[باللہ] (۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء).

(۵) عبدالرحمٰن الخامس بن ہشام بن عبدالجبّار، المستظہر [باللہ] (۴۱۴ھ/۱۰۲۳-۱۰۲۴ء).

(۶) محمد الثالث بن عبدالرحمٰن بن عُبَید اللہ بن عبدالرحمٰن الثالث، المُستَکفی [باللہ] (۴۱۴ھ/۱۰۲۴-۴۱۶ھ/۱۰۲۵ء).

(۷) ہشام الثالث بن محمد بن عبدالملک بن عبدالرحمٰن الثالث المُعتز [باللہ] (۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء-۴۲۲ھ/۱۰۳۱ء).

حَمُّودی خلفا:-

(۱) علی بن حَمُّود [الناصر ادریسی] (۴۰۷ھ/۱۰۱۶ء-۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء).

(۲) القاسم بن حَمُّود [المامون] (۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء-۴۱۳ھ/۱۰۲۳ء).

اہلِ اندلس، صقالبہ اور بربری جماعتوں نے خلافت قرطبہ کے بالکل ختم ہوجانے کا بھی انتظار نہ کیا، بلکہ اس سے پہلے ہی اندلس کو چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بانٹ لیا، جن میں سے کئی ایک کی زندگی محض چند روزہ ثابت ہوئی اور ان میں سے محض اشبیلیہ کے بنوعبّاد، بَطَلْیَوس کے بنوافطس، غرناطہ کے بنوزیرِی، طُلَیطلہ کے ذوالنُّونیہ اور سرقسطہ کے ہُودیہ ہی بڑے بڑے سیاسی گروہ بنانے میں کامیاب ہوسکے.

مآخذ: Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۲:۲۹۱-۳۴۱ (نیز وہ مآخذ جن کا ذکر ص ۲۹۱ حاشیے میں ہے)؛ نیز دیکھیے مادّہ حَمُّودی۔ فصل ۳-۵ کے لیے دیکھیے مادّہ بنوامیّہ.

(۶) ملوکِ طوائف، جنگ زلّاقہ تک: گیارھویں صدی عیسوی میں سپین کی تاریخ کا سب سے اہم پہلو وہ جدوجہد ہے جو مسیحیوں نے اسے دوبارہ فتح کرنے کے لیے کی۔ اس جدوجہد کو ان مستعد اور باہمّت مسیحی بادشاہوں سے تقویّت ملی جن کے دل میں بیش از بیش یہ جذبہ بیدار ہوگیا تھا کہ اسلام کے علی الرّغم اتحادِ قومی کو دوبارہ قائم کیا جائے۔ ان سلطنتوں کی اندرونی تاریخ، جو خلافتِ اندلس کے انتشار سے پیدا ہوئی، بہت خشک اور غیر دل چسپ ہے۔ مؤرّخین نے اسے جس طرح پیش کیا ہے وہ ایک مسلسل خلفشار کی تصویر ہے۔ متصادم مفادات، باہمی رقابتیں اور دائمی مناقشات، جن کے بیچ میں کسی ایسے سلسلے کا سراغ ملنا ممکن نہیں جو ہمیشہ ہماری رہ نمائی کرسکے؛ اندلسی بربروں سے لڑ پڑے، صقالبہ نے بربروں اور اندلسیوں دونوں کے خلاف محاذ قائم کرلیا اور جلد ہی ظاہر ہوگیا کہ اب خلافت کے احیا کی کوئی امید باقی نہیں رہی۔ چھوٹی چھوٹی حکومتوں میں سے ہر ایک کی روز افزوں کمزوری سے مسیحی بادشاہوں کی حرص و آز تیز سے تیز تر ہوتی گئی۔ یہ (مسیحی) بادشاہ ان سے بھاری خراج وصول کرنے لگے؛ چنانچہ یہ روش خاص طور پر شاہ الفانسو (Alfonso) السّادس نے اختیار کی، جس نے اپنی دانش مندانہ حکمت عملی سے کشت وخون کے بغیر طُلَیطلہ پر قبضہ کرلیا (۱۰۸۵ء) اور ملوک الطوائف کے باہمی جھگڑوں میں ثالث کی حیثیت حاصل کرلی.

اب خطرہ اس قدر بڑھ چکا تھا کہ ملوک الطوائف خواہ مخواہ المرابطون سے امداد طلب کرنے پر مجبور ہوگئے۔ واقعات کا رُخ اس وقت بدلا جب امیر یوسف بن تاشُفین کے زیرِ سرکردگی شمالی افریقہ کی فوجوں نے دخل اندازی کی۔ یوسف نے ۲۲ رجب ۴۷۹ھ/۲ نومبر ۱۰۸۶ء کو زلّاقہ [رک بآں] (Sagrajas) کے مقام پر الفانسو السّادس کی فوجوں کو شکست فاش دی۔ اس فتح کو آگے نہ بڑھایا گیا۔ یوسف بن تاشُفین بالآخر اندلسی بادشاہوں کی باہمی نااتفاقیوں اور مسیحی بادشاہ سے ان کی مفاہمتوں سے تنگ آگیا اور اس نے یکے بعد دیگرے ان بادشاہوں کو معزول کر کے اندلس کا بڑا حِصّہ اپنی قلم رو میں شامل کرلیا۔ اس وقت سے مسلم سپین کی حیثیت محض المغرب کے ایک حلقہ بگوش کی سی رہ گئی.

مآخذ: (۱) دیکھیے A. Prieto y Vives کی دی ہوئی فہرستیں جو بالعموم درست ہیں: *Loss Reyes de Taifas: estudio historico-numismatico de loss Musulmanes españoles en el siglo V de la hégira (Xl de J. C.)*، میڈرڈ ۱۹۲۶ء؛ (۲) ڈوزی (Dozy): *Hist. Mus. Esp.*، طبع ثانی، ج ۳؛ (۳) A. Gonzales Palencia: *Hist. de la Esp.mus.*، ص ۵۴-۶۹؛ نیز دیکھیے مقالات عبّادیہ، اَفْطَسیہ، ذوالنُّونیہ، ہودیہ، زیری، بنو؛ ملوک طوائف کی فہرست کے لیے دیکھیے فصل ملوک الطوائف.

(۷) الاندلس، المرابطون کے زیرِ حکومت: بلنسیہ کی دوبارہ فتح (۴۹۵ھ/۱۱۰۲ء) سے، جس پر ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء میں قنبیتور (*Cid Campeador Rodrigo Diaz*) کا قبضہ ہوچکا تھا اور مُستَعِین کی وفات (۵۰۳ھ/۱۱۱۰ء) پر ہُودی دارالسلطنت سرقسطہ کے ہتھیار ڈال دینے سے مسلم سپین پر المرابطون کے قبضے کی تکمیل ہوگئی۔ اس کے بعد الاندلس میں کئی سال تک ترقّی و آسائش کا دور دورہ رہا اور اس عرصے میں گو المرابطون طلیطلہ کو فتح نہ کرسکے تاہم ان کی فوجوں نے متعدّد مسلّمہ کام یابیاں حاصل کیں (۵۰۲ھ/۱۱۰۸ء میں اقلیش (اقلیج کی فتح)۔ ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء میں خود سرقسطہ الفانسو جنگجو (Alfonso the Warrior) کے قبضے میں چلا گیا۔ اندلس پر مسیحیوں کا دباؤ بڑھ گیا اور انھیں زیادہ کام یابی اس لیے بھی ہوئی کہ یوسف بن تاشُفین کا بیٹا اور جانشین علی، جسے خود مراکش میں الموحدون کی طرف سے خطرہ پیدا ہوگیا تھا، اس قابل نہ رہا کہ ان باغیانہ مظاہروں کا جم کر مقابلہ کرسکے جنھوں نے ہر طرف سے اسے گھیر رکھا تھا۔ گویا پھر ایک بار وہ وقت آگیا تھا کہ اندلس پر دوسروں کا قبضہ ہوجائے [رک بہ مادّہ المرابطون].

مآخذ: (۱) R. Menendez Pidal: *La España del cid*، میڈرڈ ۱۹۴۷ء؛ (۲) F. Codera: *Decadencia y desaparición de los Almoravides en España*، سرقسطہ ۱۸۹۹ء.

(۸) الاندلس، الموحدون کے زیرِ حکومت، اور مسیحیوں کی ''فتح ثانی'' کے ارتقائی مدارج: بارھویں صدی کے وسط میں، تیس سال کی مدّت کے بعد، جس کے دوران میں بعض ایسی تحریکیں رونما ہوئیں جنھوں نے طوائف الملوکی کو ایک نئے سانچے میں ڈھال دیا، آخر اندلس مراکش کے بنومؤمن کے زیرِ نگیں آگیا۔ الموحّدون نے جزیرہ نمائے سپین کے ان حصّوں پر جو اس وقت تک مسلمانوں کے قبضے میں تھے تقریباً ایک سو سال تسلّط قائم رکھا، اگرچہ اس تسلّط کی حیثیت اضطراری سی تھی۔

مسیحیوں کی ''فتح ثانی'' کے سلسلے میں ہر سال نئے نئے علاقے ان کے ہاتھ سے نکلتے رہے، چنانچہ قیطلونیہ میں Remòn Berenguer چہارم نے یکے بعد دیگرے طرطوشہ اور لاردہ پر قبضہ کرلیا۔ لیکن مسیحیوں کی فتح ثانی کا اصل معمار شاہِ قشتالیہ الفانسو ہشتم (۱۱۵۸-۱۲۱۴ء) تھا، جو شِلْب، یبورہ (یابرہ، Evora) اور کونکہ (قونکہ Cuenca) پر قابض ہوگیا۔ الموحّد خلیفہ ابو یوسف یعقوب نے ۸ شعبان ۵۹۱ھ/۱۸ جولائی ۱۱۹۵ء کو الاَرَک (Alarces = ارکہ فحص الجدید) میں جو فتح حاصل کی اس کے اثرات دیر پا ثابت نہ ہوے، چنانچہ اسے پندرہ برس بھی نہ ہوے تھے کہ مسیحی اتحادیوں نے، جن میں قشتالیہ، لیون (Leon = لیونش)، نبرہ اور ارغون کی فوجیں شامل تھیں، ۱۵ صفر ۶۰۹ھ/۱۷ جولائی ۱۲۱۲ء کو العِقاب (Las Navas de Tolosa) پر مسلمانوں کو شکست دی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابّدہ (Ubeda) اور بیاسہ (Baeza) ان کے ہاتھ سے نکل گئے اور ربع صدی گزرنے سے پہلے ہی قرطبہ فتح ہوگیا۔ اس کے بعد ارغون کے یاکس (Jacques) اوّل (۶۳۶ھ/۱۲۳۹ء) نے بلنسیہ اور فرڈیننڈ (Ferdinand) ثالث (۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء) نے اشبیلیہ پر قبضہ کرلیا۔

مآخذ: رک بہ مقالات الاَرَک، العِقاب، اشبیلیہ، بلنسیہ، قُرطبہ، بنومؤمن۔

(۹) غرناطہ کی سلطنتِ نَصْریہ، اور مسیحیوں کی ''فتح ثانی'' کی تکمیل: مسلسل قطع و برید کے باوجود آئندہ اڑھائی سو سال تک ''سلطنتِ غرناطہ'' جزیرہ نماے آئبیریا میں تنہا ایسی مملکت رہی جو مسلمانوں کے زیر حکومت تھی۔ یہ مملکت جبل الطارق سے المریہ تک بحیرۂ روم سے گھری ہوئی تھی اور اندرون ملک میں اس کی حدیں جبال رندہ (Serrania de Rondo) اور جبال اَلْبُیرہ (Sierra d' Elvira) کے سلسلوں سے آگے نہ جاتی تھیں۔ نَصْری خاندان (یا بنوالاحمر) کے جدّامجد اور بانی محمد اوّل الغالب باللہ نے ۶۳۵ھ/۱۲۳۷-۱۲۳۸ء میں غرناطہ پر قبضہ کیا تھا اور الحمراء کے قلعے کو شاہی محل کی شکل دی تھی۔ اس نے قشتالیہ کے بادشاہ فرڈیننڈ اوّل، پھر اس کے جانشین الفانسو ہم کا باج گزار ہونا بھی منظور کرلیا تھا۔ اس کے بعد سے غرناطہ کے بادشاہوں کی روش یہ رہی کہ وہ ان معاہدوں میں جو اُن کے اور مسیحیوں یا مراکش کے بنومرین کے مابین طے ہوتے رہے ایک طرح کا پُرخطر توازن قائم رکھیں۔ یہ مرینی اندلس پر فوجی یورشیں کرتے رہتے تھے اور انھوں نے چند مقامات، مثلاً طریفہ پر قبضہ بھی کرلیا تھا، لیکن بتدریج مراکش کا تعاون موہوم ثابت ہونے لگا اور سلطان ابوالحسن کو نہرِ بکّہ (Rio Salado) پر شکست ہوئی (۷۴۱ھ/۱۳۴۰ء)۔ بایں ہمہ اپنی یادگار عمارتوں اور علمی اجتماعات کی وجہ سے، جن میں لِسان الدین الخطیب جیسے لوگ نمایاں تھے، غرناطہ نے دارالخلافہ کی حیثیت سے اپنا وقار قائم رکھا۔ آئندہ صدی میں ارغون کے فرڈیننڈ اور قشتالیہ کی اِزابیلا (Isabella) جیسے عیسائی فرمانرواؤں کے ظہور سے عیسائیوں کے جارحانہ اقدامات منظّم ہوکر زیادہ وسیع پیمانے پر شروع ہوگئے۔ ۱۴۸۶ء میں لوشہ (Loja) پر عیسائیوں کا قبضہ ہوگیا۔ اس سے اگلے برس مریہ بلش (Vélez Malaga)، مالقہ اور المریہ، پھر ۱۴۸۹ء میں بسطہ (Baza) بھی ان کے قبضے میں آگئے۔ بالآخر ۲ ربیع الاوّل ۸۹۷ھ/۳ جنوری ۱۴۹۲ء کو غرناطہ نے کیتھولک بادشاہوں کے سامنے ہتھیار ڈال دیے۔

مآخذ: رک بہ مادّۂ بنونصر، نیز ہسپانیہ میں مسیحیوں کی ''فتح ثانی'' کے بعد اندلسی مسلمانوں کے انجام کے لیے مادّۂ مورسکو (Moriscos)۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

ضمیمہ: ''الاندلس'' شمالی افریقہ میں:

شمالی افریقہ کے ذکر میں الاندلس کا لفظ ایک نسلیاتی اصطلاح کے طور پر بخوبی معروف ہے اور اس سے مراد اسلامی آبادی کا وہ حِصّہ ہے جو ہسپانوی الاصل ہے۔ عام طور پر دیکھا جائے تو اندلسی عنصر پندرھویں صدی کے اواخر سے نمایاں ہونا شروع ہوتا ہے، لیکن یہاں ہمارا مقصد تاریخ کے ایک طویل رجحان کا نقطۂ عروج واضح کردینے کے سوا کچھ نہیں۔

ہسپانوی۔ اسلامی تاریخ میں المغرب کی طرف ہجرت بسا اوقات اندلس کے باشندوں کے لیے داخلی بحران سے بچ نکلنے کا ایک ذریعہ رہی۔ [علاوہ ازیں] ہسپانوی مسلمانوں کو مغربی اور وسطی المغرب کے ساحلی علاقے تک لانے میں اندلس کے تجارتی و خارجی مفاد کا بھی خاصا حصّہ تھا۔

بارھویں صدی کے تقریباً وسط سے، جب مغربی اندالوسیہ میں مسلمانوں کے مصائب نے مہاجرین کی بڑی تعداد کو قصر الکُتامہ (القصر الکبیر) کی طرف منتقل ہونے پر مجبور کردیا، سپین میں مسیحیوں کا دوبارہ غلبہ مسلمانوں کے مغربی افریقہ کی طرف ہجرت کا بہت بڑا (اگرچہ یقیناً تنہا نہیں) سبب بن گیا۔ مسلم سپین سے طویل زمانۂ انقراض میں ہجرت کا سلسلہ بے قاعدہ طور پر جاری رہا، یہاں تک کہ پندرھویں صدی عیسوی میں بعض ایسے بحرانی واقعات رونما ہوے جن کی بدولت غرناطہ کی تباہی یقینی نظر آنے لگی۔ اس وقت سے نقل مکانی کا آغاز ہوگیا، جس نے آگے چل کر ایک عام جلاوطنی کی شکل اختیار کرلی، جس کا اثر شمالی افریقہ پر بھی خاصا پڑا۔ سولھویں صدی کے آخر تک اندلس سے ترک وطن کر کے المغرب میں آنے والوں کی تعداد اتنی ہوچکی تھی کہ انھیں آبادی کی ایک اہم اقلیت کہا جاسکتا تھا۔

سترھویں صدی اپنے ساتھ نئے نئے واقعات لائی اور اس کے آغاز کے تھوڑے ہی عرصے بعد موروں (Moriscoes) [یعنی شمالی افریقہ کے عربوں] کے عام اخراج کے نتائج ظاہر ہونا شروع ہوگئے۔ یہ لوگ جن بندرگاہوں پر جا کر اترے تھے وہاں سے انھوں نے بڑی تعداد میں فاس (Fez) اور تلِمْسان (Tlemson) کا رخ کیا لیکن ان میں سے بہت سے مارے گئے یا لٹ گئے۔ بہت سے اپنے ان ہم وطنوں تک پہنچنے میں کام یاب ہوگئے جو الجزائر اور تونس میں موجود تھے اور جہاں عثمان دای کی تحریک ہجرت سے ہمدردی کی بنا پر مہاجرین بڑی تعداد میں پہنچ گئے تھے۔

[یہ لوگ کب سے اندلس چھوڑنے لگے اور مراکش، الجزائر یا تونس پہنچ کر انھوں نے کیا کیا؟ یہ ایک الگ مسئلہ ہے؛ لیکن محض ہجرت کا نام لے کر ان کارروائیوں پر پردہ نہیں ڈالا جاسکتا جن کا نشانہ اندلسی مسیحیوں نے ملک کی بازیابی کے دور میں

وہاں کے مسلمانوں کو بنایا۔ مذہبی تعصّب اور تنگ نظری نے مسلمانوں کے لیے ہر طرح کا جور و تشدد روا رکھا۔ حتمی عہد نامے توڑے گئے۔ کتب خانے نذرِ آتش ہوے۔ مسلمانوں کو جبرًا عیسائی بنایا گیا یا جلاوطن کر دیا گیا۔ پھر جو غریب الوطن شمالی افریقہ جاتے تھے ان کے جہازوں پر چھاپے مارے گئے۔ ہسپانیہ نے مدّت دراز تک شمالی افریقہ پر پے در پے حملے کیے اور بار بار شکستیں کھائیں۔ یہ سب تاریخی حقائق ہیں جنھیں جھٹلانا ممکن نہیں].

سترھویں صدی میں جو اندلسی تونس میں جا کر آباد ہوے ان کے حالات تیرھویں صدی کے ان پیش رو مہاجرین سے بالکل مختلف ہیں جو زیادہ تر بنو حَفْص کی سلطنت میں اپنے نمایاں سیاسی کارناموں کی بنا پر مشہور ہیں۔ یہ لوگ ایک سردارِ اعلٰی (شیخ الاندلس) کے ماتحت حد درجہ منظّم اور منفرد جماعت کی حیثیت سے رہتے سہتے تھے۔ بظاہر دیہات میں ان کی جماعتوں کو بعض قانونی حقوق حاصل تھے اور مقامی حکومت میں بھی انھیں خاص آزادی میسّر تھی۔ شاشِیہ (ململ، باریک سوتی کپڑے) کی نہایت کام یاب اور منظّم صنعت میں اجارہ داری کے باعث وہ ملک کے اقتصادی نظام کو ایسی شکل دینے میں کامیاب ہو گئے کہ "امین الشوّاشہ" قانونًا امینِ تجارت بن گیا اور وہ اس تجارتی عدالت کی صدارت کرنے لگا جس کے ماتحت تمام دوسری شرکتیں ہوتی تھیں اور جس کے ارکان بجز دو کے اندلسی شوّاشہ ہی سے منتخب ہوتے تھے۔ عثمان دای نے، جو بڑا روشن خیال تھا، زراعت کے میدان میں اندلسیوں کی حوصلہ افزائی کی، جن کی مہارت شمالی افریقہ کی زرخیز زمین کو زیرِ کاشت لانے میں کام آئی؛ چنانچہ انھوں نے اپنا آب یاری اور زراعت کے طریقوں کا علم بہت سلیقے سے درختوں کی کاشت اور تجارتی پیمانے پر باغ لگانے میں استعمال کیا۔ سولھویں اور سترھویں صدی میں خام ریشم کی تیاری، اور ریشمی اور زردوزی کپڑوں کی صنعت و تجارت ان جلاوطن آبادکاروں کی اہم خصوصیات تھیں، مثلًا الجزائر میں ریشم کی صنعت بڑی حد تک ان کے ہاتھ میں تھی اور شہر کی خوش حالی میں اس صنعت کا بڑا حِصّہ تھا۔ دوسری طرف یہ بھی ممکن ہے کہ المغرب کو ان کی بدولت جو کچھ حاصل ہوا اس میں سے بہت کچھ ضائع ہو گیا ہو، مثلًا مراکش میں بنوسعد نے زیادہ تر ان کی فوجی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھانا چاہا۔ زندگی کے بہت سے شعبوں میں ان کے آثار آج بھی نظر آتے ہیں اور مغربی افریقہ کے بہت سے باشندے اب بھی اندلسی نسل سے ہونے پر فخر کرتے ہیں، جو بہت سی صورتوں میں ان کے خاندانی ناموں سے بھی ظاہر ہے۔

مآخذ: اس موضوع سے متعلّق ابھی تک کوئی جامع کتاب شائع نہیں ہوئی۔ فہرستِ ذیل متعدّد کتابوں میں سے انتخاب کی گئی ہے۔ ابتدائی صدیوں کے لیے دیکھیے: (۱) البَکْری: *Descr. de l' Afrique sept.*، (طبع دیسلان)، ص ۵۵، ۶۱ - ۶۲، ۶۵، ۷۰ - ۷۱، ۱۰۴، ۱۱۲ وغیرہ؛ (۲) E. Lévi-Provençal: *Fondation de Fés*، پیرس ۱۹۳۹ء؛ (۳) وہی مصنّف: *Hist. Esp. mus.*، ۱: ۱۶۹ - ۱۷۰ وغیرہ؛ (۴) R. le Tourneau: *Fés*، دارالبیضا (Casablanca) ۱۹۴۹ء، ص ۳۵، ۴۷، ۱۳۶ ببعد؛ مراکش کے لیے قب: (۵) ابو حامد محمد العربی: مرآۃ المحاسن، چاپ سنگی، مطبوعۂ فاس، ص ۱۳۵ - ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۶ وغیرہ؛ (۶) *Chronique anonyme sa' dienna*، طبع Colin، ص ۳۸ - ۳۹، ۴۸، ۵۳ وغیرہ؛ (۷) الإِفْرانی: نزہۃ الحادی، طبع Houdes، ص ۶۲، ۱۱۶، ۲۳۷، ۲۶۴ - ۲۶۵، ۲۶۷، ۳۰۳؛ (۸) القادری: نَشْر المَثانی، مترجمۂ Grulle وغیرہ، ۱: ۲۱۹، ۲۲۲ - ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۲۹ - ۳۳۹ و ۲: ۳۹ وغیرہ؛ (۹) نُبْذَۃ العَصْر (طبع بُستانی اور قیروس Quiros)، Larache ۱۹۴۰ء، ص ۴۷ - ۴۸، ۵۶ - ۵۷ وغیرہ؛ (۱۰) الحسن بن محمد الوَزّان الزَیاتی Leo Africanus: *Descr. dell' Africa*، در Ramusio: *Navigationi*، وینس ۱۵۶۳ء، ص ۳۱، ۳۵، ۴۸ وغیرہ؛ (۱۱) المَقَّرِی: نفح الطِّیب، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ۴: ۱۴۸ - ۱۴۹ و ۶: ۲۷۹ - ۲۸۱؛ (۱۲) Marmol: *Descr. de Africa*، غرناطہ ۱۵۷۳ء، ۲: ۳۳، ۸۳ - ۸۵ وغیرہ؛ (۱۳) M. J. Müller: *Beitr. z. Gesch . der westle. Araber*، ۱: ۴۲ - ۴۴؛ (۱۴) العُمَری: مَسالِک الأبصار، مترجمۂ Gaudefroy Demombynes، ص ۱۴۷، ۱۵۴، ۲۱۴؛ (۱۵) ابو جُنْدار (Boujendar): تاریخ رِباط الفَتْح، رباط ۱۳۴۵ء، ص ۱۹۴ - ۱۹۷، ۲۰۲ ببعد وغیرہ؛ (۱۶) *Sources inédites de l' histoire du Maroc*، مواضع کثیرہ؛ (۱۷) Caillé: *La ville de Rabat*، پیرس ۱۹۴۹ء، ۱: ۲۱۳ ببعد و مواضع کثیرہ؛ (۱۸) Michaux-Bellaire: *El-Qçar el-Kabir*، در *AM*، ۱۹۰۵ء، ۲/۱۱: ۱۵۳، ۱۷۳ - ۱۷۴، ۱۷۷ - ۱۷۸، ۱۸۲ - ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۱ - ۱۹۲ وغیرہ؛ (۱۹) Terrasse: *Hist. du Maroc*، بمدد اشاریہ؛ الجزائر کے لیے قب: (۲۰) الغُبرِینی: عُنوان الدِّرایۃ (طبع محمد بن شنب)، ص ۱۷۱ و مواضع کثیرہ؛ (۲۱) المَرِینی: عُنوان الاَخْبار، ترجمہ Feraud، در *RAfr.*، ۱۸۶۸ء، ص ۲۵۱ - ۲۵۲، ۲۵۴ - ۲۵۵، ۳۳۷، ۳۴۲ - ۳۴۳ وغیرہ؛ (۲۲) Leo: کتابِ مذکور؛ (۲۳) Marmol: کتابِ مذکور؛ (۲۴) Haedo: *Topographia e historia de Argel*، مواضع کثیرہ؛ (۲۵) Salvago: *Africa overo Barbaria*، طبع Sacerdoti، Padova ۱۹۳۷ء، مواضع کثیرہ؛ (۲۶) Lea: *Moriscos of Spain*، لنڈن ۱۹۰۱ء، ص ۲۷۳ - ۲۷۴، ۳۲۹ - ۳۳۱، ۳۵۰، ۳۶۴ و مواضع کثیرہ؛ (۲۷) Trumelet: *Blida*، الجزائر ۱۸۸۷ء، ۱: ۲۵۷ ببعد و ۲: ۷۶۰، ۷۶۴ و مواضع کثیرہ؛ تونس کے لیے قب: (۲۸) ابن خلدون: مقدمۃ، مترجمۂ دیسلان (de Slane)، ۲: ۲۳، ۲۹۹، ۳۶۲؛ (۲۹) وہی مصنّف: *Berbères*، ۲: ۳۶۵، ۳۷۳، ۳۸۲، و مواضع کثیرہ؛ (۳۰) Brunschvig: *Berbèrie orientale sous les Hafṣides*، بمدد اشاریہ؛ سترھویں صدی اور اس کے بعد کے زمانے کے لیے قب: (۳۱) G. Marçais: *Testour et sa grande mosquée*، در *RT*، ۱۹۴۲ء، ص ۱۴۷ - ۱۶۹، نیز جو مآخذ وہاں درج ہیں؛ (۳۲) ابن الخوجہ: تاریخ معالم التّوحید، تونس ۱۹۳۹ء، ص ۸۲ - ۸۳، ۱۸۶ وغیرہ؛ (۳۳) Grandchamp: *La France en Tunisie*، تونس ۱۹۲۰ - ۱۹۳۰ء، ج ۲ - ۴، مواضع کثیرہ؛ (۳۴) Peiresc: *Lettres inéds. communiqueés, par M. Millin*، پیرس ۱۸۱۵ء، مواضع کثیرہ؛ (۳۵) وہی مصنّف: *Lettres publ. par Th. de Larroque*، ج ۷، پیرس ۱۸۹۸ء، مواضع کثیرہ: (۳۶) Ximenez: *Colonia Trinitaria de Tunez*، طبع Bauer، تتوان ۱۹۳۴ء، مواضع کثیرہ؛ (۳۷) Atger: *Corporations tunisiennes*، پیرس ۱۹۰۹ء، مواضع کثیرہ؛ (۳۸) Despois: *Tunisie :Sahel et Basse Steppe orientale*، پیرس ۱۹۵۵ء، بمدد اشاریہ۔

(J. D. LATHAM)

---

(۷) اسلام اندلس میں: نویں صدی عیسوی کے اوائل سے اندلس فقہ مالکی کا پیرو اور آمیزشوں سے پاک عقیدۂ صالحہ کا مرکز بن چکا تھا۔ اہلِ اندلس کی فقہی اور دینی سرگرمیاں محض فُروع سے متعلّق رسالوں کی تکمیل و توسیع اور طریقۂ تقلید سے مستقل وابستگی تک محدود رہیں۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری / نویں اور دسویں صدی عیسوی میں شافعی اور ظاہری عقائد کی خفیف سی جھلک نمایاں ہوئی۔ اندلس میں ظاہری عقائد کی نمائندگی قاضی مُنذر بن سعید البَلُّوطی (۳۵۵ھ/۹۶۶ء) نے کی، یہاں تک کہ مشہور عالم ابن حَزْم [رکّ بآن] کی ذات میں اسے ایک "علم بردار" مل گیا۔ اسی طرح کبھی کبھی معتزلی عقائد بھی ابھرتے ہوئے نظر آتے رہے، جو زاہدانہ رجحانات کے احیا کے ساتھ ساتھ پیدا ہوے، اور ان کا بڑا نمائندہ قُرطُبی فلسفی ابن مَسَرَّہ [رکّ بآن] (م ۳۱۹ھ/۹۳۱ء) تھا۔

الاندلس میں مالکی مذہب کے نمائندے، جن کے نام اور بعض اوقات تصانیف بھی ہم تک پہنچتی رہیں، بے شمار ہیں۔ ان میں سے تقریبًا ہر ایک کے سوانح ان مجموعوں میں موجود ہیں جو [سلسلۂ] Bibliotheca arabico-hispana میں طبع ہوے ہیں۔ خلافت کے زوال کے بعد فقہ نے پہلے سے بھی زیادہ مقبولیت حاصل کر لی تھی اور فقہا کے طبقے کو آبادی میں سب سے زیادہ رسوخ حاصل رہا، بالخصوص المرابطون کے عہد میں۔ عقیدے کے نقطۂ نظر سے اندلس الموحدون کی تبلیغ سے بہت کم متأثّر ہوا اور آخر تک وہاں مالکی عقائد کا غلبہ و اقتدار قائم رہا۔

مآخذ: عمومی جائزے کے لیے دیکھیے *Esp. mus.*: Lévi-Provençal، *Hist.*، ۳: ۴۵۳ - ۴۸۸۔

(E. LÉVI PROVENÇAL)

(۸) اندلسی ادب و ثقافت:

دیکھیے مقالۂ عرب۔

(۹) اندلسی فن:

جزیرہ نمائے آئی بیریا اپنے مخصوص جغرافیائی محلِّ وقوع کی وجہ سے کہ یہ بحیرۂ روم کے مغربی سرے کو گھیرے ہوے ہے اور اس لیے بھی کہ اس میں بحیرۂ روم کی سی خصوصیات بہت نمایاں ہیں ایک ایسا علاقہ ہے جس میں زمانۂ قدیم سے مشرقی اثرات قبول کرنے کی خاص صلاحیت اور استعداد رہی ہے۔ ایک مشترک مذہب اور یکساں زبان رکھنے کی بدولت، جو بقول سارٹن (Sarton) مختلف اقوام کے درمیان مستحکم ترین رشتہ ہے، مشرق و مغرب کے باہمی تعلّقات کو تقویت ملتی رہی۔ ان تعلقات کو فریضۂ حج سے مزید قوّت حاصل ہوئی۔

مشرقی فن کے رجحانات اور اس کے مختلف مظاہر آٹھ صدیوں تک مشرق سے جزیرہ نمائے آئی بیریا میں پہنچتے رہے، بلکہ ان میں سے بعض کو یہاں آکر مشرق کی نسبت زیادہ ترقّی نصیب ہوئی۔ چنانچہ ہسپانوی فن میں بوزنطیم (Byzantium) اور اس کے ثقافتی منطقوں، یعنی شام، عراق، ایران، مصر اور شمالی افریقہ کے فنون کا رنگ نظر آتا ہے۔ شام اور ہسپانیہ دونوں ملکوں میں ازمنۂ وسطٰی کا فن اس فن کے سانچے میں ڈھالا گیا جس کا تعلق رومی شہنشاہوں کے زمانے سے تھا؛ لہٰذا ان دونوں ملکوں کی فنّی تخلیقات میں جو مماثلت نظر آتی ہے وہ بعض صورتوں میں ایک مشترکہ سرچشمے کی نشان دہی کرتی ہے نہ کہ ان ملکوں میں کسی براہِ راست تعلّق کی؛ لیکن جہاں ایک طرف بحیرۂ روم کے مشرقی خطّے میں پہلی صدی مسیحی سے اواخر چھٹی صدی تک تہذیب و تمدّن کسی روک ٹوک کے بغیر ارتقائی منازل طے کرتا رہا وہاں دوسری طرف جزیرہ نمائے آئی بیریا اور بحیثیت مجموعی پورے مغرب کو بڑے نازک ادوار سے گزرنا پڑا، چنانچہ وہاں معیارِ تہذیب خاصا گرتا گیا اور قوطوں کے ماتحت سپین میں یک جہتی کے فقدان اور انحطاط کی کیفیت حملہ آوروں کے مقابلے میں کم زور مزاحمت ہی سے ظاہر ہے۔ ان کے زمانے سے اسلامی حکومت کے قیام تک جو عبوری دور گزرا اس کی زیادہ تفصیلات سے ہم آگاہ نہیں۔ اس تاریک دور اور اس کے بعد کے ابتدائی اسلامی ادوار کی فنّی تخلیقات مفقود ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس خلا کو محض قیاس آرائی ہی سے پُر کرنا پڑتا ہے۔

اندلس میں فن کا ارتقا ایک منفرد اور امتیازی کردار کے ساتھ عمل میں آیا۔ جس زمانے میں مشرق سے رابطہ قائم تھا، یعنی دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے درمیان، تو یہاں بعض ایسی خوش نما، جامع صفات اور انوکھی عمارتیں بنیں جن کی نظیر کسی اَور ملک میں نہیں پائی جاتی، مثلاً مسجد قُرطبہ، جو اپنی پیچیدہ اور ماہرانہ تعمیر نیز نقش و نگار کی نفاست کے اعتبار سے عدیم المثال ہے؛ مدینۃ الزَّہراء کے محلّات، جن کے فنّی حسن اور شکوہ کا کوئی جواب پیدا نہیں ہو سکا؛ سَرَقُسطہ کا قصر الجعفریہ، جو غیر معمولی جدّت طرازی اور فراوانیِ زیبائش و آرائش کا بہترین نمونہ ہے اور جسے دوبارہ تعمیر کرنے کا کام آج کل شروع ہو رہا ہے؛ [اشبیلیہ میں] جرالدا (Giralda) کا یادگار مینار، جو دنیا کے حسین ترین میناروں میں سے ہے اور آخر میں غرناطہ کا عظیم الشان قصر الحمراء، جو اپنی نزاکت اور نفاست کے باوجود حیرت انگیز طور پر محفوظ ہے۔ اس میں فنّ تعمیر نیز پانی اور سبزے کا قدرتی حسن ایسے انداز میں یک جا کر دیا گیا ہے کہ دنیا کا بہترین ولولہ انگیز منظر پیدا ہو گیا ہے۔

فنِ تعمیر:

اموی عہد: قدیم عمارتوں کے موجود نہ ہونے کے باعث اندلس میں اسلامی طرزِ تعمیر کا مطالعہ مجبورًا جامع قُرطبہ کے قدیم ترین حصّے سے شروع کرنا پڑے گا، جسے عبدالرحمٰن اوّل نے ۱۶۸ھ/ ۷۸۴ء - ۱۷۰ھ/ ۷۸۶ء کے درمیان، یعنی جزیرہ نمائے سپین پر حملے اور تسلّط کے پون صدی بعد تعمیر کرایا تھا۔ اس امیر کی وفات کے وقت عمارت کی محض نوک پلک کی درستی باقی رہ گئی تھی اور یہ اس کے بیٹے ہشام (۱۷۲ھ/ ۷۸۸ء - ۱۸۰ھ/ ۷۹۶ء) نے پوری کر دی۔

یہ اس قدیم عبادت گاہ کی عمارت کا شمالی و مغربی حصّہ ہے جو اب تک محفوظ ہے۔ مسجد مستطیل شکل کی ہے۔ دیواریں پتھر کی ہیں، جن میں قبلہ رخ شمالاً جنوبًا گیارہ دالان ہیں۔ وسطی دالان سب سے بڑا ہے۔ ان دالانوں کو سنگ مرمر کے ستون ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں۔ گل دستوں پر پتھر کے چوکور پائے اور ان کے

اوپر مستطیل شکل کے سنگین ستون (piers) ہیں، جن کے باہر کی طرف نکلے ہوے حِصّوں کو مورنیوں (corbels) سے سہارا دیا گیا ہے جو آر پار چلی گئی ہیں اور اوپر جا کر پھر ایک بالائی ستون (impost) پر ختم ہوتی ہیں۔ ستون محرابوں کے دو متوازی الافق سلسلوں سے مربوط ہیں؛ نیچے کی محرابوں پر، جن کی شکل نعل کی سی ہے، کوئی چیز ٹکی ہوئی نہیں؛ ان سے اوپر نیم دائرے کی شکل کی محرابوں کا دوسرا سلسلہ ہے، جنھیں ستون کی لگروں (imposts) سے اٹھایا گیا ہے اور انھیں کے سہارے [بیچ کی] دیواریں قائم ہیں۔ اس طرزِ تعمیر سے یہ بات ممکن ہوگئی کہ پتلے پتلے ستونوں پر ایک ایسی عظیم الشان عمارت کھڑی کر دی جائے جس کے اندرونی حصّے کو زیادہ سے زیادہ کام میں لایا جا سکے اور وہاں بیٹھ کر نمازی امام کو بخوبی دیکھ سکیں۔ چونکہ ان سہاروں کی چوڑائی ان کی اونچائی کے تناسب سے زیادہ ہوتی گئی ہے، اس لیے ان پر چھت کو سہارا مل گیا اور بارش کے پانی کے لیے پرنالے دیواروں کی موٹائی میں سما گئے۔

ایک دوسرے کے اوپر بنی ہوئی دہری محرابوں سے تعمیر کا طریقہ کسی اَور مسجد میں نہیں ملتا۔ اس سے مسجد قرطبہ کو ایک نرالا حسن اور ازمنۂ وسطیٰ کی تعمیرات میں منفرد مقام حاصل ہوگیا ہے۔ اس سے مماثل طرز کی دوسری مسجدوں میں وہ محرابیں جو دالانوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہیں لکڑی کے شہتیروں پر قائم ہیں، جن سے ان کی ہیئت عارضی عمارتوں کی سی ہوگئی ہے۔ آٹھویں صدی عیسوی کے نصف ثانی میں قرطبہ کے اندر ایسی جامع صفات عمارت کا موجود ہونا حیرت انگیز ہے، بالخصوص یہ دیکھتے ہوے کہ اس زمانے میں تعمیری قابلیت مفقود تھی، جس کا اظہار یوں ہوتا ہے کہ نئی عمارتوں میں پرانی عمارتوں سے اکھاڑے ہوے ستون استعمال کیے جاتے تھے۔

مصنوعی آبی گزرگاہوں، پتھر کے چوکوں (ashlars) کو دیوار میں لمبے رخ لگانا یا ان سے ایک دیوار کو دوسری سے ملانے کا کام لینا مشرق و مغرب کی رومی تعمیرات میں بھی موجود ہے، جو انھوں نے یونانی تعمیرات سے اخذ کیا تھا۔ مغربی قوطوں کی عمارتوں میں نعل آسا محرابوں کا استعمال زیادہ عام ہوگیا، جس کے نمونے رومی اور مشرقی اسلامی عمارتوں میں بھی ملتے ہیں، گو اتنی تعداد میں نہیں جتنی جزیرہ نماے سپین میں۔ محراب کی قوسوں (voussoirs) میں پتھر اور اینٹوں کا متبادل استعمال رومی طرزِ تعمیر میں بکثرت ملتا ہے اور وہیں سے یہ بوزنطی طرزِ تعمیر میں منتقل ہوا۔ عبدالرحمٰن اوّل کی مسجد کی جدّت عمارت کے نقشے اور عام ترتیب میں مضمر ہے، یعنی اس کے متعدّد اور متوازی دالانوں میں، جن میں مشرقی مسجدوں کی طرح وسطی دالان زیادہ بڑا ہے، اور شاید دیواروں کے پشتوں یا دمدموں اور غالباً ان دمدموں کے اوپر کے زینہ نما کنگروں میں بھی۔

عبدالرحمٰن الثانی (۲۰۶ھ/ ۸۲۲ء-۲۳۸ھ/ ۸۵۲ء) کے عہد میں قرطبہ کی آبادی بڑھ گئی تو مسجد کی توسیع کی ضرورت پیش آئی۔ محراب گرا کر اور سمت قبلہ کی دیوار میں درکھول کر دالانوں کو جنوب کی طرف بڑھا دیا گیا، اس نئے حصّے کی تعمیر میں بھی وہی طرز اختیار کی گئی جو پہلی عمارت میں استعمال ہوئی تھی، لیکن اس کی متعدّد کارنسوں میں سے، جو قدیم تر عمارتوں سے لی گئی تھیں، گیارہ ایسی تھیں جنھیں اس کام لے لیے بہت ہنرمندی سے تراش کر قدیم نمونوں کے مطابق بنایا گیا تھا۔ چار ستون محراب سے لیے گئے تھے، جنھیں بعد میں الحکم الثانی [والے حصّے] کی محراب میں منتقل کر دیا گیا تھا۔ یہ بعد کی بنائی ہوئی کارنس بھی نفیس ترین کارنسوں سے کم تر درجے کی نہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں چیدہ و منتخب کاری گر موجود تھے۔ مسجد کی توسیع کا یہ کام ۲۱۸ھ/ ۸۳۳ء میں شروع ہوا تھا اور نئی محراب کے سامنے پہلی نماز ۲۳۴ھ/ ۸۴۸ء میں ادا کی گئی، لیکن عبدالرحمٰن الثانی کی وفات کے وقت بھی یہ کام مکمّل نہیں ہوا تھا۔ اس کے بیٹے اور جانشین محمد الاوّل نے اسے ۲۴۱ھ/ ۸۵۵ء میں مکمّل کیا۔ یہ تاریخ باب استیفانوس (St. Stephen) پر کندہ ہے، جس کے تراشیدہ (bevelled) نقش و نگار بوزنطی طرز کے ہیں۔

عبدالرحمٰن الثالث (۳۰۰ھ/ ۹۱۲ء-۳۵۰ھ/ ۹۶۱ء) نے ۳۴۰ھ/ ۹۵۱ء میں شامی میناروں کے انداز میں ایک شان دار چوکور مینار تعمیر کر کے اس عظیم مسجد میں اپنے پُرعظمت اور طویل دورِ حکومت کی ایک یادگار چھوڑی۔

عبدالرحمٰن الثالث نے اعلانِ خلافت کے بعد (۳۲۶ھ/ ۹۳۶ء) میں قرطبہ سے تقریباً پانچ میل کے فاصلے پر جبال قرطبہ یا جبل الثلج (Sierra Navada) کے دامن میں مدینۃ الزَہراء کی تعمیر شروع کرائی۔ یہ کام ۳۶۵ھ/ ۹۷۶ء یعنی چالیس سال تک جاری رہا، اور اس عرصے میں اندلسی خلافت کی عظمت اور قوّت کمال کو پہنچ گئی، جس کا اندازہ مدینۃ الزَہراء کے شکستہ آثار کو دیکھنے سے، جو دربار شاہی اور حکومت کا مرکز تھا، اور الحکم الثانی کے ایما سے مسجدِ قرطبہ کی توسیع سے ہوتا ہے۔

مدینۃ الزَہراء کے جن حِصّوں کا اب تک انکشاف ہوا ہے وہ پتھر کی عمارتیں، سکونتی مکان، دفاتر اور بارگاہیں ہیں۔ یہ آخر الذکر اندرونی صحنوں کے سرے پر واقع ہیں، اور کئی متوازی دالانوں پر مشتمل ہیں، جو ستونوں پر قائم نعل نما محرابوں کے ذریعے ایک دوسرے سے الگ کیے گئے ہیں، یعنی باسلیقی (Basilica) طرز پر، جو مشرق میں عام تھی۔ اس شہر کی تزئین و آرائش کے لیے دونوں فرمانرواؤں نے، اس امنگ اور ولولے سے کہ شہر کی عمارتیں غیر معمولی عظمت و شان کی حامل ہوں، بحیرۂ روم کے دوسرے سرے سے کاری گر اور خام مواد مہیّا کرنے کا انتظام کیا تھا۔ عمارتوں کی بیرونی اور اندرونی چھتیں گر چکی ہیں۔ گیارھویں صدی کے اوائل میں مدینۃ الزَہراء کو متعدّد بار جلایا اور تاراج کیا گیا اور اس کے بعد زمانۂ حال تک وہ پتھروں کی ایک کان کا کام دیتا رہا۔ اس کے باوجود بہت سے کمروں کی دیواروں کی سطح کے سنگِ مرمر اور دیگر پتھروں کے ٹکڑے، انھیں سے بنے ہوے بہت سے ستون، کارنسیں اور پتھر اور سنگِ مرمر اور اینٹوں کے فرش اب بھی باقی ہیں۔ ان عمارتوں کی انتہائی مزیّن سطح بنانے کا کام ان ماہر کاری گروں کے سپرد کیا گیا تھا جن میں سے بعض بحیرۂ روم کے مشرقی حصّوں سے آئے تھے۔ انھیں سنگ مرمر اور دوسرے پتھروں پر کام کرنے کی مختلف تربیت ملی تھی اور ان کا طریقہ

کار بھی الگ الگ تھا، لیکن وہ سب ایسی دو بُعدی (two dimensional) منبّت کاری کے کام میں بطورِ خاص ماہر تھے جس میں بیل بوٹے ہوتے ہیں (بعض سادہ ہندسی (geometrical) نمونے بھی موجود ہیں)۔ ایک شان دار ایوان ۱۹۴۴ء میں دریافت ہوا تھا، جس کی آج کل مرمّت ہو رہی ہے۔ اس کے کھنڈروں میں اندرونی دیواروں کی مزیّن سطحوں کی منبّت کاری کے بہت سے نمونے دست یاب ہوئے ہیں۔ یہ ۳۴۲ھ/ ۹۵۳ء-۳۴۵ھ/ ۹۵۷ء میں نقش ونگار سے آراستہ کیا گیا تھا.

قرطبہ کی بڑی مسجد کی توسیع میں بھی انھیں کاری گروں نے کام کیا تھا جنھوں نے الزّہراء کے محل [اور کوشک] بنائے تھے۔ اس کام کا آغاز الحکم الثانی نے ۳۵۰ھ/ ۹۶۱ء میں شروع کیا تھا اور اس کا بڑا حِصّہ ۳۵۵ھ/ ۹۶۶ء میں مکمّل ہو گیا۔ [بعض مستشرقین کا دعوٰی ہے کہ] اس کی تزئین و آرائش میں پچی کاری کے ان ماہروں کا بھی ہاتھ تھا جنھیں بوزنطی شاہنشاہ کی وساطت سے بلوایا گیا تھا۔ مسجد کے توسیع شدہ حصّے میں متقاطع محرابوں کی قوسی چھتیں ہیں۔ ان میں بھی مشرقی اثرات نظر آتے ہیں، اگرچہ ابھی تک مشرق میں اس سے مماثل کوئی قدیم تر عمارت نہیں ملی۔ بعض طاقوں (bays) کی دیواروں کے ارتفاع میں اضافہ کیا گیا تاکہ مسقّف روشن دان بن سکیں۔ یہ طرز غالباً نویں صدی کی افریقیہ کی مساجد سے ماخوذ ہے، اگرچہ مؤخّر الذکر کی محرابی چھتیں بوزنطی نمونے کی ہیں۔ یہ محرابیں ایک دوسری کو از روے ترتیب (نہ کہ از روے وسعت) مساوی فاصلوں پر قطع کرتی ہیں جس سے کھلی جالیاں بن گئی ہیں۔ ان جالیوں پر نہایت ہنرمندی اور کاری گری سے قبّے قائم کیے گئے ہیں۔ بعض محرابیں نوک دار اور عبّاسی طرز کی ہیں۔ چند مقطوع محرابیں بھی ہیں۔ نوک دار اور متقاطع محرابوں کا امتزاج، جو ہسپانوی مسلم فنِ تعمیر کا ایک مقبول پہلو ہے، اسی زمانے سے شروع ہوا، لیکن انھیں محض آرائش کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ یہ اس طریقۂ کار کے تتبّع میں تھا جو تمام اسلامی ممالک کے فنِ تعمیر میں مشترک ہے، لیکن اسے اندلس میں منتہائے کمال کو پہنچا دیا گیا.

اس توسیع میں جو الحکم الثّانی کے زمانے میں ہوئی اور جو درحقیقت اصل مسجد سے متّصل ایک نئی مسجد ہے، دیواروں اور چھتوں کی پوشش ناقابلِ یقین نفاست کے نقش ونگار اور خوش نما شوخ رنگوں کی آمیزش سے کی گئی ہے۔ ان میں چمکیلی کاشی کے ٹکڑے شامل ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ طوارِیق (arabesques، ataurique)، جن میں سے زیادہ تر اشیدہ پتھر کے ہیں۔ ان کی زمین سرخ رنگ کی ہے۔ ان پر کندہ عبارتوں میں دوسری اقسام کے نیلے رنگ اور ستونوں اور ان کے پایوں میں دھاری والا سنگ مرمر استعمال کیا گیا ہے.

الزہراء میں عبدالرحمٰن ثالث کے تعمیر کردہ ایوان کی طرح الحکم الثانی کی مسجد بھی ایک ایسے فن کا نمونہ ہے جسے وسائل سے پورا پورا فائدہ اٹھاتے ہوئے اوجِ کمال پر پہنچایا گیا۔ اس کی مثال کسی بھی ہم عصر مغربی ملک میں نہیں ملتی اور یہ خلافتِ قرطبہ کی عظمت وشان کا آئینہ دار ہے.

اس عظیم مسجد کی تیسری اور آخری توسیع ہشام ثانی کے مقتدر وزیر المنصور کے حکم سے کی گئی، اور یہ کام ۳۷۷ھ/ ۹۸۷ء-۳۸۰ھ/ ۹۹۰ء تک مکمّل ہوا۔ اس میں، جہاں تک ملحقہ (engaged) ستونوں اور محرابوں کا تعلّق ہے، انھیں ساخت کے اعتبار سے اصلی نمونوں کے عین مطابق تیار کر کے پوری عمارت کی وحدت برقرار رکھی گئی ہے؛ لیکن اس توسیع میں کوئی نیا پہلو نہیں اور آرائش واسلوبِ تعمیر بھی کم تر درجے کے ہیں۔ دروازوں کی تعمیر میں تزئین و آرائش کے ان بہت سے مختلف طریقوں کا اجتماع نظر آتا ہے جنھیں مدینۃ الزّہراء میں استعمال کیا گیا تھا، لیکن اس سے بھدا پن اور یکسانی پیدا ہو گئی ہے.

پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی میں ملوکِ طوائف کے دور میں جو کام ہوا اس کے آثار بہت کم باقی ہیں۔ عربی کتابوں اور باقی ماندہ آثار سے پتا چلتا ہے کہ مساجد میں اس قدیم طرز کی پیروی کی گئی تھی جس میں وہ دیوارِ قبلہ کے عمودًا نعل نما محرابوں پر قائم ستونوں کی مدد سے بنائے ہوئے دالانوں میں تقسیم ہو جاتی تھیں۔ ان ملوکِ طوائف نے مذہبی عمارتوں کی جگہ قصروں کی تعمیر کی طرف زیادہ توجّہ صرف کی۔ یہ حکمران طاقت اور دولت میں اپنے پیش رو، یعنی متّحدہ سپین کے فرمان رواؤں کا مقابلہ تو نہیں کر سکتے تھے تاہم انھوں نے کوشش ضرور کی تھی کہ کم سے کم ظاہراً طور پُر ان کے پُرتکلّف قصر کی نقل کریں۔ مدینۃ الزہراء کی ٹھوس پتھروں کی دیواروں کے بجائے انھوں نے مٹی اور اینٹوں کی دیواریں بنائیں۔ پتھر اور سنگ مرمر کی رُوکاروں کی جگہ، جنھیں طوارِیق سے آراستہ کیا جاتا تھا، گچ کی آرائش نے لے لی، اور سنگ مرمر کے ستونوں کے بجائے لکڑی کے ستون استعمال ہونے لگے، مثلاً مالقہ کے القَصْبَہ (Alcazaba) میں۔ نہایت کم مایہ قسم کی داخلی آرائش کی پردہ پوشی طرح طرح کے رنگوں کے استعمال کے ذریعے ناپائدار تکلّف وتزیین سے کی گئی ہے۔ شکوہ واستحکام کی کمی اور عمارتی عظمت کے فقدان کی تلافی نہ صرف پانچویں/ گیارھویں صدی کی بعض زیادہ خوش آئند خصوصیات سے کی گئی ہے بلکہ ایوانوں اور صحنوں میں بہترین پودے لگا کر بھی۔ یہ یقیناً مشرقی اثر کا نتیجہ ہے، جو شاید افریقیہ کے راستے یہاں پہنچا۔ تزئین و آرائش کا یہ فن جس کے ذریعے ان قصروں کی تعمیری کم مائگی کو چھپانے کی کوشش کی گئی، دورِ خلافت کے فن کا براہِ راست جانشین تھا؛ لیکن اس کا ارتقا ایسے تصنّع وتکلّف (baroque) کی جانب ہوا جو بنیادی طور پر ہسپانوی تھا۔ قرطبہ اور مدینۃ الزہراء کے تعمیری عناصر کو دوسرے آرائشی عناصر میں تبدیل کر دیا گیا جو پیچیدہ نمونوں اور مرصّع کاری کی فراوانی پر مشتمل تھے.

ملوکِ طوائف کے زمانے کے فن کا ایک مخصوص نمونہ وہ محل تھا جو المُقْتَدِر بن ہُوْد (۴۴۱ھ/ ۱۰۴۹ء-۴۷۴ھ/ ۱۰۸۱ء) نے سَرَقُسْطہ سے بالکل متّصل بنوایا تھا.

چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کا زمانہ، یعنی جب المُرابِطُون اور المُوَحِّدُون اندلس کے حکمران رہے، مغربی اسلامی فن کا نہ صرف سب سے بارآور دَور تھا، بلکہ مشرقی بحیرۂ روم سے درآمدہ اشکال کا امتزاج بھی سب سے زیادہ اسی

دَور میں ہوا.

المُرابِطُون، افریقہ کے بربر تھے، جن کی اپنی کوئی ثقافتی روایت نہ تھی۔ انھیں محض فنی رجحانات کا حاشیہ نشین ہی قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن تقریباً ایک صدی سے زائد مدّت تک (چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی اور ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے چند ابتدائی سال) پہلے المُرابِطُون اور پھر المُوَحِّدُون کے تحت مسلم سپین اور بربروں کے سیاسی اتّحاد کی وجہ سے اندلسی فن آبنائے جبل الطارق کی دوسری طرف ایسے علاقوں میں پہنچ گیا جن کی تہذیب بنیادی طور پر دیہی تھی اور جہاں بڑے بڑے شہر موجود نہیں تھے [قَبّ المُرابِطُون (فن سے متعلّقہ حصّہ)].

مرابطی مساجد کی ساخت سابقہ مساجد سے مختلف ہے، اور یہ غالباً عراقی اثر کا نتیجہ ہے۔ پتھر کے ستونوں کے بجائے، جو اب تک دالانوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتے تھے، انھوں نے اینٹوں کے ستون بنانا شروع کیے؛ اس سے عمارتوں کی مضبوطی بڑھ گئی اور مربوط کرنے والے چوبی شہتیروں (tie-rods) کی ضرورت بھی باقی نہ رہی؛ لیکن اس سے یہ نقصان بھی ہوا کہ جگہ زیادہ گھر جانے کے علاوہ نظر کے لیے بھی زیادہ روک پیدا ہو جاتی تھی۔ پتھر کے ایک ٹکڑے سے ساختہ ستونوں کی عبادت گاہ کے مقابلے میں اینٹوں کے ستونوں کی عبادت گاہ ہمیشہ بھدی اور غیر دل چسپ معلوم ہوتی ہے.

اندلس میں المُرابِطُون کی بنا کردہ کوئی بھی مسجد محفوظ نہیں رہی۔ تلمسان اور الجزائر کی بڑی مسجدیں، جو شروع میں زیبائش و آرائش سے معرّا تھیں، غالباً پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں تعمیر کی گئی تھیں، یعنی جب اندلسی اثر افریقی ساحل تک نہیں پہنچا تھا۔ یہ علی بن یوسف (۵۰۰ھ/ ۱۱۰۶ء-۵۳۷ھ/ ۱۱۴۳ء) کا عہد تھا، جس کے دوران میں تِلِمسان کی مسجد کو شان دار ہسپانوی آرائش سے بڑے پیمانے پر مزیّن کیا گیا۔ یہ تزئین محراب اور دیواروں کی سطح پر اس طاق کے جوڑ پر کی گئی ہے جو محراب کے آگے ہے۔ جیسا کہ رواں خط میں ایک کتبے سے، جو اسی کا ایک حِصّہ ہے، معلوم ہوتا ہے یہ آرائش ۵۳۰ھ/ ۱۱۳۶ء میں مکمّل ہوئی۔ تقریباً ۵۲۹ھ/ ۱۱۳۵ء میں علی بن یوسف نے فاس (Fez) کی جامع القَرَوِیّین کی توسیع کی۔ اس مسجد میں، بظاہر قرطبی اثرات کی بدولت، متقاطع محرابوں اور آویزوں (stalactites = ہسپانوی زبان میں mocárabes) سے بنی ہوئی قوسی چھتیں ہیں۔ یہ چھتیں جو ایران یا عراق سے ماخوذ ہیں، بعض طاقوں پر بنائی گئی ہیں۔ اس مسجد کی حیرت انگیز کاملیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ باہر سے درآمد عناصر کا یہ پہلا تجربہ نہیں تھا.

آرائشی اسلوب کی وہ عمارت جس میں المرابطی خصوصیات سب سے زیادہ نمایاں ہیں مراکش کا قبّۃ البرود ہے، جو غالباً ۵۱۴ھ/ ۱۱۲۰ء اور ۵۲۶ھ/ ۱۱۳۰ء کے درمیان تعمیر ہوا تھا۔ اس مختصر سی مستطیل عمارت کے وسطی حصّے پر خمیدہ اینٹوں کا ایک چھوٹا قبّہ ہے۔ اس کے اندر کی طرف آٹھ محرابیں ایک دوسری کو اسی طرح قطع کرتی ہیں جیسے کہ اس چھت میں جو مسجد قرطبہ میں محراب کے سامنے کے طاق کے جوڑ پر بنائی گئی ہے۔ مراکشی نمونے میں محرابیں مختلف شکلوں کی ہیں، جن میں نوکیں، قوسیں اور زاویہ ہائے قائمہ شامل ہیں، اور ان کے شروع ہونے کی جگہوں کے درمیان جو سطحات ہیں تقریباً تمام سطحات کی طرح چونے اور گچ سے بنے ہوئے باریک و نازک طوارق سے مزیّن ہیں۔ یہ سطحات بڑے بڑے دائروں (Scallops) کے گرداگرد ہیں۔ یہ ہسپانوی فن کا ایک ایسا نمونہ ہے جس میں غیر معمولی زیبائش اور جدّتِ تخیّل کا پتا چلتا ہے۔ اس میں جزئیات اور فراوانیِ آرائش پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ یہ رجحان اسلوبِ قدیم کی ضد تھا اور اندلسی فن کی تاریخ میں وقتاً فوقتاً نمودار ہوتا رہا.

اپنے پیشروؤں کی طرح المُوَحِّدُون کے ہاں بھی کوئی ثقافتی روایت موجود نہ تھی۔ ان کے اعمال و افعال پر زہد و اِتّقا کا غلبہ تھا، جس کی رُو سے ہر قسم کا تعیّش اور افراط ممنوع تھا۔ یہ بات ایک ایسی تحریک کے شایانِ شان بھی تھی جو آغازِ اسلام کی سادگی از سرِ نو قائم کرنا چاہتی تھی، لہٰذا فن کے ارتقا پر ان کا یہ اثر ہوا کہ [بے سود] آرائش و زیبائش پر سخت پابندیاں عائد کر دی گئیں اور اسے کم کر کے بنیادی لوازم کا پابند بنا دیا گیا، جس میں وسیع اور سادہ زمینوں پر معیّن اور واضح خطوط استعمال کیے جاتے تھے (قَبّ المُوَحِّدُون، فن سے متعلّقہ حِصّہ)۔ چونکہ المُوَحِّدُون کی بنائی ہوئی کوئی عبادت گاہ اب سپین میں موجود نہیں اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ ان خصوصیّات کا اثر سپین کی عمارتوں پر بھی ہوا تھا یا نہیں۔ اشبیلیہ کی بڑی مسجد کے آثار سے، جسے یعقوب المنصور (۵۷۲ھ/ ۱۱۷۶ء-۵۹۴ھ/ ۱۱۹۸ء) نے مکمّل کیا، ظاہر ہوتا ہے کہ سپین کی عمارتوں میں بمقابلہ ان عمارتوں کے جو المغرب میں محفوظ رہ گئی ہیں زیادہ تزئین و آرائش سے کام لیا جاتا تھا.

المُوحّدون بعض اَور پہلوؤں سے بھی ارتقائے فن پر اثر انداز ہوئے۔ خلافتِ قرطبہ کی گزشتہ عظمت کی یاد سے متأثّر ہو کر، جس کا اظہار اس کی تعمیرات سے ہوتا تھا، انھوں نے بہت بڑی بڑی متوازن اور عمدہ نقشوں کی مسجدیں، ٹھوس اونچے مینار اور عظیم الشّان شہری دروازے تعمیر کیے، گویا یہ ایسے ''ابواب فتح'' ہیں جو ان کے خاندان کے اعزاز میں بنائے گئے تھے.

المرابطون اور الموحّدون کے باقی قصروں میں دو قسم کے صحن (patios) ملتے ہیں، جنھوں نے آگے چل کر غرناطہ کے فن میں غیر معمولی عروجِ کمال حاصل کر لیا، یعنی ایک تو ایسا صحن جس میں ایک دوسرے کو قطع کرتے ہوئے دو راستے ہوتے ہیں، جن سے گھاس اور سبزے کے چار مربّع خطّے بن جاتے ہیں اور صحن کی دونوں طرفوں میں آگے کو نکلے ہوئے کوشک (جیسے El castillejo، مرسیہ کے بقیع (Vega) میں) اور دوسرا اس قسم کا جس کے ایک یا دو طرف پیش دالان ہوتے ہیں، جیسے پسو (yeso) (اشبیلیہ کے اَلْقَصْر (Alcazar) میں).

اندلس میں الموحّدون کی فوجی عمارتوں کی ترتیب بوزنطی عمارتوں سے ماخوذ تھی، جو اس وقت تک مغرب میں غیر معروف تھی، مثلاً خمیدہ دروازے (جیسے بَطَلْیُوس،

اشبیلیہ اور لبلہ کی دیواروں میں)، متعدّد پہلوؤں کے برج (قاصرش، بطلیوس اور اشبیلیہ میں) اور البرّانہ یعنی دیواروں سے باہر نکلے ہوئے برج (قاصرش، بطلیوس اور استجہ میں)، آویزوں (stalactites) کے ساتھ ہی کتبات میں رواں خط کا استعمال (غرناطہ میں مَوْرور (mauror) اور مرسیہ میں castillejo کی چونے کی آرائش میں) اور عمارتوں کی بیرونی آرائش کے لیے روغنی مٹی کے ٹکڑوں کا استعمال، جن کا سب سے پہلا نمونہ سپین میں اشبیلیہ کے برج الذہب (Torre del Oro) (۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰-۱۲۲۱ء) میں پایا جاتا ہے۔

المُوحّدون کی سلطنت کے زوال کے بعد اندلس میں مسلمانوں کا آخری حصار غرناطہ کی مختصر سی سلطنت تھا، جو ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کے نصف سے کچھ پہلے قائم ہوئی تھی۔ غرناطہ کا مشہورِ عالم قصر الحمراء اور اس آخری دور کی تمام دوسری عمارتوں میں سے کوئی بھی انیسویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی سے پہلے کی نہیں۔

نَصْری [قَبِ النَّصْر، بنو] یا غرناطہ کا فن جزیرہ نمائے سپین میں اسلام کا آخری درخشاں پہلو ہے۔ اس نے اپنی حیثیت کو خاندان الموحّدون کے رسمی فن کے حواشی پر قائم رکھا، جس میں مؤخّر الذکر کی میراث اور مشرق سے درآمدہ بعض عناصر نے رنگینی پیدا کر دی تھی، اگرچہ اس نے ان تغیّرات کو بھی فراموش نہیں کیا جو مرورِ زمانہ سے عمل میں آ چکے تھے۔ آرائشی اعتبار سے وہ گنجان، مسطّح اور نازک زیبائش کی قومی روایت کے احیا کی نمائندگی بھی کرتا تھا، جو قدرے انحراف کے ساتھ الموحّدون کے بعد ظہور میں آیا۔ معلوم نہیں کہ اندلس میں الموحّدون کا یہ انحرافِ فنّی کس حد تک عام ہوا۔

غرناطہ کے کاری گروں نے اس تمدّن کے آخری ایّام کو ان اعلیٰ ترین نمونوں سے مزیّن کر دیا جو میدانِ آرائش میں انسانی ذہانت اور مہارتِ فنّی پیدا کر سکتی ہے۔ ناقص اور ناپائدار مسالوں سے انھوں نے وسیع، مضبوط اور سادہ عمارتیں تعمیر کیں جو زیب و زینت سے عاری ہونے کے باوجود فنِ تعمیر کے خالص نمونے پیش کرتی ہیں، مثلاً کو ماریس (Comares) کا برج اور الحمراء کا باب العدل، یا ایسی پُرسکون و پروقار، متوازن اور اچھوتی عمارتیں، جیسے مدینۃ البیرۃ کا صحن، اور چابک دستی سے مرتّب کردہ اندرونی حصّے، مثلاً وہ جو غرناطہ کے شاہی محل میں دار الاُسُود (Lion's Court) سے دراجہ (Daraja) کے چبوترے تک متوازی خطوط (echelon) میں ترتیب دیے گئے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی انھوں نے ایسے قلعے بھی تعمیر کیے جو ہسپانوی۔ الموحدی قلعوں سے زیادہ اہم ہیں اور اب تک محفوظ ہیں۔ انھوں نے غرناطہ کو ایسی سرکاری عمارتوں، حویلیوں اور محلّوں سے مالا مال کیا جنھیں نہایت نفیس فن کاری سے مزیّن کیا گیا تھا۔ اوسط درجے کے مکانوں سے لے کر شاہی محلّوں تک، جو شہر کے گرداگرد بنے ہوتے تھے، ہر عمارت کے اپنے صحن، فوّارے، حوض اور چمکیلی کاشی کی روشیں تھیں، جن میں چونے کا آرائشی کام اور کاری گری سے جوڑی ہوئی لکڑی کی چھتیں تھیں۔

الحمراء کے شاہی محل میں جو اپنی انتہائی نزاکت کے باوجود اب تک معجزانہ طور پر محفوظ ہے، غرناطہ کا فن عظمت کی ایک خاص شان حاصل کر لیتا ہے۔ البَرْشاء اور الاسود کے صحن، جو آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی میں بنے تھے، بالترتیب المرابطی عہد کے ان دو اسلوبوں کی ترقّی یافتہ صورتیں ہیں جن میں سے ایک میں دونوں چھوٹے پہلوؤں میں ڈیوڑھیاں ہوتی ہیں اور دوسرے میں ایک دوسرے کو قطع کرتے ہوئے راستے۔ الحمراء میں آویزوں سے نہ صرف پیچیدہ قوسی چھتیں بنانے اور محراب کے بیرونی حِصّوں کو ڈھانکنے کا کام لیا گیا بلکہ محراب کے ''داسوں'' (imposts) نیز سرستون کی تزئین کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے۔ رنگین کاشی کی چمکتی ہوئی پچی کاری (اللُّکات alicatados) کی کرسیوں کے اوپر کمروں کی دیواروں پر چونے سے قالین نما چوکھٹے بنائے گئے ہیں، جن میں نباتی نمونے — پتے جو المرابطی اسلوب میں چھوٹی چھوٹی پتیوں میں منقسم ہیں اور بعض، جو الموحّدی طرزِ آرائش سے ماخوذ ہیں، بغیر پتیوں کے — پیچیدہ ہندسی اشکال اور کوفی اور رواں خط میں کتبات کے ساتھ شامل کر دیے گئے ہیں۔ الحمراء میں تزئین و آرائش کی انتہائی فراوانی ہے۔ لیکن چونکہ ابھرا ہوا کام کم ہے اور چوکھٹوں کے درمیان دیواروں پر سلیقے سے نقش و نگار مرتّب کیے گئے ہیں اس لیے کہیں بھی بے ترتیبی کا احساس نہیں ہوتا، بلکہ پورا منظر ہم آہنگ، لطیف اور خوش آئند نظر آتا ہے۔

جس زمانے میں یہ قصر تعمیر ہو رہے تھے اسی زمانے میں غرناطہ کو تعمیراتِ عامّہ کے ایک سلسلے سے مزیّن کیا جا رہا تھا، یعنی ایک فُندق [سرائے]، جو [ہسپانوی زبان میں] Alhondiga nueva کہلاتی تھی؛ ایک مدرسہ، جو ۷۵۰ھ/ ۱۳۴۹ء میں مکمّل ہوا؛ مارستان یا پاگل خانہ (۷۶۷ھ/ ۱۳۶۵ء- ۷۶۸ھ/ ۱۳۶۷ء)۔ یہ تینوں عمارتیں، جن میں سے صرف اوّل الذّکر محفوظ ہے، خارجی نقشوں کے مطابق بنائی گئی تھیں، لیکن ان کی ہیئت مقامی اسلوب کی نمائندگی کرتی تھی۔

نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں — اور یہی سپین میں مسلمانوں کے سیاسی زوال کا دور تھا — غرناطہ کا فن ایک کھوکھلی روایت ہو کر رہ گیا تھا۔ اسے بحیرۂ روم کے مشرقی حِصّوں سے نئے تصوّرات ملنے بند ہو گئے تھے اور وہ خود اپنی حیرت انگیز مگر خالی از جدّت باریکیوں کی بدولت پُرتصنُّع سا ہو چکا تھا، کیونکہ بار بار انھیں پرانے نمونوں کو دہرایا جانے لگا تھا اور صنّاعوں کی نظر گزشتہ زمانے ہی پر رہتی تھی۔ المغرب میں ایک جسد بے روح کی طرح وہ کئی صدیوں بلکہ تقریباً زمانۂ حال تک زندہ رہا ہے۔

صنعتی فنون: تجارت کے ذریعے، جو بیشتر یہودیوں اور شامیوں کے ہاتھ میں تھی، مشرق کے آرائشی اور صنعتی فنون کی بہت سی تخلیقات، جن میں سے کئی ایک بآسانی اِدھر سے اُدھر لے جائی جا سکتی تھیں، پورے اندلس میں تقسیم ہوتی رہیں۔ بغداد اور بوزنطیم کے اثر کے ماتحت عبدالرحمٰن الثانی اور اس کے بیٹے ہشام الاوّل کے عہد میں مہذّب تعیّش و مباہات کا ذوق قرطبہ میں عام تھا۔ اسلامی علاقے نیز

جزیرہ نما اور کوہ پیرینیز کے شمال میں واقع سلطنتوں کے بے شمار گاہکوں کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے اندلس میں پارچہ بافی، زیورات سازی، ہاتھی دانت کے کام، کوزہ گری، گھریلو ساز و سامان وغیرہ بنانے کی صنعت بہت تیزی سے ترقی کرتی گئی۔ یہ سب چیزیں باہر سے درآمد نمونوں پر بنائی جاتی تھیں اور نقل بعض اوقات اتنی صحیح اور مکمّل ہوتی تھی کہ یہ بتانا دشوار ہوتا کہ ان میں سے بعض چیزیں بحیرۂ روم کے دوسرے سرے پر واقع ملکوں سے آئی تھیں یا اندلس ہی میں بنائی گئی تھیں۔ فاطمی انداز میں بنے ہوئے بہت سے کانسی کے برتنوں کے متعلّق تو وثوق کے ساتھ یہ کہنا ناممکن ہے کہ وہ مصر کے بنے ہوئے ہیں یا اندلس کے۔ اسی طرح بعض کپڑوں کے متعلّق بڑی گہری چھان بین کے بعد ہی یہ بتایا جاسکتا ہے کہ وہ عباسی کارخانوں کے بنے ہوئے ہیں یا اندلسی کارخانوں کے۔

ہسپانوی کارخانوں کا کاروبار پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں ماند نہیں پڑا بلکہ یہ تنزّل اس کے بعد کی صدی میں وقوع پذیر ہوا، جب ابتدائی الموحّد خلفانے کارخانوں اور خصوصًا سرکاری کارخانوں پر پابندیاں عائد کردیں۔ اس کے برعکس سلطنتِ غرناطہ میں، اس کے باوجود کہ وہ نسبتًہ بہت چھوٹی تھی، صنعتی فنون کے ارتقا کے آخری اور اعلیٰ ترین مدارج تک پہنچ گئے۔ ایک مُسرف دربار کی ضروریات کو پورا کرنے کے علاوہ یہاں کی مصنوعات کی برآمد اُس بڑی آبادی کے گزر اوقات میں بھی مدد دیتی تھی۔

اندلس میں مذہبی نوعیت کا گھریلو ساز و سامان، جس کا آغاز کم از کم چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے ہوا، غیر معمولی طور پر نفیس اور عمدہ بنتا تھا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کا ایک مؤرّخ لکھتا ہے: ''ماہر ترین کاری گروں کا اس پر اتّفاق ہے کہ جامع قرطبہ اور مراکش کی جامع کُتُبیّہ کے منبر موجودہ منبروں میں سب سے زیادہ نفیس ہیں۔ اہلِ مشرق کے کام کو دیکھ کر کہنا پڑتا ہے کہ وہ چوب تراشی میں کچھ زیادہ ماہر نہیں''۔ الادریسی کے نزدیک قرطبہ کی بڑی مسجد کا منبر دنیا میں بے مثال ہے۔ یہ الحکم الثانی کے عہد میں بنایا گیا تھا۔ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ہاتھی دانت اور نفیس اقسام کی لکڑی کی مینا کاری میں یہ نجّاری کا ایک بے مثل نمونہ ہے۔

جامع کُتُبیّہ کا منبر ۵۳۴ھ/۱۱۳۹ء اور ۵۳۸ھ/۱۱۴۳ء کے درمیان قرطبہ میں بنایا گیا تھا۔ اس پر سرتاسر مرصع کاری میں ایک دوسری سے پیوست نازک ہندسی اشکال کی آرائش ہے، جس میں مختلف رنگوں کی قیمتی لکڑیوں کے ٹکڑے استعمال کیے گئے ہیں، حاشیے پر ہاتھی دانت کی بیلیں ہیں اور اشکال کے بیچ کی جگہ اعلیٰ منبّت کاری سے پُر کی گئی ہے۔

زمانۂ خلافت کی صنّاعی کے سب سے شان دار نمونے ہاتھی دانت (عاج) [رک بآں] کے صندوقچے اور مرتبان تھے، جن کے ابتدائی نمونے بوزنطی تمدّن میں تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ یہ کام چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی اور پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں سرکاری کارخانوں میں ہوتا تھا۔ ان کی آرائش کا نمایاں ترین پہلو عربی نقش و نگار (طواریق) ہیں، اگرچہ حیوانوں اور انسانوں کی تصاویر کی بھی کمی نہیں ہے۔ جن تصویروں کی یہ نقلیں ہیں وہ آغازِ اسلام سے خاصا عرصہ پہلے عراق میں بنائی گئی تھیں۔

اندلس میں کوزہ گری نے بھی غیر معمولی ترقی کی۔ زمانۂ خلافت میں وہ برتن بنائے گئے جنھیں مدینۃ الزہراء یا مدینۃ البیرۃ کی کوزہ گری کہا جاتا ہے، کیونکہ ان دو شہروں کے کھنڈروں میں ان کے بہت سے نمونے دست یاب ہوئے ہیں۔ ان میں سفید زمین پر سبز رنگ (توتیا) کے نقش و نگار بنائے گئے ہیں، جن کے گرداگرد گہرے بھورے رنگ (manganese) کا حاشیہ ہے۔ یہ مٹی کے برتن بوزنطی الاصل ہیں، لیکن اندلس میں ان کے ارتقا کی نوعیت جدا ہے۔

روغنی مٹی یا چینی کے پُرتکلّف طور پر مزیّن سنہرے ظروف عراق اور ایران سے آئے تھے۔ اس کی شہادت موجود ہے کہ یہ کام پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں اندلس میں بھی شروع ہوگیا تھا، بلکہ ہوسکتا ہے کہ اس سے بھی پہلے شروع ہوچکا ہو۔ یہ پُرتکلّف صنعت آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں اپنے عروجِ کمال کو پہنچی، اور اس زمانے کی مصنوعات اپنی وضع قطع اور زیب و زینت میں بے مثال ہیں، مثلاً مالقہ (Malaga) کے اعلیٰ پائے کے گل دان جو اُن عجائب گھروں اور ذخیروں کے لیے وجہ افتخار ہیں جہاں دست بردِ زمانہ سے محفوظ نادر نمونے موجود ہیں۔ بعض پر صرف سنہری آرائش ہے اور بعض پر سنہرے کام کے ساتھ نیلا رنگ بھی استعمال کیا گیا ہے۔ ہمارے پاس چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی اور اس کے بعد کے ایسے مٹی کے برتنوں کے ٹکڑے موجود ہیں جن میں رنگوں کو ایک دوسرے سے باریک خطوط کے ذریعے علٰیحدہ کیا گیا ہے، جو بظاہر ہسپانوی ساخت کے ہیں؛ اس کے برعکس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بغیر روغن کے منقش برتن کہیں چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی میں بننا شروع ہوے۔

سپین میں کمخواب کے اُن مشہور شامیانوں (baldachins) کے کئی نمونے محفوظ ہیں جو بغداد سے آئے تھے اور جو قرونِ وسطٰی کی ریشمی صنعت کے انتہائی کمال کی نشان دہی کرتے ہیں۔ شاہی (Sirico) اور بوزنطی (Grecisco) پارچات، جن کا ذکر چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی اور پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے مسیحی سپین کی بہت سی تحریروں میں آیا ہے، اس بات کا ثبوت ہیں کہ مشرق سے درآمد قیمتی کپڑے اس زمانے سپین پہنچا کرتے تھے۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں اشبیلیہ اور قرطبہ میں ایسے کارخانے موجود تھے جن میں ''طِراز''، یعنی ریشمی اور زربفت کے وہ کپڑے تیار کیے جاتے تھے جو خلعتوں کے کام آتے تھے۔ یہ کپڑے اور [ان سے تیار کردہ] خلعت بہت گراں قدر تحفوں میں شمار ہوتے تھے۔ المرابطون کے عہد میں المریہ کی کھڈیاں مشہور تھیں؛ اس زمانے میں آرائش کی بوزنطی۔ ساسانی روایت قائم تھی۔ اس میں ایک دوسرے کو چھوتے ہوے دائرے ہوتے تھے جن کے اندر عباسی دارالسّلطنت [بغداد] کے اسلوب کے تتبّع میں جانوروں کی تصویریں بنائی جاتی تھیں۔

الموحّد فرمانرواؤں نے طراز کو ممنوع قرار دیا۔ اب ریشمی کپڑوں پر سے دائرے غائب ہوگئے اور ان کی جگہ سیدھے اور خمیدہ خطوط سے بنی ہوئی اشکال، لوزاتوں، ستارہ نما کثیر الاضلاع شکلوں وغیرہ نے لے لی۔ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی سے آخر کار ایسی آرائش جس میں متعدّد متوازی پٹیاں ہوتی تھیں اور ان کے اندر کتباتی اور ہندسی عناصر عام طور پر رائج ہوگئی۔ غرناطہ کے ریشمی کپڑے اسی نمونے کے ہوتے تھے۔

زمانۂ خلافت کے کانسی کے برتنوں کا — جو چراغوں، شمع دانوں، قندیلوں، جانوروں کی شکل کی ٹونٹیوں، ہاون دستوں، مجمروں وغیرہ پر مشتمل ہیں — ہم اشارۃً ذکر کر چکے ہیں اور یہ بھی بتا چکے ہیں کہ فاطمی کانسی کے برتنوں سے مشابہت کی وجہ سے یہ معیّن کرنا دشوار ہے کہ وہ کہاں بنائے گئے تھے۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں دھات کے کام کی صنعت کی تکمیل کا اظہار کانسی کی ان منقّش الواح سے ہوتا ہے جو اشبیلیہ کی بڑی مسجد کے صحن کے دروازے کے چوبی کواڑوں پر لگی ہوئی ہیں اور اسی طرح اس کے شان دار حلقہ ہائے در سے جو گداختہ منقّش کانسی سے بنائے گئے ہیں اور بعینہٖ اسی جگہ موجود ہیں جہاں وہ بنے تھے۔

عجائب خانوں اور ذخیروں میں زمانۂ خلافت کے ابھرے ہوئے کام (repousse) کے چاندی کے کنگنوں کے نمونے بھی محفوظ ہیں۔ طلائی زیورات میں اس قسم کا ابھرا ہوا کام کم تر ملتا ہے۔ ان میں زیادہ تر جالی کا کام اور باریک تار استعمال کیے گئے ہیں۔ اس سے ایسے خانے بن جاتے ہیں جن میں قیمتی پتھر یا شیشے کے ٹکڑے جڑے ہوئے ہیں۔ یہ صنعت غرناطہ کے آخری ایّام تک قائم رہی۔ [اس زمانے کی] کئی تلواریں اسی طرز کی ہیں، مثلاً ابوعبداللہ (Boabdil) [آخری تاج دار غرناطہ] کی وہ تلوار جو میڈرڈ کے فوجی عجائب گھر میں موجود ہے۔ یہ فن صنعتِ زرگری کا ایک شاہ کار اور حد درجہ نفیس ہے۔ اس کا قبضہ سونے سے ملمّع کیا ہوا چاندی اور ہاتھی دانت کا ہے، جسے جالی کے کام اور چوکھٹوں کے اندر رنگا رنگ کی مینا کاری سے آراستہ کیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) K. A. C. Creswell: *Early Muslim Architecture*، ج ۲، اوکسفرڈ ۱۹۴۰ء؛ (۲) G. Marçais: *Manuel d' art muslulman*؛ (۳) M. Gomez Moreno: *L' architecture*، ج ۱ و ۲، پیرس ۱۹۲۶ـ۱۹۲۷ء؛ (۴) H. Terrasse: *El arte árabe español hasta los Almohades Artemozarabe*، در *Ars Hispaniae*، ج ۳، میڈرڈ ۱۹۵۱ء؛ (۵) L. Torres-Balbás: *L' art hispano-mauresque des origines au XIIIe siécle*، Tours ۱۹۳۲ء؛ (۶) *Arte almohade, Arte nazari, Arte mudéjar*، در *Ars Hispaniae*، ج ۴، میڈرڈ ۱۹۴۹ء؛ *His-toria de España*، ج ۴ طبع Meneńdez Pidal، میڈرڈ ۱۹۵۷ء۔

(L. TORRES-BALBÁS)

(۱۰) اندلسی عربی:

۱۔ جہاں تک قرونِ وسطیٰ کا تعلّق ہے قدیم (کلاسیکی) عہد کے بعد کی تمام عربی بولیوں میں ہمیں سب سے زیادہ واقفیت اُس عربی سے ہے جو جزیرہ نمائے اندلس میں رائج تھی۔ چوتھی / دسویں صدی ہی میں عالمِ لسانیات الزُّبَیْدی الاِشْبیلی اندلس کے عام لوگوں کی لسانی غلطیوں پر ایک رسالہ مرتّب کر چکا تھا۔ چھٹی / بارھویں صدی میں ابن قُزْمان [رک بآن] نے کئی ایسی اَزْجال لکھیں جو لسانی اور معاشرتی دلچسپی سے پُر ہیں اور جن میں سے زیادہ تر محفوظ ہیں [قب ماۃ زجل]۔ ساتویں / تیرھویں صدی میں صوفی الشُّشْتری [رک بآن] نے بھی ازجال لکھیں، جن کے کئی مجموعوں کا ہمیں علم ہے۔ مقامی زبان کی ان نظموں میں جن موضوعات پر طبع آزمائی کی گئی ہے ان کی نوعیت اتنی جاذب توجہ نہیں جتنی کہ سابق الذکر شاعر کی نظموں کی۔

تیرھویں صدی ہی میں جب عیسائیوں نے بلَنْسیہ کو دوبارہ فتح کر لیا اور انھیں مسلم آبادی میں مذہبی تبلیغ کی ضرورت محسوس ہوئی تو کسی گم نام مصنّف نے عربی سے لاطینی اور لاطینی سے عربی میں ایک ضخیم لغت (*Vocabulista*) تیار کی، جو شائع ہو چکی ہے۔ نویں / پندرھویں صدی کے آخر میں غرناطہ کی فتح کے بعد القالہ کے برادر پیڈرو (Br. Pedro de Alcala) کو بھی ایک کتاب بنام *Arte* اور ایک لغت (*Vocabulista*) مرتّب کرنے کا خیال آیا، جس میں عربی الفاظ کو رومی خط میں لکھا گیا ہو۔ مؤخّر الذّکر تصنیف بالخصوص قابل قدر ہے، لیکن *Arte* کی منثور (عربی) عبارتیں اکثر غلط ہیں۔

یہ صرف بنیادی مآخذ ہیں، بہت سے ثانوی مآخذ بھی موجود ہیں، یعنی اَزجال کے کم تر درجے کے لکھنے والوں کا کلام اور مُوَشَّحات [رک بآن] کی شرحیں (''خَرْجات'')۔ جہاں تک نثر کا تعلّق ہے سرکاری دفاتر (archives)، نجی مکتوبات، حساب کی فردوں وغیرہ کی شکل میں دستاویزات موجود ہیں۔ آخر میں جہاں تک لغات کا تعلّق ہے جن مصنّفین یعنی مؤرّخوں، جغرافیہ نگاروں، اطبّا، ماہرینِ نباتات اور ماہرینِ فلاحت نے مخصوص موضوعات پر کلاسیکی عربی میں کتابیں لکھیں ہیں، انھوں نے بہت سے نام عوامی بولی کے بھی دیے ہیں اور یہی چیز 'حِسْبَۃ' پر تصنیف شدہ کتابوں کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔

یہ فرض کرنے کی معقول وجہ موجود ہے کہ دسویں / سولھویں صدی کے آخر میں اندلسی عربی ایک زندہ زبان نہ رہی تھی، اگرچہ مختلف صوبوں میں اس کا خاتمہ مختلف اوقات میں ہوا۔ بہر صورت معلوم ہوتا ہے کہ جو اندلسی مسلمان (Moriscos) اندلس سے نکالے گئے اور ۱۶۱۰ء کے قریب تونس اور مراکش پہنچے وہ اس وقت صِرف عربی نہیں بلکہ ہسپانوی زبان [بھی] بولتے تھے؛ لہٰذا جزیرہ نمائے آئی بیریا میں عربی بولنے کا زمانہ تقریباً آٹھ صدیوں تک رہا ہوگا۔ خیال ہو سکتا ہے کہ یہ طویل عرصہ، اور اس کے ساتھ جدا جدا طبعی اور سیاسی وحدتوں میں ملک کی تقسیم، نیز عربی آبادی کا مختلف عناصر پر مشتمل ہونا الگ الگ عربی بولیوں کی تشکیل کا باعث ہو گیا ہو، جیسا کہ رومانوی (Romance) زبانوں میں ہوا تھا؛ لیکن بظاہر ایسا نہیں ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ جو اسناد ہمارے پاس موجود ہیں وہ زمان و مکان کے لحاظ

سے متباین ہیں اس لیے ان کے مقابلے سے کوئی مفید نتیجہ نہیں نکل سکتا۔ زیادہ سے زیادہ ہم جنوب (اشبیلیہ، قرطبہ اور غرناطہ)، مشرق (بَلَنْسِیہ، مُرْسِیہ) اور اَرْباض (Marches، اَرْغُون) کی بولیوں میں امتیاز کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔ طُلَیْطلہ کے بارے میں ہمارے پاس محض قانونی دستاویزات ہیں جو کلاسیکی زبان کی انتہائی بگڑی ہوئی شکل میں لکھی گئی ہیں.

خلاصہ یہ ہے کہ جہاں تک ہم قیاس کر سکتے ہیں اندلسی عربی میں بظاہر بہت کچھ یکسانی باقی رہی، لیکن ہمیں یہ فراموش نہ کرنا چاہیے کہ ہماری اسناد محض شہری بولیوں سے متعلّق ہیں۔ ممکن ہے کہ دیہاتی بولیاں ایک دوسری سے زیادہ متمیّز ہوں کیونکہ وہ ایسے لوگوں میں رائج تھیں جو شہری باشندوں کے مقابلے میں اِدھر اُدھر بہت کم آتے جاتے تھے.

اگرچہ اندلسی عربی دسویں/سولھویں صدی کے آخر میں بول چال کی زبان کی حیثیت سے زندہ نہ تھی تاہم وہ اُن نظموں میں باقی رہی جن سے آج تک ان اندلسی دُھنوں میں ''بولوں'' کا کام لیا جاتا ہے جنھیں تونس سے لے کر مراکش تک کے شہری باشندے گاتے بجاتے ہیں.

۲ - عام خصوصیات:

[اندلسی عربی کی عام خصوصیات — صوتیات، حروف علّت، ہیئت و ساخت الفاظ، حروفِ جار اور لغات کے بارے میں مفصّل بحث کے لیے دیکھیے مادّہ اندلس، در آآ (انگریزی)، طبع دوم، ۱: ۵۰۲ بعد.]

مآخذ: (الف) متون: (۱) D. Gunzburg: *Le Divan d' Ibn Quzman*، کراسہ ۱ (تنہا یہی شائع ہوا ہے): واحد نسخے (Unicum) کی عکسی نقل، برلن ۱۸۹۶ء؛ (۲) Nykl: *El Cancionero de Aben Quzman*، میڈرڈ ۱۹۳۳ء (سابق الذکر متن رومن خط میں مع چند منتخب اَزْجال کے ترجمے کے، دیکھیے تبصرہ، در *.Hesp*، ۱۹۳۳ء، ص ۱۶۵)؛ (۳) Schiaparelli: *Vocabulista in Arabico*، فلورنس ۱۸۷۱ء؛ (۴) Pedro de Alcala: *Arte Para ligeramente saber la lengua arauiga-Vocabulista arauigo en letra castellana*، غرناطہ ۱۵۰۵ء (عکسی نقل مطبوعۂ Hispanic Society of America، نیویارک ۱۹۲۸ء، طبع ثانی، جزئی طور پر تصحیح کردہ، از Paul de Lagarde: *Petri Hispani de Lingua Arabica libri duo*، Göttingen ۱۸۸۳ء)؛ (۵) Martin de Ayala: *Doctrina, en lengua arauiga y castellana*، بلنسیہ ۱۵۶۶ء (طبع دوم عکسی از Roque Chabas، بلنسیہ ۱۹۱۱ء)۔ Bibliothèque Musée d' Alger کی فہرست مرتبۂ Fagnan کے مخطوطہ، شمارہ ۳ (۱۳۸۹)، کو دیکھنے سے پتا چلتا ہے کہ یہ ایک قشتالی متن کا، جسے ۱۵۵۴ء میں قادس (Guadix) کے اس وقت کے اسقف ایالہ (M. de Ayala) نے لکھا تھا، اندلسی عربی میں ترجمہ ہے جو ایک پادری بنام دورادور (Bartolome Dorador) نے قادس ہی میں مرتّب کیا تھا؛ (۶) یافل (Yafil): مجموع الأغانی و الألحان من کلام الاندلس، الجزائر بدون تاریخ.

(ب) مخصوص مطالعات: (۱) M. Alarcon: *Carta de Abenaboo en arabe granadino*، در *Miscelanea de estudios y textos arabes*، میڈرڈ ۱۹۱۵ء؛ (۲) M. Asin Palacios: *Glosario de voces romances*، میڈرڈ-غرناطہ ۱۹۴۳ء؛ (۳) G. S. Colin: *Sur une charte hispano-arabe de 1312*، در *Islamica*، ۱۹۲۷ء، ج ۳؛ (۴) وہی مصنّف: *Les voyelles de disjonction dans l' arabe d Grenade au XV° siècle*، در *Mémorial Henri Basset, P. I. H. E. M.*، پیرس ۱۹۲۸ء، ص ۲۱۱؛ (۵) وہی مصنّف: *Notes sur l' arabe d' Arogon*، در *Islamica*، ۱۹۲۸ء، ۴: ۱۵۹؛ (۶) وہی مصنّف: *Les trois interdentales de l'arabe hispanique*، در *.Hesp*، ۱۹۳۰ء، ص ۹۱؛ (۷) وہی مصنّف: *Un document nouveau sur l'arabe dialectal d' Occident au XII° siècle*، در *.Hesp*، ۱۹۳۱ء، ص ۱؛ (۸) De Eguilaz: *Glosario...*، غرناطہ ۱۸۸۶ء (اس میں وہ عربی الفاظ درج ہیں جو رومانوی اندلسی زبان میں آ گئے ہیں)؛ (۹) Gonzalez Palencia: *Los mozarabes de Toledo en los siglos XII y XIII*، چار جلدیں، میڈرڈ ۱۹۲۶-۱۹۳۰ء؛ (۱۰) Simonet: *Glosario...*، میڈرڈ ۱۸۸۸ء (اس میں ایسے آئبیری اور لاطینی الفاظ درج ہیں جو اندلس میں مستعمل تھے)؛ (۱۱) A. Steiger: *Contribucion a la fonética del hispano-arabe...*، میڈرڈ ۱۹۳۲ء (قب C. R. Colin، در *.Hesp*، ۱۹۳۳ء، ص ۱۷۱)؛ (۱۲) Neuvonen: *Lanegacion Ḳaṭṭ en el cancionero de Ibn Quzman*، در *Studia Orientalia*، ۹:۱۷، ہِلْسِنْکی ۱۹۵۲ء؛ (۱۳) L. Seco de Lucena: *Un nuevo texto en árabe dialectal grenadino*، در *al. Andalus*، ۱۹۵۵ء، ۲۰: ۱۵۳؛ [نیز دیکھیے: (۱) ابن الخطیب: الاحاطة فی اخبار غرناطة؛ (۲) المقرِی: نفح الطیب؛ (۳) ابو نصر محمد عبداللہ: جذوة المقتبس فی تاریخ رجال الاندلس؛ (۴) الادریسی نزهة المشتاق؛ (۵) یاقوت: معجم البلدان؛ (۶) المراکشی: کتاب المعجب].

(G. S. COLIN)

✱ **اَنْدِی:** ''اَنْدِی قبائل'' کی اصطلاح میں آٹھ چھوٹے چھوٹے آئی بیریائی۔ قفقازی مسلم قبیلے شامل ہیں، جن کے افراد کی مجموعی تعداد پچاس ہزار کے قریب ہے۔ یہ لوگ بہ اعتبارِ نسل اَوَر [رک بآن] (Awar) سے مماثل لیکن لسانی اعتبار سے ان سے مختلف ہیں۔ یہ اس حصّۂ ملک میں رہتے ہیں جسے اَنْدِی کا دریاے قُویْصُو سیراب کرتا ہے، جو سوویٹ روس کی خود مختار جمہوریۂ داغستان [رک بآن] کے مغربی کوہستانی علاقے کے آر پار شمالاً جنوبًا بہتا ہے.

اس مجموعۂ قبائل میں مندرجۂ ذیل قبیلے ہیں: (۱) اَنْدِی خاص، جن کی تعداد

۱۹۳۳ء میں ۸۹۸۶ اور ۱۹۵۴ء میں ۱۰۰۰۰ تھی؛(۲) اَخْوَخ (یا اَچْوَادو Ačwado)، ۱۹۳۳ء میں ۴۶۱۰؛(۳) بَگُولَل (یا کوانَدا Kvanada)، ۱۹۳۳ء میں ۳۶۳ ۷؛ (۴) بوتْلِخ، ۱۹۳۳ء میں ۱۸۶۴؛ (۵) گودوبِرِی (Godoberi)، ۱۹۴۶ء میں ۱۵۰۰؛ (۶) چَمَلَل (Čamlal)، ۱۹۳۳ء میں ۵۱۰۱ اور ۱۹۵۴ء میں تقریباً ۷۰۰۰؛ (۷) کَرَتہ (یا کِرْدِی کَلَل Kirdi-Kalal)، ۱۹۳۹ء میں ۶۲۳۵؛ (۸) تِنْدی (Tindi) یا تِنْدَل اِدِری (Tindal Ideri)، ۱۹۳۳ء میں ۴۷۷۷.

اَنْدِی قبائل کو اَوَر نے تیرھویں اور پندرھویں صدی کے درمیان مسلمان کیا اور وہ انھیں کی طرح شافعی المذہب سُنّی ہیں۔ ہر اَنْدِی قبیلے کی اپنی الگ زبان ہے، جو آئی بیر یائی۔ قفقازی السنہ کی داغستانی شاخ اَوَر ۔ اَنْدو ۔ دِڈْو گروہ سے تعلّق رکھتی ہے اور ہمسایہ قبائل کی زبانوں، نیز اَوَر کی زبان سے مختلف ہے۔ صرف مندرجۂ ذیل لوگ آپس میں ایک دوسرے کی زبان سمجھتے ہیں: کَرَتہ ۔ اَخْوَخ، بَگُولَل ۔ تِنْدی اور گوڈوبِرِی۔ بوتْلِخ ۔ اَنْدی گروہ کی کوئی زبان ضبطِ تحریر میں نہیں آئی بلکہ اَنْدِی کی اداری اور تعلیمی زبان اَوَر ہے یا پھر اس سے کم روسی۔ عام طور پر ہر جگہ دو زبانیں (اَوَر اور مقامی) رائج ہیں۔ ۱۹۱۸ء کے انقلاب کے آغاز کے قریب تک اندیوں کے ہاں قبل از جاگیرداری (pre-feudal) نظام رائج تھا۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں بوتْلِخ اور اَخْوَخ کو زیر نگیں کرنے کے سلسلے میں اَوَر کی خانی ریاست کی مساعی کے باوجود اندیوں نے نہ تو کبھی کوئی اپنی ریاست قائم کی نہ وہ کسی بڑی ریاست کے زیر نگیں رہے۔ ہر قبیلہ اپنا الگ آزاد معاشرہ رکھتا تھا اور ان میں سے کچھ آپس میں مل کر ''وفاق'' قائم کر لیتے تھے۔ ان میں سے ہر قبیلے پر ''اُزدِن'' (آزاد کسانوں) کی ایک مجلس (''جماعت'') حکومت کرتی تھی۔ ان کی عورتوں کو دیگر داغستانی اقوام کی نسبت زیادہ آزادی حاصل تھی (''چَدُرہ'' Čadre [= چادر پردہ] اور تعدّدِ ازواج مفقود تھے)۔ ۱۹۱۸ء سے پیشتر اَنْدِیوں کا اقتصادی نظام چِچْنیا (Čečnya) کے ساتھ وابستہ تھا، جن کا ان پر حاکمانہ اقتدار قائم تھا اور اسی طرح وسطی قفقاز کے ساتھ۔ آج کل، بالخصوص ۱۹۴۵ء میں چیچنہ ۔ اِنگُوشن (čečeno-Ingushen) کی سوویٹ جمہوریہ کے خاتمے کے بعد سے، اُن کا سیاسی اور ثقافتی رجحان اَوَر کی جانب رہا ہے اور انھیں کے نیز دِڈْو [رکَ بآن] (Dido) اور اَرْچی [رکَ بآن] (Arči) کے ساتھ مل کر وہ ایک واحِد ''اَوَر قوم'' بناتے ہیں۔ اندی قوموں کا نظامِ معیشت ابھی تک [قدیم] روایتی قسم کا ہے، یعنی بھیڑ بکریاں پالنا، جس کی وجہ سے موسم کے لحاظ سے نقل مکانی کی ضرورت ہوتی ہے، نردبانی طریقے (terrace system) پر کاشت کاری اور کاریگروں کی ایک ماہِرِ فن جماعت کی موجودگی۔ بوتْلِخ کا اَوُل (aul) [چوک] داغستان کے پہاڑی علاقے میں ایک اہم منڈی ہے.

مآخذ: (۱) Narody Daghestana، روداد سائنس اکیڈیمی، ماسکو ۱۹۵۵ء؛ (۲) Z. A. Nikol'skaya: Istoričeskie predposîlki natsional' noy Konsolidatsii Awartsev، در Sovetskaya Etnografiya، ۱۹۵۳ء، ص ۱۱۳ ـ ۱۲۴؛ (۳) Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya، بارِ دوم، ج ۲، طبع Audiitsî and Ando Didoïskie؛ (۴) B. Grandé: Spisok narodnostey S.S.S.R., Yazîki Revolütsiyai Natsional' nosti، ۱۹۳۶ء، ص ۷۴ ـ ۸۵؛ (۵) E. M. Shilling: Daghestanskaya Ekspeditsiya 1946 goda, Kratkie Soobshčeniya Instituta Etnografii، ماسکو ۱۹۴۸ء، ۴: ۳۱ ـ ۴۰؛ (۶) A. A. Bokarev: Kratkie svendeniya o yazîkakh Daghestana، Makhač-Kala ۱۹۴۹ء؛ (۷) وہی مصنّف: Očerk grammatiki čamalinskogo yazika، ماسکو ۱۹۴۹ء؛ (۸) A. Dirr: Kratkiy grammatičeskiy očerk andiyskogo yazîka، در Sbornik Materyalov dlya opisaniya mestrostey i plemën Kavkaza، ج ۳۵، تِفلِس ۱۹۰۴ء؛ (۹) وہی مصنّف: Materyali dlya izučeniya yazikov i narečii andodidoïskoy gruppî، در sbornik Materyalov dlya opisaniya mestnosteyi i plemën Kavkaza، تِفلِس ۱۹۰۹ء، کرّاسہ ۴۰؛ نیز دیکھیے اَوَر (Awar)، داغِستان اور دِڈْو (Dido) مادوں سے متعلّق مآخذ.

(H. CARRÉRE D'ENCAUSSE)

⊗ **انڈِمان:** جزیروں کا ایک مجموعہ، جو خلیج بنگال کے مشرقی حصّے میں برما کے جنوب مغربی گوشے سے بجانب جنوب مائل بہ مغرب واقع ہیں۔ اس مجموعے میں چھوٹے بڑے دو سو چار جزیرے ہیں اور ان کا کل رقبہ دو ہزار پانسو آٹھ مرّبع میل ہے۔ یہ غیر معروف تھے لیکن انگریزوں کے عہدِ حکومت میں یہاں طویل المیعاد قیدیوں کے لیے ایک نو آبادی قائم ہوئی، جس کے باعث ان جزیروں نے انڈِمان کے نام سے کم اور ''کالے پانی'' کے نام سے ہمہ گیر شہرت پائی۔ جزائر انڈِمان دریاے ہگلی کے دہانے سے پانسو نوّے میل، مدراس سے سات سو اسّی میل، راس نگرائس (برما) سے ایک سو بیس میل اور سُماٹرا کے شالی گوشے (آچین) سے تین سو چالیس میل کے فاصلے پر ہیں۔ ہر طرف سے خشکی کا بُعد ہی شاید تعزیری نو آبادی کے لیے ان کے انتخاب کا باعث ہوا.

انڈمان نام بظاہر ملائی لفظ ''ہندومان'' سے بنا (Encyclopaedia Britannica، ۱: ۸۹۷)، یعنی ہنومان (= بندر) [نویں صدی میں عربوں کے ہاں ان جزائر کا ذکر ملتا ہے].

بڑے جزیرے دو حِصّوں میں منقسم ہیں: شمال میں انڈمان کلاں اور جنوب میں انڈمان خُرد۔ انڈمان کلاں کا طول زیادہ سے زیادہ دو سو انیس میل اور عرض زیادہ سے زیادہ بتّیس میل ہے۔ اور یہ مجموعہ تین حصّوں میں بٹا ہوا ہے: شمالی انڈمان، وسطی انڈمان اور جنوبی انڈمان۔ چھوٹے چھوٹے جزیرے زیادہ تر انھیں کے پاس ہیں۔ انڈمان خُرد انتہاے جنوب میں انڈمان کلاں سے کم و بیش چالیس میل پر ہے۔ اس کا طول زیادہ سے زیادہ چھبیس میل اور عرض سولہ میل ہے.

اگرچہ یہ جزیرے بحر ہند کی آبی شاہ راہ پر واقع تھے مگر مدّت تک ان میں آبادی کی کوئی صورت نہ بنی۔ البتہ مختلف جہاز ران ان کا ذکر کرتے رہے۔ اس کا

ایک سبب غالباً یہ تھا کہ جزیروں کے اردگرد مونگے کی زیرِ آب چٹانیں ہیں جو نہایت خطرناک ہیں اور جہازوں کو ان سے بچاتے ہوئے اندر لے جانا سہل نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہوئی کہ جزیروں میں بظاہر کوئی جاذبیت نہ تھی، جنگل گھنے تھے اور وہاں جو لوگ رہتے تھے وہ ہر نئے آنے والے پر بے دریغ حملے کر دیتے تھے۔ اسی وجہ سے مشہور ہو گیا کہ وہ آدم خور ہیں۔

اب انڈمان کلاں میں بہت اچھی بندرگاہیں ہیں، مثلاً پورٹ کارنوالس شمال میں، پورٹ بلیر جنوب میں، پورٹ الفنسٹن اور مایابندر وسط میں۔

آب وہوا: ان جزیروں کی آب وہوا وہی ہے جو منطقۂ حارّہ کے جزیروں کی ہونی چاہیے، یعنی گرمی خاصی ہوتی ہے، لیکن سمندر کی ہوائیں ان کی حدّت کم کر دیتی ہیں۔ سردی گرمی یہاں دونوں نہیں۔ وہی کیفیت رہتی ہے جو ہمارے ہاں چیت بیساکھ میں ہوتی ہے۔ دسمبر، جنوری میں رات کو ایک چادر اوڑھنے کی نوبت آتی ہے۔ گرم کپڑے پہننے کا بالکل دستور نہیں (تاریخ عجیب، ص ۸)۔

مقامی باشندوں کے نزدیک انڈمان میں تین موسم ہوتے ہیں: 'ایری بوڈا'، یا خنکی کا موسم، جو فروری سے مئی تک رہتا ہے؛ 'گومل'، یعنی برسات کا موسم، جون سے ستمبر تک اور 'پاپر'، یعنی معتدل موسم، اکتوبر سے جنوری تک۔ مقامی باشندے خشک موسم میں شہد، کچھوے، جنگلی پھل وغیرہ کھاتے ہیں؛ برسات میں درختوں کی جڑیں، پھلیاں، جو پہلے سے جمع کر رکھتے ہیں، یا جنگلی سؤر؛ معتدل موسم میں مچھلی اور دوسرے کیڑوں مکوڑوں پر زندگی گزارتے ہیں (تاریخ عجیب، ص ۲۱)۔ بارش بے قاعدہ سی ہوتی ہے۔ جب برساتی ہوائیں شمالاً شرقاً چلتی ہیں تو موسم زیادہ تر خشک رہتا ہے۔ جب یہ ہوائیں جنوباً غرباً چلتی ہیں تو بکثرت بارش ہوتی ہے جس کا اوسط ایک سو بیس انچ سالانہ بتایا جاتا ہے (تاریخ عجیب، ص ۸ و *Ency. Brit.*، ۱:۸۹۶)۔

نباتات وحیوانات: انڈمان کے جنگلوں میں کئی قسم کی لکڑی ہوتی ہے۔ بعض قسمیں بہت عمدہ ہیں، مثلاً گنگو کی لکڑی سال اور ساکھو کے برابر وزنی اور مستحکم ہوتی ہے۔ پداوک ایسی لکڑی ہے جس کی نظیر شاید ہی کہیں مل سکے۔ یہ خون کی مانند سرخ، ساتھ ہی نہایت پائدار، خوش نُما اور خوشبودار ہوتی ہے۔ آبنوس بھی ان جنگلوں میں ہے۔ 'ماربل' یعنی 'پھول دار لکڑی' تو انڈمان کے سوا شاید آج تک روے زمین پر کہیں نہ ہوگی۔ یہ بطورِ تحفہ تمام ملکوں میں جاتی ہے۔ پیپا اور دوسری مضبوط اور عمدہ لکڑیاں بھی یہاں کے جنگلوں میں موجود ہیں۔ گرجن کے درخت بھی بکثرت ہیں، جن کے تیل سے پالش تیار ہوتا ہے اور اس سے چوبی اشیا کی صفائی کی جاتی ہے۔ بید کی چھڑیاں اور کوبریاں بھی بطورِ تحفہ ملک ملک کو جاتی ہیں (تاریخ عجیب، ص ۶)۔ *Encyclopaedia Britannica* میں پداوک اور ماربل کے علاوہ 'کوکو'، 'سفید چنگم' اور 'ساٹن وڈ' کا بھی ذکر موجود ہے (۱:۸۹۶)، لیکن ان کی کیفیت معلوم نہیں۔ بعض نباتات باہر سے لاکر یہاں کاشت کی گئیں، مثلاً چائے، قہوہ، کوکو، سن، ناریل، پھل والے درخت (*Ency. Brit.*، ۱:۸۹۶)۔

مولوی محمد جعفر نے لکھا ہے کہ جنگلوں میں آم، املی، جامن، کٹھل، بڑہل، جائفل، ناریل اور پان کے درخت خود رو موجود ہیں، مگر ان کے پھل بہت چھوٹے اور بدمزہ ہوتے ہیں۔ دھان، مکئی، ارہر، مونگ، ماش، وغیرہ پیدا ہونے لگے ہیں مگر گیہوں، چنا، جو وغیرہ سرمائی فصلیں نہیں ہوتیں، البتہ اِکھ (گنا) ایک برس کی لگائی ہوئی دس برس رہتی ہے اور گنا جیسے جیسے پرانا ہوتا جاتا ہے اس کی شیرینی بڑھتی جاتی ہے (تاریخ عجیب، ص ۷)۔

حیوانات میں چوپایہ (درندہ یا چرندہ) سؤر کے سوا کوئی نہیں، جو بہت چھوٹا اور بھیڑ کی طرح غریب ہوتا ہے۔ ابابیلوں کے جھنڈ پہاڑوں کے غاروں میں رہتے ہیں۔ ان کا لعاب قیمتی چیز مانا جاتا ہے۔ کچھوے اور مچھلیاں بہ افراط ہوتی ہیں اور مچھلیوں کی بعض قسمیں صرف انڈمان سے مخصوص ہیں۔ پرندوں میں ہریل، کبوتر، کوّے، زنگاری اور سفید فاختہ، مینا، بلبل وغیرہ ہیں۔ رینگنے والے جانوروں میں سانپ، بچھّو، کنکھجورا قابلِ ذکر ہیں۔ سانپ کا زہر کم ہوتا ہے، بچھّو، کنکھجورا کے کاٹے کا درد بھی زیادہ نہیں ہوتا لیکن حد درجہ موذی سمجھا جاتا ہے (تاریخ عجیب، ص ۸)۔ بحری تحفوں میں سے عقیق البحر، گھونگے، سنکھ، کوڑیاں وغیرہ اشیا رنگ رنگ کی ہوتی ہیں۔

باشندے: انڈمان کے مقامی باشندوں کا درجۂ تہذیب بہت فروتر مانا گیا ہے۔ یہ لوگ فولاد کے دور سے پیشتر ہی وہاں آباد ہوے ہوں گے۔ کہاں سے آئے؟ اس بارے میں کچھ علم نہیں۔ یہ اگرچہ ایک ہی نسل سے ہیں مگر ان کے بارہ قبیلے یا ذاتیں ہیں، جن کی زبانوں میں بھی تفاوت ہے۔ مردوں کے قد عموماً چار فٹ ساڑھے دس انچ اور عورتوں کے چار فٹ چھے انچ ہوتے ہیں۔ پندرہ سال کی عمر میں مرد بلوغ کو پہنچ جاتے ہیں اور عموماً چھبیس سال کی عمر میں شادی کرتے ہیں۔ چالیس سال کی عمر میں بوڑھے ہو جاتے ہیں۔ یہی کیفیت عورتوں کی ہے۔ بعض ساٹھ ساٹھ پینسٹھ پینسٹھ سال کی عمر پاتے ہیں (*Ency. Brit.*، ۱:۸۹۶)۔

باشندوں کے متعلّق مولوی محمد جعفر کا بیان ہے کہ وہ حبشیوں کی طرح سیاہ فام ہوتے ہیں؛ گول سر، آنکھیں ابھری ہوئی اور بال گھونگریالے، مگر جسم نہایت مضبوط۔ تعجّب کی بات یہ ہے کہ ان کا بھی عقیدہ ہے کہ خدا (پلوگا) آسمان (مارو) پر رہتا ہے، وہی ہر شے کا خالق ہے، وہ سب سے بڑا ہے، کسی سے پیدا نہیں ہوا، ہمیشہ سے ہے، ہمیشہ رہے گا۔ پانی بھی اسی کے گھر سے آتا ہے، روزی بھی وہی دیتا ہے، موت بھی اسی کے حکم سے آتی ہے (تاریخ عجیب، ص ۱۶-۱۷)۔ جب آباد کاری کا آغاز ہوا تو مقامی باشندے بالکل برہنہ رہتے تھے، رفتہ رفتہ لباس بھی پہننے لگے اور اب ان کے بچے سکولوں میں تعلیم پاتے ہیں۔

پہلے پہل ۱۷۸۹ء میں حکومت بنگال کو ان جزیروں میں تعزیری نوآبادی قائم کرنے کا خیال پیدا ہوا؛ چنانچہ لفٹنٹ بلیر (Blair) کو بھیجا گیا اور چیتھم (Chatham) میں کچھ مکانات بنائے گئے، لیکن آب وہوا کی خرابی کے باعث نوے فی صد آدمی مر گئے اور ۱۷۹۶ء میں یہ نوآبادی ترک کر دی گئی۔ پھر ۱۸۵۷ء

کے ہنگامے میں بہت سے لوگ گرفتار ہوئے تو حکومت ہند کی توجہ انڈمان کی طرف منعطف ہوئی۔ چنانچہ چھان بین کے بعد ۱۸ مارچ ۱۸۵۸ء کو ڈاکٹر واکر کی سرکردگی میں قیدیوں کا پہلا قافلہ انڈمان پہنچا اور انڈمان کلاں کے جنوبی حصّے میں اس مقام پر آبادی کا سنگ بنیاد رکھا گیا جس کا نام پورٹ بلیر تجویز ہوا۔ ڈاکٹر واکر پہلے آگرہ جیل میں سپرنٹنڈنٹ تھا، اسے انڈمان میں کمشنر بنا دیا گیا۔ اس نے قیدیوں کو آزاد چھوڑ دیا، جن میں سے دوسو تیرہ بھاگ گئے، لیکن بدحال ہوکر ستاسی واپس آگئے۔ ان میں سے چھیاسی کو پھانسی دے دی گئی اور ایک کو گولی سے اڑا دیا گیا۔ پھر دو دو اڑھائی اڑھائی سال کے بعد کمشنر بدلتے رہے۔ ۱۸۶۱ء میں جنگ آزادی (۱۸۵۷ء) کے ایک ہزار قیدی رہا کر دیے گئے، جن کے خلاف قتل یا کسی گروہ کی قیادت کا کوئی الزام ثابت نہ ہوا۔ پھر قیدیوں کی تعداد بھی بڑھتی گئی اور جزیروں میں جا بجا آبادی بھی ترقی کرتی گئی۔ مولوی محمد جعفر تھانیسری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اپریل ۱۸۷۹ء میں انڈمان کی تمام تعزیری نوآبادیوں کے افراد کی کیفیت یہ تھی:

چھوٹے افسر (قیدی)	:	۶۷۱
مشقتی (قیدی)	:	۷۴۶۲
سرکاری ملازم (قیدی)	:	۴۷۷
پیشہ ور (قیدی)	:	۱۹۸۵
میزان	:	۱۰۵۹۵

ان میں سے ۹۶۰۷ مرد تھے اور ۹۸۸ عورتیں.

قیدیوں کے علاوہ نوآبادیوں میں جو لوگ مقیم تھے ان کی تعداد یہ تھی:

رہا شدہ قیدی جو وہیں مقیم ہو گئے:		۳۷۱
بچے	:	۹۸۳
فوجی مع متعلّقین	:	۸۹۳
پولیس	:	۴۱۵
افسر مع متعلّقین	:	۹۵
دوسرے آزاد افراد	:	۱۲۷
میزان	:	۲۸۸۴

گویا مجموعی تعداد ۱۳۴۷۹ تھی (تاریخ عجیب، ص ۲۶-۲۷).

تعزیری نوآبادیوں کے قواعد وضوابط میں برابر ترمیم ہوتی رہی۔ ۱۸۷۰ء میں قیدیوں کے چھے درجے مقرر کر دیے گئے، جنھیں ''کلاس'' کہتے تھے.

۱- درجۂ اوّل: انھیں ٹکٹ مل جاتا تھا۔ ان میں پیشہ ور اور خانگی ملازم شامل تھے.

۲- درجۂ دوم: چھوٹے افسر، منشی وغیرہ.

۳- درجۂ سوم: اس میں دو درجے تھے؛ ایک (اے) میں قیدی کی تنخواہ دو روپے تھی، دوسرے (بی) ایک روپیہ؛ رسد دونوں کو ملتی تھی.

۴- درجۂ چہارم: اس درجے میں نو وارد قیدی رکھے جاتے تھے، جنھیں خشک رسد کے سوا اور کچھ نہیں ملتا تھا؛ تاریخِ آمد سے دو برس بعد اس درجے والے کو درجۂ سوم (بی) میں رکھ دیا جاتا.

۵- اس میں چینی قیدی بیڑی والے رکھے جاتے.

۶- کم زور قیدی، جن کے تین حصّے تھے: اے، بی، سی؛ اے کو بارہ آنے، بی کو آٹھ آنے اور سی کو چار آنے ماہوار کے ساتھ رسد ملتی تھی.

درجۂ اوّل اور درجۂ دوم کے قیدیوں کو شادی کی اجازت تھی۔ چھوٹے افسروں کو تنخواہ ملتی تھی۔ منشی اور محرّر بھی تنخواہ پاتے تھے، جو حسبِ لیاقت پچاس روپے تک تھی.

عورتوں کے لیے دو درجے رکھے گئے۔ زائد عورتیں درجۂ دوم میں رکھی جاتیں، جنھیں مشترکہ باورچی خانے سے کھانا ملتا۔ اسے ''جھنڈارا'' کہتے تھے۔ تین برس تک اچھے چال چلن سے رہنے کے بعد ہر عورت کو درجۂ اوّل میں رکھ دیا جاتا اور وہ خشک رسد اور آٹھ آنے ماہوار تنخواہ پاتی۔ مزید دو برس کے بعد عورت کو ٹکٹ مل جاتا اور وہ شادی بھی کر سکتی تھی (تاریخ عجیب، ص ۹۵-۱۰۲).

یہ تعزیری نوآبادیاں بدستور قائم رہیں۔ دوسری عالمی جنگ میں برما، ملایا وغیرہ پر جاپان کا تسلّط ہو گیا اور جزائر انڈمان بھی اسی کے قبضے میں چلے گئے۔ ۸ اکتوبر ۱۹۴۵ء کو دوبارہ ان پر قبضہ ہوا تو تعزیری نوآبادیاں ختم کر دی گئیں اور جزیروں کا انتظام چیف کمشنر کے حوالے کر دیا گیا [آزادی ملنے کے بعد جزائر انڈمان بھارت کا حصّہ بن گئے۔ یہ جزیرے براہِ راست صدر جمہوریہ کے ماتحت ہیں۔ ان کا نظم ونسق چیف کمشنر کے سپرد ہے، جس کی امداد کے لیے پانچ ارکان پر مشتمل ایک مشاورتی مجلس قائم کر دی گئی ہے].

جزیروں کی کل آبادی (جس میں مقامی باشندے شامل نہیں) ۱۹۵۱ء میں ۱۸۹۳۹ تھی (۱۲۷۲۳ مرد اور ۶۲۱۶ عورتیں)۔ [۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے رو سے یہاں کی کل آبادی وحشی قبائل سے قطع نظر ۶۳۵۴۸ تھی۔] جنوری ۱۹۵۳ء میں وہاں ۷۳۴۷ مویشی تھے اور ۳۰۰۲ بھیڑیں۔ پورٹ بلیر اور آس پاس ایک سو بائیس میل پختہ سڑکیں بن چکی تھیں.

پیداوار ابھی تک اس حد پر نہیں پہنچی کہ اہلِ جزیرہ کے لیے کفایت کر سکے۔ سب سے زیادہ آمد لکڑی سے ہوتی ہے۔ ۱۹۵۳ء میں اس کی فروخت سے چونسٹھ لاکھ پینتالیس ہزار ایک سو چوہتّر روپے وصول ہوئے تھے.

انڈمان کی اہمیّت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ جہاں ان جزیروں میں اخلاقی قیدیوں کی خاصی تعداد نے عمریں گزاریں وہاں عظیم المنزلت علما اور مجاہدین آزادی کی زندگیاں بھی انھیں تاریک جزیروں میں بسر ہوئیں اور بیشتر وہیں آخری نیند سو رہے ہیں؛ مثلاً ۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں جن بزرگوں کو قید کر کے انڈمان بھیجا گیا تھا ان میں سے مولوی لیاقت علی الٰہ آبادی (جو الٰہ آباد میں قائد جنگ آزادی تھے) اور مولانا فضل حق خیرآبادی نے وہیں وفات پائی۔ حضرت محل کے مختار ممّو خان بھی انڈمان بھیجے گئے تھے، مگر انھوں نے ۱۸۶۶ء میں سراوک جانا منظور کر لیا، جہاں مزدوروں

کی ضرورت تھی اور وہ وہیں فوت ہوے۔ سیکڑوں افراد کے نام معلوم نہ ہو سکے۔ سیّد اکبر زماں اکبر آبادی بھی ایسے ہی اسیروں میں سے تھے، مگر ان کی لیاقت و صلاحیت غیر معمولی تھی؛ جلد ہی انگریزوں کے نزدیک معزز قرار پائے اور رہائی کے بعد بھی انگریزوں نے انھیں ایک سو روپے ماہوار تنخواہ دے کر کچھ مدّت وہاں رکھا۔ پھر وہ آگرہ آ گئے۔ ۱۸۶۵ء میں سیّد احمد شہیدؒ کی جماعتِ مجاہدین کو امداد دینے کے الزام میں مختلف گروہوں پر بار بار مقدمے چلے اور انھیں انڈمان بھیجا گیا۔ مولانا احمد اللہ صادق پوری اور مولانا یحییٰ علی صادق پوری نے وہیں وفات پائی۔ مولانا عبدالرحیم صادق پوری اور مولوی محمد جعفر تھانیسری مدت قید پوری کر کے واپس آ گئے۔ بعد میں بھی ایسے کئی اصحاب کو انڈمان بھیجا گیا۔ بہت سے غیر مسلموں نے بھی آزادی کی تحریکوں میں سرگرم حصّہ لینے کے باعث زندگی کے چند سال یا پوری زندگیاں انڈمان میں بسر کیں۔ اس اعتبار سے ہماری دینی، علمی اور قومی تاریخ میں جزائر انڈمان کا ذکر ضرور آتا رہے گا۔

ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ شیر علی قیدی نے، جس کا تعلق علاقۂ سرحد سے تھا، وائسرائے ہند کو انڈمان میں قتل کر دیا تھا (۸ فروری ۱۸۷۲ء) جب وہ دورے پر وہاں گیا ہوا تھا۔ شیر علی کو بمقام و پیر (انڈمان) پھانسی دی گئی (۱۱ مارچ ۱۸۷۲ء)۔

آمد و خرچ کی مفصّل کیفیت کہیں نہیں مل سکی۔ مولوی محمد جعفر تھانیسری کے بیان کے مطابق ۱۸۷۹ء میں خرچ بارہ تیرہ لاکھ تھا۔ جو آخری اعداد مل سکے ان کی کیفیت یہ ہے:

سال	آمد	خرچ
۱۹۵۳-۱۹۵۴ء	ایک کروڑ بیس لاکھ	دو کروڑ اکانوے لاکھ
[۱۹۶۳-۱۹۶۴ء	ایک کروڑ اٹھاسی لاکھ	تین کروڑ بتیس لاکھ]

گویا خرچ آمدنی سے بہت بڑھا ہوا ہے۔ انڈمان میں لکڑی اور دیا سلائی کے کارخانے ہیں۔ ایک ہائی سکول، دو مڈل سکول اور بائیس پرائمری سکول ہیں۔ طلبہ کی تعداد ۱۹۵۴ء میں دو سو تھی۔ پانچ ہسپتال، بارہ ڈسپنسریاں اور انتیس کوآپریٹو یونینیں تھیں۔

مآخذ: (۱) *Encyclopaedia Britannica*، طبع چہاردہم، تحت مادّہ؛ (۲) *The Statesman's Year Book* [بابت ۱۹۶۶-۱۹۶۷ء، ص ۴۳۶ ببعد]؛ (۳) *International Geography*، مرتبۂ H. R. Mill، مطبوعۂ میکملن کمپنی، لنڈن ۱۹۰۹ء؛ (۴) *Selections from the Records of the Government of India*، عدد ۱۵: جزائر انڈمان، بپٹسٹ مشن پریس، کلکتہ ۱۸۵۴ء؛ (۵) محمد جعفر تھانیسری: تاریخ عجیب، مطبوعۂ نول کشور پریس، لکھنؤ ۱۸۷۹ء۔

(غلام رسول مہر)

انڈونیشیا: بحر ہند اور بحر الکاہل کے درمیان ایشیا کے جنوب مشرق اور آسٹریلیا کے شمال مغرب میں طول بلد ۹۵ درجہ اور ۱۴۱ درجہ مشرق اور عرض بلد ۶ درجہ شمال اور ۱۱ درجہ جنوب کے درمیان دنیا کا عظیم ترین مجمع الجزائر اور پاکستان کے بعد دنیا کا سب سے بڑا اسلامی ملک، جس کا مشرق سے مغرب تک فاصلہ چار ہزار میل اور شمال سے جنوب تک فاصلہ ایک ہزار دو سو پچاس میل ہے۔ کل رقبہ ۱۹۹۸۷۶۲ مربع میل ہے، جس میں سے ۱۲۶۳۳۸۱ مربع میل سمندر اور ۷۳۵۳۸۱ مربع میل خشکی ہے۔

نام: اس مجمع الجزائر کا قدیم نام 'نوسا نتارا' (= درمیانی جزائر) تھا۔ ولندیزی دورِ حکومت میں اسے شرق الہند یا ولندیزی شرق الہند کہنے لگے۔ ۱۸۴۴ء میں ایک جرمن ماہر نسلیات پروفیسر باسٹن نے اسے انڈونیشیا کا نام دیا، مگر عام نہ ہو سکا، اس کی اصل غالباً یونانی زبان کا ایک مرکب لفظ Indus-Nesus ہے (= سمندر اور جزائر؛ چنانچہ انڈونیشی آج بھی اپنے ملک کو 'تانہ آیر کیتا'، یعنی 'ہمارے جزیرے، ہمارا سمندر'، کے مانوس نام سے یاد کرتے ہیں)۔ ۱۹۲۱ء میں حریت پسندوں نے ایک قرارداد کی رو سے ولندیزی شرق الہند کے بجاے انڈونیشیا کا نام اختیار کیا اور آزادی کے بعد یہی ملک کا سرکاری نام قرار پایا۔

بڑے بڑے جزیرے: انڈونیشیا میں ہزاروں چھوٹے بڑے جزائر ہیں۔ انھیں چار حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:-

(ا) مغربی جزائر، جنھیں سوندا (Sonda) کبیر بھی کہا جاتا ہے۔ ان میں جاوا (Java)، مادُورا (Madura)، سُماترا یا سماٹرا (Sumatra)، بَنکا (Bangka)، بلّیتون (Balliton)، انڈونیشی بورنیو (Borneo) یا کالی مَنتان (kalimantan) (= کٹے پھٹے ساحلوں والا جزیرہ) شامل ہیں۔

(ب) جزائر سوندا صغیر، جو جاوا سے آسٹریلیا تک پھیلے ہوے ہیں، یعنی بالی (Bali)، لمبوک (Lombok)، سُمبا وا (Sumbava)، سُومبا (Sumba)، فلورس (Flores)، روتّی (Rotti) اور تیمور (Timor)۔ انڈونیشی انھیں 'نوسا ٹنگارا' کہتے ہیں (نوسا = جزیرہ؛ ٹنگارا = جنوب مشرق)۔

(ج) مشرقی جزائر: ان میں سلاویسی (Celebes) کے علاوہ مالوکا (Moluccas) کے جزیرے شامل ہیں، جن کا سلسلہ فلپائن (Phillipine) تک چلا گیا ہے۔ جزائر مالوکا میں ہلما ہیرا (Halmahera)، تدورے (Tidore)، سیرم (Ceram)، امبون (Amboina)، بورو (Buru)، سُولا (Sula) اور تنم بار (Tenimbar) اہم ہیں۔

(د) مغربی ایریان (Irian) (= نیوگنی New Guinea)

سطح اور آب و ہوا: مغربی جزائر کم گہرے سمندروں میں واقع ہیں، جن کی گہرائی بعض مقامات پر صرف دو سو فٹ رہ جاتی ہے اور ساحلوں سے متّصل زمین اکثر دلدلوں پر مشتمل ہے؛ اسی لیے ماہرین طبقات الارض کا خیال ہے کہ چند لاکھ سال پیشتر یہ جزیرے برّاعظم ایشیا کا جز تھے۔

آتش فشاں پہاڑوں کا سلسلہ خربوزے کی قاش کی طرح سماترا، جاوا اور مالوکا میں سے ہوتا ہوا شمال میں فلپائن تک چلا گیا ہے۔ ملک میں ایک سو سے زیادہ

آتش فشاں پہاڑ بیدار ہیں (نصف تعداد جاوا میں)۔ ان سے دو قسم کا لاوا نکلتا ہے۔ تیزابی لاوا زمین کو بنجر اور اساسی لاوا زمین کو بے حد زرخیز بناتا ہے۔ بیشتر پہاڑوں پر گھنے جنگل ہیں۔ کالی منتان اور سماترا کے مشرق میں دلدلی جنگلات ہیں۔ گھونگھے کے کیڑوں کے پشتے مجمع الجزائر کے تقریباً سب ساحلوں پر اور کم گہرے پانیوں میں پائے جاتے ہیں اور ان کی توسیع کا سلسلہ جاری ہے۔ انڈونیشیا میں جھاڑیوں اور گھاس کے میدان بھی ہیں، جنھیں 'سوانا' کہتے ہیں۔ یہاں جھاڑیوں اور دیوقامت گھاس کے سوا کچھ نہیں اُگتا، چنانچہ دلدلوں کی طرح سوانا بھی انسانوں کے لیے بے سود ہیں۔ انڈونیشیا کا ساحل دنیا کے سب سے لمبے ساحلوں میں شمار ہوتا ہے۔

آب و ہوا مرطوب استوائی ہے۔ مون سون ہواؤں کی زد میں ہونے کے باعث بارش بکثرت ہوتی ہے۔ اگرچہ بعض حصّوں میں بارش چھہتّر انچ سالانہ سے کم ہوتی ہے (جو استوائی جنگلات کی نشوونما کے لیے کم از کم تصوّر کی جاتی ہے)، تاہم عموماً ایک سو ساٹھ سے ایک سو اسّی انچ تک ہو جاتی ہے۔ وسطی جاوا کے شمال میں ایک سال میں تین سو ساٹھ انچ بارش بھی ہو چکی ہے۔ ضرورت سے زیادہ مسلسل بارش سے دلدلیں بنتی ہیں، گھنے جنگل پھلتے پھولتے ہیں اور روئیدگی کا یہ حال ہے کہ فصل کے لیے تیار کی ہوئی زمین ذرا سے تساہل کی وجہ سے جھاڑیوں کا جنگل بن جاتی ہے۔ بہرکیف انڈونیشیا کے خاصے حصّے میں بارش ضرورت کے عین مطابق ہوتی ہے اور بعض مقامات (مثلاً جاوا) کو ناقابلِ یقین حد تک زرخیز بناتی ہے۔

مجموعی طور پر موسم گرم ہوتا ہے، لیکن سمندر کے قرب کے باعث منطقۂ حارّہ جیسی گرمی نہیں پڑتی۔ خطِ استوا پر واقع ہونے کی وجہ سے دن اور رات تقریباً برابر رہتے ہیں اور درجۂ حرارت بھی سال بھر قریب قریب یکساں رہتا ہے (اوسطاً اسّی درجہ)۔ صبح اور شام کی رطوبت کا درجہ عموماً نوّے ہوتا ہے، لیکن بلند مقامات پر درجۂ حرارت اور رطوبت کم اور ہوا زیادہ جاں فزا ہوتی ہے۔

اہم جزیروں کے عام جغرافیائی حالات: (۱) جاوا (رقبہ: ۴۸۵۰۰ مربع میل، آبادی: تقریباً ۶ کروڑ): یہ انڈونیشیا کا اہم ترین اور ترقی یافتہ جزیرہ ہونے کے علاوہ دنیا کے سب سے زیادہ زرخیز اور گنجان آباد خطّوں میں شمار ہوتا ہے۔ سیاست، تجارت، صنعت و حرفت اور تعلیم و ثقافت کا مرکز ہے۔ ایک سرے سے دوسرے سرے تک آتش فشاں پہاڑوں کا سلسلہ پھیلا ہوا ہے۔ بعض حصّے بنجر ہیں، لیکن بیشتر علاقے میں پہاڑوں کی ڈھلانوں کو مسطّح کر کے جزیرے کا تقریباً ساٹھ فی صد حصّہ زیرِ کاشت لایا گیا ہے۔ گرم آب و ہوا اور کثرتِ باراں کے باعث جزیرہ بے حد سرسبز اور زرخیز ہے۔ چاول، کپاس، ربڑ، نیشکر، تمباکو، چائے، کوکو، ناریل، گرم مسالے خاص پیداوار ہیں۔ اعلیٰ عمارتی لکڑی بھی ملتی ہے۔ مغربی جاوا کے وسط میں اور بالخصوص بینڈونگ (Bandung) کے اردگرد سوندائی لوگ اور باقی جزیرے میں جاوائی آباد ہیں۔ انڈونیشیا کا سب سے بڑا شہر اور ملک کا دارالحکومت جکارتا (Jakarta) (سابق بٹاویا Batavia) اور دوسرے بڑے شہر سورابایا (Surabaya)، بینڈونگ اور سیمارانگ (Samarang) جاوا ہی میں ہیں۔ بینڈونگ، مالانگ (Malang) اور بوگور (Bogor) اپنی خوش گوار آب و ہوا اور دل کش مناظر کے لیے مشہور ہیں۔ یوگ یکارتا (= جوگ جکارتا) (Jogjakarta) اور سورا کارتا (Surakarta) تحریکِ آزادی کے مرکز رہے ہیں (نیز دیکھیے مادّۂ جاوا)۔

(۲) مادورا (رقبہ: ۵۴۷۳ مربع میل، آبادی: بیس لاکھ) جاوا سے متّصل واقع ہے۔ یہاں مادورائی لوگ آباد ہیں، جن کی اپنی تہذیب اور زبان ہے۔ یہ لوگ جاوا کے انتہائی مشرقی سرے پر بھی ملتے ہیں۔ اس کے گھنے جنگلوں میں عمدہ قسم کی لکڑی ہوتی ہے۔ اب پٹرول بھی نکالا جاتا ہے۔ لوگوں کا پیشہ زراعت، گلہ بانی یا ماہی گیری ہے۔ اس جزیرے میں قدیم ہندو دور کے آثار بکثرت ملتے ہیں۔ اہم ترین شہر بنگکلن (Bangkolin) ہے۔

(۳) سماترا (رقبہ: ۱۶۷۴۸۰ مربع میل؛ آبادی: ایک کروڑ بیس لاکھ): جاوا کے بعد اہم ترین جزیرہ، تقریباً ایک ہزار میل لمبا ہے۔ اسلام کی اشاعت یہیں سے شروع ہوئی۔ یہ علاقہ علم و فضل کے اعتبار سے اور اصلاح و تجدید کی تحریکوں میں پیش پیش رہا ہے (قدیم تاریخ کے لیے رک بہ آچے و سماترا)۔ سمندر کے کنارے پہاڑوں کا سلسلہ ہے۔ مشرقی حصّے میں سوانا اور دلدلیں ہیں۔ اس حصّے میں بڑے بڑے رقبے قابلِ کاشت بنا لیے گئے ہیں۔ سماترا کا تمباکو بہت مشہور ہے۔ آب و ہوا گرم مرطوب اور زمین سرسبز و شاداب ہے۔ خاص پیداوار چاول، ربڑ، چائے، کافی، تمباکو، گرم مسالے، کپاس، نیشکر، ناریل، ساگودانہ، مونگ پھلی اور سپاری ہے۔ معدنیات میں کوئلا، پٹرول، ٹین، سونا، چاندی، تانبا، گندھک، سرمہ اور سنگ مرمر قابلِ ذکر ہیں۔ سماترا کے گھوڑے اور مویشی بھی مشہور ہیں۔ سب سے بڑا شہر میڈان (Medan) جزیرے کے شمال مشرق میں واقع ہے۔ یہاں پٹرول صاف کرنے کا کارخانہ ہے۔ اس کے قریب ہی مشہور تفریح گاہ طوبا (Toba) ہے۔ میڈان کے شمال میں مشہور تاریخی شہر آچے (= آچیہ) ہے۔ مغربی سماترا میں بکّی تنگی (Bukkitingi) اور پاڈانگ (Padang) اور مشرق میں پالم بانگ (Palembang) اہم شہر اور تجارتی مرکز ہیں۔

(۴) بنکا (Bangka) (رقبہ: ۴۴۰۰ مربع میل؛ آبادی: تین لاکھ): سماترا کے مشرقی ساحل سے متّصل واقع ہے اور دنیا میں ٹین کی سب سے زیادہ پیداوار والے علاقوں میں شمار ہوتا ہے۔ زمین خشک اور پتھریلی ہے۔ آب و ہوا گرم مرطوب ہے۔ بارش بکثرت ہوتی ہے۔ گھنے جنگلوں کو صاف کر کے کھیت بنائے جاتے ہیں۔ چاول، گرم مسالے، چائے، قہوہ اور ساگودانہ خاص پیداوار ہیں۔ پیشے زراعت، ماہی گیری اور کان کنی ہیں۔ شمالی سرے پر آچے، (= آچیہ) لوگ آباد ہیں۔ ان کے جنوب میں 'بانک' ہیں، جن کی تہذیب اور زبان مختلف ہے اور مذہباً عیسائی ہیں۔ جزیرے کے وسط میں 'نینگ کابایو' اور جنوبی سرے پر مختلف قبائل بستے ہیں۔ صدر مقام پنگل پینانگ (Pangkal pinang) اور خاص بندرگاہ

مُنتوک (Muntok) ہے۔

(۵) بلیتون (Belitung) یا Belliton (رقبہ: ۱۸۶۰ مربع میل؛ آبادی: پچھتر ہزار) اور اس سے ملحقہ چھوٹے چھوٹے ایک سو پینتیس جزائر (مجموعی رقبہ: ۹۵۰ مربع میل) بنکا اور بورنیو کے درمیان واقع ہیں۔ عام پیشہ زراعت ہے۔ تان یم کے پہاڑی سلسلے میں ٹین کی بڑی بڑی کانیں ہیں۔ تنجنگ پندان (Tandjung Pandan) مرکزی مقام اور بندرگاہ ہے۔

(۶) بورنیو: سیاسی طور پر چار حصّوں میں منقسم ہے، یعنی (۱) شمالی بورنیو، برطانوی مقبوضہ ہے؛ (۲) برونی میں برطانوی اقتدار کے تحت سلطان کی حکومت ہے؛ (۳) سراوک، برطانوی تاج کے ماتحت ہے اور (۴) انڈونیشی بورنیو یا کالی منتان (رقبہ: دو لاکھ دس ہزار میل: آبادی: پچیس لاکھ)۔ جزیرے کا بڑا حصّہ کوہستانی اور جنگلات سے ڈھکا ہوا ہے۔ دوسری فصلوں کے علاوہ چاول اور ربڑ کی کاشت بڑے پیمانے پر ہوتی ہے۔ معدنیات میں سونا، لوہا، تانبا، کوئلا، ہیرے، گندھک، چٹانی نمک اور پٹرول اہم ہیں۔ حیوانات کی کثرت ہے، بالخصوص اورانگ ہوتان (=بن مانس) اور ڈراکو (=اڑنے والی چھپکلیاں)۔ باشندوں کی اکثریت ملایائی نسل کے لوگوں پر مشتمل ہے جنھیں 'لاؤت' (= سمندری لوگ) کہتے ہیں۔ بورنیو کے قدیم باشندے ڈیاک (=اندرونی) نیم وحشی ہیں اور مظاہرِ فطرت، مثلاً چاند، سورج، آگ کو پوجتے ہیں۔ بعض آدم خور بھی ہیں۔ بالک پاپان (Balikpapan)، بنجرماسین (Bandjarmasin) اور پونتیانک (Pontianak) اہم مقامات ہیں۔

(۷) جزائر سلاویسی (رقبہ: ۷۷۸۵۵ مربع میل؛ آبادی: پینسٹھ لاکھ)، یہ خطہ کوہستانی ہے اور یہاں نباتات وحیوانات کی ایسی انواع پائی جاتی ہیں جن کی دنیا بھر میں نظیر نہیں ملتی۔ آبادی بوگینی، تورالائی، توراجائی، مکاسری، منہاسی اور گرونوتالی باشندوں پر مشتمل ہے۔ اکثریت کا مذہب اسلام ہے۔ صدر مقام مکاسر بندرگاہ بھی ہے، جو کسی زمانے میں گرم مسالے کی غیر قانونی تجارت کا مرکز تھا۔ منیالوو عیسائیت کا قدیم مرکز ہے۔ گورن تالو اور منہاسا دوسرے اہم شہر ہیں۔ چاول، جوار، ناریل، املی، کوکو، کافی، نیشکر، روئی، سنکونا اور ربڑ خاص پیداوار اور کوئلا، تانبا اور سونا قابلِ ذکر معدنیات ہیں۔ صدر مقام مکاسر (Makasar) ہے۔

(۸) جزائر مالوکا: اکثر جزیرے پہاڑی ہیں۔ پہاڑوں کے دامن میں زرخیز میدان ہیں۔ گرم مسالے اور ناریل کی افراط ہے۔ گھنے جنگل کثرت سے ہیں، جہاں طرح طرح کے حیوانات اور خوب صورت پرندے ملتے ہیں۔ سب سے بڑا جزیرہ ہلما ہیرا ہے (رقبہ: ۶۵۰۰ مربع میل؛ آبادی: اڑھائی لاکھ)۔ یہاں کے باشندے ملایائی، پالینیشی اور پاپوائی نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ اکثریت مسلمان ہے۔ کچھ عیسائی اور مظاہر پرست بھی ہیں۔ شمال میں آتش فشاں پہاڑ اور ان کے دامن میں گھنے جنگل ہیں۔ ترناتے (Ternate) رقبہ: پچیس مربع میل؛ آبادی: چالیس ہزار) کی آبادی ملایائی، عربی اور پاپوائی مسلمانوں پر مشتمل ہے۔ یہاں کئی بیدار آتش فشاں پہاڑ ہیں۔ ساحلی علاقہ سرسبز ہے۔ گرم مسالے، چاول جوار، کافی اور ساگودانہ بڑی فصلیں ہیں۔ تدورے (رقبہ: ۳۰ مربع میل؛ آبادی: پچاس ہزار) میں بھی آتش فشاں پہاڑ ہیں، جن کے دامن میں زرخیز میدان، کھیت اور باغات بھی ہیں۔ سیرام (رقبہ: ۶۲۲۱ مربع میل؛ آبادی: دس لاکھ) میں جاوی، مکاسری اور ترناتی نسل کے مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ اندرونی علاقوں میں وحشی قبائل آباد ہیں۔ بیدار آتش فشاں پہاڑوں کے باعث اکثر زلزلے آتے رہتے ہیں۔ ناریل، چاول، جوار، نیشکر، تمباکو اور گرم مسالے خاص پیداوار ہیں۔ پٹرول کے چشمے بھی ہیں۔ بورو (رقبہ: ۴۴۰۰ مربع میل؛ آبادی: دو لاکھ) کو شکاریوں کی جنّت کہا جاتا ہے۔ یہاں عجیب وغریب حیوانات اور پرندے کثرت سے ملتے ہیں۔ زراعت، ماہی گیری اور تجارت اہم پیشے ہیں۔ امبون (رقبہ: ۱۱۴۵۵ مربع میل؛ آبادی: پانچ لاکھ) ایک چٹانی جزیرہ ہے۔ پہاڑوں کے دامن میں گرم پانی کے چشمے ہیں۔ گرم مسالے اور میوے افراط سے ہوتے ہیں۔ باندا (Banda) دس جزائر کا مجموعہ ہے، جن کی زمین لاوے سے بنی ہے اور بہت زرخیز ہے۔ گرم مسالے، ناریل اور میوے بکثرت ہوتے ہیں۔ جاوائی اور ملایائی نسل کے مسلمانوں کے علاوہ کچھ باشندے عربی اور چینی نسل کے بھی ہیں۔ باندانیرا (Bandanaira) اور گونانگ آپی (Gunangapi) اس مجموعے کے اہم جزیرے ہیں۔ ایک اَور مجموعہ تنم بار چھیاسٹھ جزیروں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے بام وینا (رقبہ: ۱۱۰۰ مربع میل)، سیلو، سیرا، لالے، بوبارا اور دوتا راہم ہیں۔ سب جزیرے گھنے جنگلوں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ آب وہوا خراب ہے۔ کل آبادی ساٹھ ہزار کے قریب ہے۔

(۹) جزائر سوندا صغیر میں اونچے پہاڑی سِلسِلے اور آتش فشاں چوٹیاں ہیں۔ بارش بکثرت ہوتی ہے۔ آب وہوا خوش گوار اور زمین زرخیز ہے۔ تیمور سب سے بڑا جزیرہ ہے (رقبہ: ۳۶ ہزار مربع میل؛ آبادی: بیس لاکھ)۔ باشندے ملایائی، پاپوائی اور پولینیشی نسلوں سے ہیں۔ صدر مقام کوپانگ صندل کی لکڑی، ناریل، کھالوں اور گھوڑوں کی تجارت کا مرکز ہے۔ فلورس (رقبہ: ۸۸۷۰ مربع میل؛ آبادی: چھے لاکھ) تیمور کے مغرب میں واقع ہے۔ آب وہوا خوش گوار ہے۔ سومبا (رقبہ: ۴۶۰۰ مربع میل؛ آبادی: دو لاکھ) صندل کا جزیرہ کہلاتا ہے۔ تانبا اور لوہا بھی موجود ہے۔ باشندے ملایائی مسلمان ہیں۔ اندرونی علاقوں میں وحشی قبائل آباد ہیں۔ یہاں وسیع چراگاہیں ہیں۔ عمدہ قسم کے مویشی اور گھوڑے پائے جاتے ہیں۔ سمباوا (رقبہ: ۵۲۴۰ مربع میل؛ آبادی: پانچ لاکھ) خوب صورت پرندوں کے لیے مشہور ہے۔ یہاں کئی آتش فشاں چوٹیاں اور شیشم کے جنگل ہیں۔ آب وہوا خوش گوار ہے۔ لمبوک (رقبہ: ۱۸۲۵ مربع میل؛ آبادی: دس لاکھ) کے باشندے ملایائی، ساسک اور بالی نسل کے مسلمان ہیں۔ یہ جزیرہ اپنی خوش گوار آب وہوا، دلکش مناظر اور سرسبزی وشادابی کے لیے مشہور ہے۔ ایے نان صدر مقام اور بندرگاہ ہے۔ اس کے جنوب میں بالی کا مشہور ومعروف حسین جزیرہ ہے (رقبہ: ۲۰۹۵ مربع میل؛ آبادی: بارہ لاکھ) صرف یہیں ہندو موجود ہیں، جن کی معاشرت انڈونیشی مسلمانوں سے بالکل مختلف ہے۔ پہاڑوں کے دامن میں شیشم

کے جنگل اور جنوب میں زرخیز میدان ہیں۔ زراعت، گلہ بانی اور دست کاری اہم پیشے ہیں۔ یہاں کا رقص بہت مشہور ہے۔ صدر مقام سنگارایا ہے۔

(۱۰) ایریان؛ جزیرہ نیوگنی کا مغربی نصف حصّہ ہے (رقبہ: ۱۵۱۷۸۹ مربع میل؛ آبادی: پانچ لاکھ)۔ آب وہوا گرم خشک ہے۔ وسطی علاقوں میں اونچے پہاڑوں کا سلسلہ ہے، جن کے دامن میں گھنے جنگل ہیں۔ ناریل، ساگودانہ، تمباکو، ربڑ اور نیشکر خاص پیداوار ہے، مٹی کا تیل، چونا، تانبا اور سونا نکالا جاتا ہے۔ حیوانات بکثرت اور عجیب وغریب قسم کے ہیں۔ آبادی زیادہ تر ساحلی علاقوں میں ہے اور مختلف النسل ایشیائی اور یورپی باشندوں پر مشتمل ہے۔ اصل باشندے زنگی اور پاپوائی اندرونی علاقوں میں رہتے ہیں اور وحشی اور آدم خور ہیں۔ صدر مقام مراڈک ہے۔

تاریخ: انڈونیشیا میں انسانی آبادی انتہائی قدیم زمانے میں بھی موجود تھی۔ مشرقی جاوا میں ایسے متحجر ڈھانچے برآمد ہوے ہیں جن کے متعلّق ماہرینِ نسلیات کا خیال ہے کہ وہ اس گوریلا نما مخلوق کے ہیں، جنھیں انسان کا پیش رو کہا جاسکتا ہے۔ یہ گوریلا نما انسان تقریباً پانچ لاکھ سال قبل موجود تھے۔

برفانی دَور سے قبل یہ مجمع الجزائر باقی براعظم ایشیا سے ملا ہوا تھا، چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مختلف اوقات میں ایشیا کے مختلف علاقوں اور نسلوں کے باشندے یہاں آتے رہے۔ بہرکیف اس اَمر کے شواہد موجود ہیں کہ پتھر کے زمانے میں یہاں سیاہ فام بونے آباد تھے، جو آسٹریلیا کے قدیم وحشیوں سے مشابہ تھے۔ تقریباً آٹھ ہزار سال قبل اس علاقے میں بادامی رنگ کی ایک مخلوط نسل کے باشندے آئے، جن کا تعلق ہندوستان اور ہندچینی سے آنے والی مخلوط نسلوں سے تھا۔ یہ نسل جاوائی کہلائی۔ اس کے بعد ملیشیائی نسل کی آمد کا سلسلہ شروع ہوا، جس میں کاکیشیائی، منگولی اور زنگی نسلوں کی آمیزش تھی۔ ان کی آمد پر سیاہ فام باشندوں نے بحرالکاہل کے مختلف جزیروں یا انڈونیشیا کے اندرونی علاقوں میں پناہ لی۔ نیوگنی سے پاپوائی نسل بھی انڈونیشیا کے مشرقی جزائر میں پہنچی۔ اس طرح اس مجمع الجزائر میں جو نسلیں آج پائی جاتی ہیں انھوں نے مختلف نسلوں کی آمیزش سے اپنی موجودہ شکل اختیار کی ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے تاریخ تمدن انڈونیشیا، ص ۱۰۱ ببعد)۔ اس عہد کے لوگ بالکل وحشی یا نیم وحشی تھے۔ مذہب مظاہر پرستی تھا۔ بھوت پریت کو بھی مانتے تھے، البتہ بت پرستی معدوم تھی۔ اس زمانے کے آخری دور میں وہ کاشت کرتے تھے اور جانوروں کو چَراتے تھے۔ مُردوں کو زمین میں گاڑتے تھے۔ جھونپڑیوں میں رہتے تھے۔ درختوں کی چھال کا لباس پہنتے تھے۔ اکثر ہڈیوں کے اوزار بناتے تھے اور مچھلیوں اور جانوروں کا شکار کرتے تھے۔ مجموعی طور پر ان کی زندگی نہایت سادہ تھی۔ پوری آبادی کا ایک سردار (= نگاری نگارا) ہوتا تھا، جسے عموماً دیوتا کا درجہ دیا جاتا تھا۔

ایک ہزار سال قبل مسیح میں دھات کا زمانہ شروع ہوا اور کانسی کے برتن، اوزار اور ساز وغیرہ بننے لگے۔ ۲۰۰ ق م میں لوہے کا استعمال بھی ہونے لگا۔ یہ فن جنوبی چین اور شمال مشرقی ہندچینی سے آنے والے سوداگروں کے ذریعے پہنچا۔ ان دونوں ادوار کی چیزیں جکارتا کے عجائب گھر میں موجود ہیں، جن سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ انڈونیشی اس وقت تہذیب وتمدّن کے کس مرحلے سے گزر رہے تھے۔ بعض ماہرینِ نسلیات، مثلاً پروفیسر کِنس (Kens) نے ان چیزوں کا مقابلہ فلپائن اور جاپان وغیرہ سے دستیاب ہونے والی اشیا سے کر کے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ موجودہ انڈونیشیوں کے مورثین اعلیٰ چین کے علاقۂ یونن (Yunnan) یا ہندچینی کے علاقۂ ٹونکن (Tonkin) سے آئے تھے (نیز دیکھیے *Sumatra, its History and People*، وی انا ۱۹۳۵ء)۔

انڈونیشیا میں تاریخی دور کا آغاز ہندوؤں کی آمد سے ہوتا ہے۔ ہندوؤں (اور بدھوں) کے زمانے کے متعلّق چند قدیم آثار کے سوا تاریخی مآخذ ناپید ہیں، لہٰذا جن روایات پر اس عہد کی تاریخ منحصر ہے ان کی نوعیت بہت حد تک افسانوی اور دیومالائی ہے۔ ان روایات کی ترویج واشاعت زیادہ تر ولندیزی مؤرّخین کی مرہونِ منت ہے۔ چونکہ ولندیزی حکومت احیاے اسلام کی تحریک کو اپنے اقتدار کے لیے خطرناک سمجھتی تھی اس لیے اس نے کوشش کی کہ قدیم ہندو تہذیب کی برتری اور ہندو ریاستوں کی عظمت اس طرح بڑھا چڑھا کر بیان کی جائے کہ مسلمانوں کو اپنا دورِ حکومت اور اپنی تہذیب حقیر اور کم تر نظر آنے لگے، ان کے لیے اسلامی نظریۂ حیات کی تجدید میں کوئی کشش باقی نہ رہے اور وہ اسلامی عہد کو انڈونیشیا کے قومی زوال اور پستی کا دور تصوّر کر کے اس سے قبل کے افسانوی دور کو اپنے قومی عروج کی انتہا سمجھنے لگیں۔ ولندیزی حکومت کی اسی پالیسی کے مطابق ولندیزی مؤرّخین نے انڈونیشیا کی تاریخ مرتّب کی۔

ہندو دَور: مؤرّخین کا قیاس ہے کہ ہندو اس ملک میں تجارت کی غرض سے آئے تھے اور ان کی آمد کا زمانہ پہلی - دوسری صدی عیسوی ہے۔ رفتہ رفتہ ان کی تعداد بڑھنے لگی اور جاوا کے ان علاقوں میں ان کی نوآبادیاں قائم ہونے لگیں جہاں گرم مسالے پیدا ہوتے تھے۔ نوآبادیاں بڑھیں تو ریاستیں بن گئیں اور ریاستوں نے ترقّی کر کے سلطنتوں کی شکل اختیار کر لی۔ اندازہ کیا گیا ہے کہ ہندوستان کے تاجر ساتویں - آٹھویں صدی عیسوی تک یہاں آتے رہے۔ ان میں بدھ مت کے پیرو بھی شامل تھے۔ ہندو اور بدھ تاجر جہاں بھی گئے وہاں انھوں نے اپنے مذہب کو پھیلایا؛ لیکن ہندوستان کی طرح رفتہ رفتہ انڈونیشیا میں بھی بدھ کے اثرات ختم ہوتے گئے اور ہندومت عام مذہب بن گیا۔ ہندوؤں نے یہاں اپنی تہذیب کو پوری طرح پھیلایا اور یوں انڈونیشیا میں ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کی جڑیں بہت مضبوط ہوگئیں۔

روایات سے پتا چلتا ہے کہ پہلی ہندو ریاست تروما تھی، جو جاوا میں قائم ہوئی۔ ایک اَور مشہور روایت کی رُو سے جاوا کا پہلا ہندو راجا آچی سا کا تھا، جسے جاوائی شاعری اور ساکا سنہ کا بانی بھی کہا جاتا ہے۔ انڈونیشیا میں ملنے والے آثار و کتبات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مختلف زمانوں میں بعض بڑی بڑی سلطنتیں بھی قائم ہوئیں، مثلاً آٹھویں یا نویں صدی میں سری وجایا کی وسیع سلطنت سماترا میں موجود

تھی، جس کی حدود آگے چل کر بورنیو، فلپائن، سلاویسی، نصف جاوا، نصف فارموسا اور سیلون تک جا پہنچیں (جواہر لعل نہرو: *Glimpses of World History*، لنڈن ۱۹۴۸ء، ص ۱۳۵)۔ پالم بانگ اس کی راجدھانی تھا، سرکاری زبان غالباً سنسکرت تھی، مذہب بدھ تھا اور حکمران مہاراج کہلاتے تھے۔ یہ سلطنت خاندان سلینڈرا کے ہاتھوں ختم ہوئی، جو ایک زمانے میں سری وجایا ہی کے ماتحت رہ چکا تھا، سلینڈرا بھی ایک بہت مضبوط اور وسیع بدھ سلطنت تھی۔ ان دونوں سلطنتوں کے عہد میں فنونِ لطیفہ، بالخصوص فنِ تعمیر کو بہت فروغ ہوا۔ جاوا میں 'بورو بودور' کا وسیع و عریض معبد، جس کا شمار دنیا کی عظیم ترین تعمیرات میں ہوتا ہے، سلینڈرا عہد ہی میں تیار ہوا تھا۔ اس خاندان کے زوال پر خاندان ماترم برسرِ اقتدار آیا، جس کی سلطنت وسیع تو نہ تھی، لیکن ہندو تمدن کی ترقی میں اسے بڑی اہمیت حاصل ہے۔ سرکاری زبان جاوا کُوئو (= پرانی جاوائی) تھی، جس پر سنسکرت کا اثر غالب تھا اور دارالحکومت میڈانگ تھا۔ جاوا کی ایک اَور قابلِ ذکر سلطنت کیدیری تھی، جس کا زمانۂ عروج ۱۰۴۲ - ۱۲۲۲ء بتایا جاتا ہے۔ یہ مضبوط سلطنت مستقل نظم و نسق کی حامل اور ایک باقاعدہ ہندو تمدن کی مدّعی تھی۔ ۱۲۲۲ سے ۱۲۹۳ء تک سلطنت سنگوساری کا دور رہا، جس کا تختہ رادن وجایا نے الٹ کر اس دور کی مشہور ترین سلطنت مجاپائت (= مجو پاہیت = کڑوا پھل) کی بنیاد رکھی اور کرتا راجا ساجایا دردانا کا لقب اختیار کیا۔ اس کا بیٹا جایا نگارا مجاپائت کا سب سے مضبوط حکمران تھا۔ اس نے کالی منتان کو بھی جاوا کی قلم رو میں شامل کر لیا۔ اس کے قابل وزیر اعظم گجامد نے، جسے اس کے جانشینوں کا زمانہ بھی نصیب ہوا، قریبی ممالک سے سیاسی اور تجارتی تعلّقات بڑھائے اور بالآخر اس کی کوششوں سے مجاپائت کا اقتدار پورے مجمع الجزائر پر چھا گیا۔ چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں خانہ جنگیوں اور بغاوتوں نے اس سلطنت کو بہت کمزور کر دیا۔ اُدھر جاوا اور سماترا میں اسلام ترقی کر رہا تھا اور نومسلم حاکموں اور مبلّغوں نے مضبوط تنظیمیں قائم کر لی تھیں۔ اسلام کو دبانے اور مسلمانوں کو کچلنے کے لیے ہندو راجا اور اس کے حاکموں کے مظالم حد سے بڑھ گئے تو مسلمانوں نے متحّد ہو کر مقابلہ کیا اور مجاپائت کا خاتمہ کر دیا۔ شاہی خاندان اور دوسرے ہندو امرا نے جاوا سے بھاگ کر بالی میں پناہ لی، جہاں کے ہندو آج بھی اپنی قدیم روایات کے حامل ہیں۔

انڈونیشی اور یورپی مؤرّخین کی تحقیقات و مطالعات سے پتا چلتا ہے کہ اس دور میں حکومت کا سربراہ موروثی راجا ہوتا تھا، جسے وسیع مذہبی اور سیاسی اختیارات حاصل تھے۔ سکّوں کا استعمال صرف اندرونِ ملک تک محدود تھا اور غیر ممالک سے تجارت مبادلۂ اشیا کے اصول پر ہوتی تھی۔ ملک میں تقسیمِ کار تقسیمِ ذات پر موقوف تھی، چنانچہ ہر ذات کا آدمی اپنا مجوّزہ پیشہ ہی اختیار کرتا تھا۔ اس عہد میں ہندو اور بدھ مذہب کے باہمی اختلاط سے مرتّب شدہ مذہب ('اگاما شیوا بدھا') کا رواج تھا اور اس میں بعض مقامی اوہام و رسوم کے اثرات بھی شامل ہو چکے تھے۔ پوجا پاٹ عموماً مندروں میں ہوتی تھی۔ آج بھی یہاں کئی شاندار اور بڑے بڑے مندر بطور آثارِ قدیمہ موجود ہیں۔ افضل ترین عبادت گانا اور ناچنا تھا۔ مُردوں کو جلایا جاتا تھا۔ شادی والدین کی مرضی سے ذات کے تطابق کو دیکھ کر کی جاتی تھی۔ طلاق و خلع کی اجازت نہ تھی۔ غلامی کا رواج تھا۔ بچوں کی تعلیم مندروں سے ملحقہ مدرسوں میں ہوتی تھی۔ سمندر پار سفر کرنا گناہ نہیں سمجھا جاتا تھا، چنانچہ اکثر امرا کے لڑکے نالندہ (ہندوستان) جا کر مذہبی تعلیم حاصل کرتے تھے؛ تاہم تعلیم عام نہ تھی۔ جوان ہونے کے بعد اپنی ذات کے مطابق پیشہ اختیار کیا جاتا تھا۔ تارک الدنیا ہونے کا بھی خاصا رواج تھا۔ مرغ بازی کا شوق عام تھا۔ بت پرستی کے باعث سنگ تراشی، بت سازی اور مصوّری نے بہت ترقّی کی اور فنِ تعمیر نے بھی فروغ پایا۔ مشرقی جاوا کا فنِ تعمیر، جو ہندوستان کے فنِ تعمیر سے بہت مختلف تھا، تیرھویں صدی میں عروج پر پہنچ گیا۔ اس کے خاص نمونے شہر مالانگ میں ملتے ہیں۔ لکڑی پر منبت کاری اور زیورات سازی نے بھی فنّی حیثیت سے بڑی ترقی کی۔ لوگ عموماً دھوتی باندھتے تھے۔ غرض یہ کہ انڈونیشی ہندو تہذیب ساری قوم پر چھائی ہوئی تھی۔ ذات پات کی تقسیم، توہم پرستی، اَہِنسا اور بت پرستی نے قوم کے اخلاق و کردار کو بری طرح متأثّر کیا۔ لوگ مختلف طبقوں میں منقسم ہو گئے۔ ان کی جنگی صلاحیتیں کمزور پڑنے لگیں، برہمنوں کی رضاجوئی اور حکمرانوں کے باہمی تنازعات نے انھیں زوال کی آخری منزل پر پہنچا دیا اور ایک نئے عہد کا آغاز ہوا۔

اسلامی دَور: آج انڈونیشیا ایک عظیم ترین اسلامی ملک ہے، جہاں دس کروڑ کے قریب مسلمان موجود ہیں، لیکن تیرھویں صدی عیسوی سے قبل وہاں ایک بھی مسلمان نہیں تھا۔ لوگ یا تو ہندو تھے، یا مظاہر پرست۔ اسلام کا یہاں قدم جمانا اور پھر تمام جزائر پر چھا جانا جہاں بقول کرافورڈ ایک عجیب اور مہتم بالشان واقعہ ہے (*History of the Indian Archipelago*)، وہاں غیر مسلموں کے اس دعوے کا مؤثّر جواب بھی ہے کہ اسلام تلوار کے زور سے پھیلا، کیونکہ انڈونیشیا کو مسلمان حملہ آوروں نے فتح نہیں کیا بلکہ مسلمان تاجروں اور مُبلّغوں نے مختلف جزیروں میں راجاؤں، امیروں اور عوام کو دینِ حق کی تبلیغ اور اپنے اوصافِ حمیدہ سے متأثّر کر کے اسلام قبول کرنے پر آمادہ کیا۔

اشاعتِ اسلام: مجمع الجزائر میں سب سے پہلے سماترا نے اسلامی اثرات قبول کیے۔ بارھویں صدی عیسوی کے اوائل میں آچے (آچیہ) کے کچھ باشندے شیخ عبداللہ عارف کی کوششوں سے مسلمان ہوے۔ ان کے خلیفہ شیخ برہان الدّین نے مغربی اور جنوبی سماترا میں دین کی وسیع اشاعت کی۔ انھوں نے ایک مدرسہ قائم کیا جہاں نَومسلموں کو دینی تعلیم دی جاتی تھی اور تبلیغ کے اصول سکھائے جاتے تھے۔ ان نومسلم مبلّغوں نے مختلف علاقوں میں اسلام کا پیغام پہنچایا اور آچے کا پورا علاقہ اسلام کے زیرِ اثر آ گیا، حتّٰی کہ یہاں ۱۲۰۵ء میں پہلی اسلامی ریاست وجود میں آئی۔ چودھویں صدی عیسوی میں شیخ اسمٰعیل کے زیرِ قیادت کچھ مبلّغین حجاز سے پہنچے، جن کی مساعی سے سمدرا، آروا اور مینانگ کباؤ کے راجا اور باشندے مسلمان ہو گئے۔ پندرھویں صدی میں پالم بانگ اور لمپانگ کے راجاؤں اور باشندوں نے بھی اسلام قبول کر لیا۔

جاوا میں اشاعتِ اسلام نے ایک تحریک کی شکل چودھویں صدی عیسوی میں اختیار کی جب مولانا ملک ابراہیم نے گریسک میں ایک تبلیغی مرکز قائم کیا۔ اس تحریک کے مندرجۂ ذیل نو رہنما بہت مشہور ہیں اور انھیں ولی (’سونان‘) کا درجہ دیا جاتا ہے: مولانا ابراہیم یا مولانا مغربی، رادن رحمت یا سونان نمپل، مخدوم ابراہیم یا سونان بونانگ، رادن پایا یا سونان گیری، فتح اللہ یا سونان گننگ جاتی، سونان قدس، سونان مور یا، سونان درجات اور سونان کالی جاگا۔ ایک اَور نامور مبلّغ رادن فاتح تھے، جن کی قیادت میں مبلّغینِ اسلام نے ۱۴۲۸ء میں مجاپائت کے حکمران کو شکست دی اور جاوا میں پہلی اسلامی سلطنت قائم کی۔

بورنیو میں اشاعتِ اسلام کا آغاز پندرھویں صدی کے آغاز میں ہو چکا تھا، مگر مجاپائت کے خاتمے اور یکے بعد دیگرے بنجرماسین، دامک، برونی اور سکدانہ کے فرمانروا اَور عوام مسلمان ہوتے گئے۔ یہاں مُبلّغین کے سردار شیخ شمس الدین حجاز سے آئے تھے۔ ان کے ہاتھ پر سکدانہ کے راجا نے اسلام قبول کیا اور سلطان محمد صفی الدین کا لقب پایا۔

سلاویسی میں اسلام بورنیو کے نومسلموں کی بدولت پھیلا۔ سب سے پہلے مکاسر اور بوگی قومیں اور پھر اہلِ منہاسہ مسلمان ہوے۔ مؤخّر الذکر کو پرتگالیوں نے عیسائی بنالیا تھا۔ مکاسر کے نومسلم خاص طور پر بڑے پُرجوش مُبلّغ ثابت ہوے۔

جزائر مالوکا میں اسلام کی ابتدا پندرھویں صدی عیسوی سے ہوئی، جو ایک عرب مبلّغ شیخ منصور نے تدورے کے راجا کو مسلمان کر کے اس کا نام سلطان جلال الدین رکھا۔ اسی زمانے میں ترناتے کے راجا نے بھی مسلمان ہو کر اپنا نام سلطان زین العابدین رکھا۔ مؤخّر الذکر کے جانشین سلطان باب اللہ کی کوششوں سے جزائر مالوکا میں دور دور تک اسلام پھیل گیا۔

جزائر سوندا صغیر میں تبلیغ کا فرض مکاسر کے منظّم اور پُرجوش مُبلّغین نے انجام دیا۔ سولھویں صدی عیسوی میں سمباوا اور اس کے بعد فلورس، تیمور اور سمبا میں بھی اسلام پھیل گیا۔ اس طرح مبلّغوں کی ایک منظم تحریک نے، جس کے پاس سیاسی اقتدار تھا نہ عسکری قوت، ایسی قوموں کو مسلمان کر لیا جو بڑی بڑی سلطنتوں کی مالک اور اپنے مذہب اور تہذیب و معاشرت کی سختی سے پابند تھیں۔

اسلامی سلطنتیں: انڈونیشا میں مسلمانوں کی پہلی سلطنت سُماترا کے علاقۂ سمدرا میں قائم ہوئی، جس کا راجا مسلمان ہو کر سلطان ملک الصالح کے نام سے مشہور ہوا۔ ملک الصالح اور اس کے جانشینوں نے اسلام کی ترقّی و اشاعت میں بڑا حصّہ لیا۔ ۱۳۴۶ء میں ابن بطوطہ سمدرا پہنچا تو ملک الصالح کا پوتا سلطان زین العابدین حکمران تھا۔ ابن بطوطہ نے اس سلطنت کی خوش حالی، تجارت کی ترقّی، امن امان اور دینی امور میں حکمرانوں کی دلچسپی کی بہت تعریف کی ہے۔ پندرھویں صدی کے وسط میں یہ سلطنت ملکّا کے سلطان کے زیرِ اقتدار آ گئی۔

سُماترا کی دوسری اہم سلطنت آچے [رک بآن] ۱۴۹۶ء میں قائم ہوئی، جس کا بانی عنایت علی شاہ تھا۔ ۱۸۷۴ء میں جب ولندیزیوں نے اس پر قبضہ کر لیا تو آچے کے باشندوں نے جہاد کا اعلان کر دیا اور ۱۹۰۷ء تک برابر برسرِ پیکار رہے۔ آچے مسلمانوں کی بڑی طاقت ور سلطنت تھی۔ اس کے بادشاہوں نے ملک کی ترقی اور عوام کی فلاح کے لیے بہت کام کیا اور علوم و فنون کو فروغ دیا۔

۱۶۴۸ء میں مسلمانوں کی ایک سلطنت جنوب مشرقی سُماترا میں قائم ہوئی، جس کا صدر مقام پالم بانگ تھا اور بانی سلطنت ابراہیم۔ ۱۸۱۲ء میں سلطان بہاءالدّین محمد نے ولندیزیوں کے مقابلے میں انگریزوں کی بالادستی تسلیم کر لی، لیکن جب ۱۸۲۵ء میں انگریز یہاں سے دست بردار ہو گئے تو ولندیزیوں نے اس پر قبضہ کر لیا۔

جاوا میں پہلی اسلامی حکومت اگرچہ امپل میں قائم ہوئی تھی، جس کے حاکم مشہور ولی رادن رحمت تھے، لیکن مسلمانوں کی پہلی سلطنت دیماک تھی، جسے ۱۴۲۸ء میں مجاپائت حکمرانوں کو شکست دے کر رادن فاتح نے قائم کیا۔ ۱۵۲۰ء میں رادن یونس کی حکومت جاپارا سے گریسک تک پھیلی ہوئی تھی اور مادورا اور پالم بانگ بھی اس کے زیرِ اثر تھے۔ اس کے جانشین ترنگانوں کے عہد میں ماترن، پسوردان اور پاجانگ کے علاقے بھی فتح ہو گئے۔ ترنگانوں کے لڑکے شہزادہ مومن کی سعی سے دیماک میں اسلامی علوم کو بہت ترقی ہوئی اور ہندو اثرات زائل کر کے اسلامی زندگی اختیار کرنے پر خاص زور دیا گیا۔ یہ سلطنت ۱۵۷۸ء تک باقی رہی۔

سولھویں صدی عیسوی میں ترنگانوں کے بہنوئی پاتح ہلا (= فتح اللہ) نے مغربی جاوا میں سلطنتِ بانتن کی بنیاد رکھی۔ فتح اللہ اور اس کے جانشینوں کے عہد میں اسلام کی اشاعت تیزی سے ہوئی، عربی علم و ادب کی سرپرستی کی گئی، تجارت کو بہت ترقی ملی اور بانتن گرم مسالوں کی تجارت کا مرکز بن گیا۔ ۱۵۹۵ء میں ولندیزی تاجر یہاں پہنچے اور جلد ہی انھوں نے بٹاویا میں اپنا تجارتی مرکز اور قلعہ تعمیر کر کے بانتن پر بالادستی قائم کر لی۔ عبدالفاتح آگنگ (۱۶۵۱ - ۱۶۵۸ء) نے بانتن کی کھوئی ہوئی عظمت کو بحال کرنے کی کوشش کی، مگر داخلی اختلافات اور سازشوں نے اسے کامیاب نہ ہونے دیا۔ اس کی وفات کے ساتھ ہی بانتن کی آزادی بھی ختم ہو گئی۔

۱۵۷۸ء میں پاجانگ کے تخت پر سنوباتی بیٹھا، جس کا تعلّق ماترم کے قدیم حکمران خاندان سے تھا۔ اس نے اپنی سلطنت کو بڑی وسعت دی۔ ۱۶۱۳ء میں اس کا پوتا سسرنگ سنگ سلطان آگنگ (=اعظم) کے لقب سے تخت پر بیٹھا اور واقعی انڈونیشیا کا ایک عظیم حکمران ثابت ہوا۔ اس نے دوسری ریاستوں پر اقتدار قائم کر کے ایک مضبوط اور وسیع سلطنت قائم کی۔ اس نے ایک طرف تو جاوا کی باقی ماندہ ہندو ریاستیں ختم کیں جو مجاپائت خاندان کی بحالی کے لیے سازشوں میں مصروف تھیں اور دوسری طرف بٹاویا پر حملہ کر کے ولندیزی قلعے کو مسمار کر دیا اور ولندیزیوں کو جاوا سے باہر نکال دیا۔ اس کی زندگی میں ولندیزیوں کو دوبارہ جاوا میں قدم رکھنے کی جرأت نہ ہوئی۔ سلطان آگنگ نے اسلامی قوانین نافذ کیے اور لوگوں کی زندگی کو اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ اس کا نصب العین یہ تھا کہ انڈونیشی جزائر کو متّحد کر کے ایک ملک اور ایک قوم بنا دیا جائے، جس کی

حکومت، معاشرت اور تہذیب وثقافت کی اساس اسلام ہو۔ ۱۶۴۵ء میں سلطان کی وفات کے بعد اس کے نااہل جانشین ہمنگ کورت اوّل نے اس کی تمام مساعی پر پانی پھیر دیا۔ اس نے قدیم ہندو رسوم و رواج کو پھر زندہ کیا اور ولندیزیوں سے معاہدہ کر کے انھیں متعدّد مراعات دے دیں۔ رفتہ رفتہ ولندیزیوں کا تسلُّط بڑھتا گیا، حتّٰی کہ ۱۷۵۵ء میں ماترم کی یہ سلطنت ولندیزیوں کے زیرِ اقتدار دو ریاستوں سورا کارتا اور یوگ یکارتا میں منقسم ہوگئی۔

سُماترا اور جاوا کے علاوہ بورنیو، سلاویسی اور مالوکا میں مسلمانوں کی کئی سلطنتیں قائم ہوئیں۔ بورنیو میں بنجر ماسین، سکدانہ اور برونی کی سلطنتوں نے شہرت حاصل کی۔

اسلام کی اشاعت اور اسلامی سلطنتوں کے قیام سے انڈونیشیا میں زندگی کا ہر شعبہ متأثّر ہوا۔ یہاں کے لوگوں پر ہندو تہذیب اور ہندو دھرم کا بڑا گہرا اثر تھا۔ مسلمان ہونے کے بعد وہ اسلام کے شیدائی بن گئے۔ اگرچہ قدیم رسم و رواج اور تہذیب ومعاشرت کی کئی چیزیں باقی رہ گئیں لیکن بنیادی طور پر ان کی حالت بدل گئی۔ عقائد ونظریات میں ایک اساسی تبدیلی پیدا ہوئی۔ حکومت اور معاشرت میں اصلاح ہوئی۔ ذات پات کی تقسیم ختم ہوگئی۔ تہذیب وثقافت کا انداز بدلا۔ فنونِ لطیفہ نے نئی شکل اختیار کی۔ علم وادب اور زبان میں اسلامی رنگ آ گیا اور دین سے وابستگی نے ملّی مقاصد اور جذبات واحساسات میں ہم آہنگی پیدا کر دی (رزاقی: انڈونیشیا، ص ۶۶ و ۶۷؛ نیز اس عہد کی مزید تفصیلات کے لیے رک بہ آچے، بورنیو، جاوا، سلاویسی، سماترا، مالوکا)۔

ان سلطنتوں کے قیام کا زمانہ مغربی اقوام کی آمد کا زمانہ تھا، جن کی جنگی قوت اور جدید اسلحہ کا مقابلہ کرنا بہت دشوار تھا۔ اس کے باوجود بعض حکمرانوں نے اپنی آزادی کی حفاظت کے لیے پوری طاقت سے مقابلہ کیا اور آچے کی سلطنت تو بیسویں صدی کے اوائل تک برسرِ پیکار رہی۔

فرنگی اقوام کی آمد: جزائر انڈونیشیا قدیم زمانے ہی سے، گرم مسالوں کے جزائر، کے نام سے مشہور تھے اور دور دراز کے ممالک مثلاً عرب، ہندوستان اور چین کے تاجر اُن سے تجارت کر رہے تھے۔ ۱۲۹۲ء میں مارکو پولو چین سے لوٹتے وقت سُماترا آیا تو یورپی اقوام پہلی بار ان جزیروں سے آشنا ہوئیں۔ ۱۴۹۸ء میں واسکوڈی گاما نے راس امید کی طرف سے مشرق بعید جانے کا راستہ دریافت کیا تو فرنگی تاجروں کے لیے مشرق کا دروازہ کھل گیا۔ واسکوڈی گاما کی واپسی پر حکومت پرتگال نے لوپیز ڈی سیکوئرا کو چند تجارتی جہاز دے کر روانہ کیا جو سُماترا ہوتے ہوئے ملایا کی بندرگاہ ملکّا میں لنگر انداز ہوگیا۔ ملکّا کے سلطان محمد کو ہندوستان میں پرتگالیوں کے کارناموں کا حال معلوم تھا، چنانچہ اس نے تمام جہاز رانوں کو گرفتار کر لیا۔ ۱۵۱۱ء میں شاہ پرتگال کے حکم سے ہندوستان کے پرتگالی گورنر البوقرق نے ملکّا پر حملہ کر کے وہاں پرتگالی حکومت قائم کر لی۔ اس کے بعد وہ انڈونیشیا میں عربوں اور ہندوؤں کی تجارت کو ختم کرنے کے لیے جزائر مالوکا کی طرف بڑھا، جزیرہ امبون پر قبضہ کیا اور دوسرے جزائر کے حکمرانوں سے معاہدے کر کے ساحلی علاقوں پر تجارتی کوٹھیوں کے نام سے قلعے تعمیر کر لیے۔ اس نے ترناتے کو اپنا مرکز قرار دیا۔ رفتہ رفتہ پرتگالی ترناتے، تدورے اور دوسرے جزائر پر بھی قابض ہوگئے۔ ۱۵۲۵ء میں ایک ہسپانوی بیڑے نے مالوکا کے چند جزیروں پر قبضہ کر لیا تو پرتگال سے لڑائی چھڑ گئی۔ اس میں ہسپانویوں کو شکست ہوئی اور ۱۵۴۰ء میں وہ یہاں سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہوگئے۔ ۱۵۹۵ء میں پرتگالی تاجر جاوا پہنچے، لیکن چونکہ وہاں طاقت ور سلطنتیں قائم تھیں، اس لیے انھوں نے فی الحال صرف تجارت سے غرض رکھی۔ انھیں دنوں میں ولندیزی تاجروں کی انڈونیشیا میں آمد سے ان کے ساتھ جنگ کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ اس کشمکش میں ولندیزیوں کو کامیابی ہوئی اور تیمور کے کچھ حصّوں کے سوا تمام مقبوضہ جزائر پرتگال کے ہاتھ سے نکل گئے۔

اپنے مختصر عہدِ حکومت میں پرتگالیوں کے سامنے صرف دو مقاصد تھے: اوّل گرم مسالے کی تجارت سے زیادہ سے زیادہ روپیہ کمانا اور دوسرے اپنے مذہب (کیتھولک عیسائیت) کو پھیلانا۔ گورنر اور دوسرے پرتگالی افسر بے حد متعصّب، تندخو اور بے رحم تھے اور ان کا طرزِ عمل نہایت جابرانہ تھا۔ بایں ہمہ انھوں نے یہاں کے تمدن کو ایک حد تک متأثّر کیا۔ یورپی طرز کے مکانات کی تعمیر، جہاز سازی اور جہاز رانی کے نئے طریقے، یورپی طرزِ تعلیم اور تمباکو، مکئی اور کوکو وغیرہ کی کاشت انڈونیشیا نے ان سے سیکھی۔

ولندیزی عہدِ حکومت: سترھویں صدی ہالینڈ کا عہد زرّیں تھا، ثقافتی زندگی اور مادّی دولت دونوں کے اعتبار سے۔ یہ دولت زیادہ تر انڈونیشیا سے چلی آرہی تھی، جہاں ولندیزی تاجر اپنے ملک سے پچاس گنا بڑی سلطنت کی بنیاد رکھ رہے تھے۔

ولندیزی تاجروں نے سب سے پہلے ۱۵۹۸ء میں انڈونیشی ساحل پر قدم رکھا۔ ان جزیروں سے تجارت اتنی پُرمنفعت ثابت ہوئی کہ متعدّد تجارتی کمپنیاں وجود میں آگئیں اور پانچ سال کے عرصے میں ستّر سے زیادہ ولندیزی جہاز وہاں پہنچے؛ لیکن جلد ہی نہ صرف تجارتی رقابت نے ان کمپنیوں کو ایک دوسرے سے جھگڑنے پر مجبور کر دیا بلکہ دیسی حکمرانوں اور پرتگالیوں سے بھی باقاعدہ جھڑپیں شروع ہوگئیں۔ اس صورت حال کے پیشِ نظر ولندیزی حکومت کے حکم سے ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی قائم کی گئی، جسے مشرقی ممالک سے تجارت کی اجارہ داری اور متعدّد مراعات کے علاوہ بحری اور برّی فوج رکھنے، قلعے بنانے، نوآبادیاں بسانے، جنگ، صلح اور معاہدے کرنے، سکّے ڈھالنے اور عاملہ، عدلیہ اور مقنّنہ کے جملہ اختیارات دے دیے گئے۔

انڈونیشی حکمرانوں میں سے سلطان بانتن نے سب سے پہلے ولندیزیوں کو تجارتی مراعات دی تھیں، لیکن جلد ہی ان کی خودسری نے سلطان کو سختی پر مجبور کیا اور ولندیزی بانتن سے جکارتا چلے گئے۔ وہاں انھوں نے امیر جکارتا کے حکم کے خلاف ایک قلعہ تعمیر کرنا شروع کیا۔ امیر نے سلطان سے مدد چاہی اور ان دونوں کی فوجوں سے ولندیزی شکست کھا کر امبون چلے گئے۔ بدقسمتی سے ۱۶۱۹ء میں یہ دونوں

فرمانروا آپس میں الجھ کر تباہ ہو گئے۔ ولندیزی واپس آ گئے اور انھوں نے قلعہ پھر تعمیر کر لیا اور اس کے گرد بٹاویا (Batavia) کا شہر بسایا۔ اب وہ جاوا کی سب سے بڑی سلطنت ماترم کے خلاف سازشیں کرنے لگے، جس کے دانشمند اور باحوصلہ فرمانروا سلطان آگنگ نے فوج کشی کر کے قلعہ مسمار کر دیا اور ولندیزیوں کو جاوا سے نکال دیا۔ سلطان آگنگ کی وفات کے بعد ولندیزیوں کی پھر بن آئی اور نئے حکمران سے ہر طرح کی مراعات حاصل کر کے انھوں نے اپنے قدم بڑی مضبوطی سے جما لیے۔ اب وہ دوسرے جزائر کی طرف متوجّہ ہوے اور ان پر آہستہ آہستہ قابض ہوتے چلے گئے، مثلاً مکاسر (۱۶۱۴ء)، باندا (۱۶۲۱ء)، تدورے (۱۶۵۴ء)، ہلماہیرا (۱۶۷۶ء)، ترناتے، امبون، بوروا اور سیرام (۱۶۸۳ء)، نیوگنی (۱۶۸۵ء)، بورنیو (۱۷۳۳ء)، بالی (۱۷۴۳ء)، تیمور (۱۷۴۹ء) ۔ ۱۷۵۵ء میں سلطنت ماترم کو ولندیزیوں کے زیرِ اقتدار یوگ یکارتا اور سورا کارتا، دو ریاستوں میں تقسیم کر دیا گیا اور یوں تقریباً ایک سو سال میں پورے مجمع الجزائر پر ان کا تسلّط قائم ہو گیا۔ انھوں نے مجمع الجزائر کو چھے صوبوں (امبو، باندا، ترناتے، مکاسر، مالوکا اور مادورا) میں تقسیم کر کے بٹاویا کو اپنا مرکز مقرّر کیا۔

انقلابِ فرانس (۱۷۸۹ء) کے بعد ہالینڈ پر فرانس کا قبضہ ہو گیا (۱۷۹۵ء)۔ شاہی خاندان نے انگلستان میں پناہ لی اور ہالینڈ میں جمہوریہ کا قیام عمل میں لایا گیا۔ نئی حکوت نے کمپنی کو توڑ کر اس کی تمام املاک اور سمندر پار کے مقبوضات کو اپنی تحویل میں لے لیا (۱۷۹۸ء) ادھر نپولین سے برطانیہ کی جنگ چھڑ گئی۔ ۱۸۱۱ء میں ہندوستان کے گورنر جنرل لارڈ منٹو نے ایک طاقتور بیڑا شرق الہند کی طرف روانہ کیا، جس نے ملایا پر قبضہ کرنے کے بعد مجمع الجزائر سے ولندیزیوں کو نکال دیا۔ ۱۸۱۶ء تک برطانوی حکومت کی طرف سے ریفلز (Stamford Raffles) یہاں کا گورنر رہا۔ اسے ''بابائے سنگاپور جدید'' کہا جاتا ہے اور اس کے نام پر انڈونیشیا میں پیدا ہونے والا دنیا کا سب سے بڑا پھول 'ریفلز' کہلاتا ہے۔ اس کا مختصر دورِ حکومت اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اس نے ایک مستحکم انتظامیہ اور عدلیہ قائم کرنے کے علاوہ بعض مفید زرعی اصلاحات بھی نافذ کیں۔ ولندیزی دور میں عوام کو اپنی ساری پیداوار مقرّرہ نرخوں پر جاگیرداروں اور امرا کے ذریعے حکومت کے حوالے کرنا پڑتی تھی۔ ریفلز نے براہِ راست کاشتکاروں سے رابطہ پیدا کیا اور یوں وہ ایک حد تک امرا کے ظلم و جور سے بچ گئے۔ اس کے علاوہ اس نے ملک کی تعلیمی ترقی اور معاشرتی اصلاح پر بھی توجہ کی، جسے ولندیزیوں نے کبھی قابلِ اعتنا نہیں سمجھا تھا۔

ہالینڈ میں نپولین کے زوال کے بعد ایک بار پھر قدیم شاہی خاندان کی حکومت قائم ہو گئی۔ ۱۸۱۶ء میں ایک عہد نامے کی رُو سے سیلون، ملایا اور شمالی بورنیو پر برطانیہ کا اور جاوا، سُماترا وغیرہ مشرقی جزائر پر ہالینڈ کا قبضہ و اقتدار تسلیم کر لیا گیا۔ رفتہ رفتہ انڈونیشیا کے مختلف جزیرے ہالینڈ کے تصرّف میں آ گئے۔ سماترا میں خاصے عرصے تک ان کا مقابلہ کیا گیا۔ بالخصوص آچے کے حرّیت پسند ۱۹۰۷ء تک جنگ میں مصروف رہے، لیکن بالآخر تمام انڈونیشی جزائر پر ہالینڈ کی استعماری حکومت قائم ہو گئی اور ان کا نام ولندیزی شرق الہند رکھا گیا۔

۱۸۴۸ء میں ہالینڈ کی پارلیمنٹ نے قانون شرق الہند منظور کیا، جس کے مطابق گورنر جنرل کو تاج کا نمائندہ اور اس کے سامنے جواب دہ ٹھیرایا گیا۔ پانچ ولندیزی اور دو انڈونیشی ارکان پر مشتمل گورنر جنرل کی کونسل (Raad von Indie) تشکیل کی گئی۔ حکومت کے سات شعبے مالیات، اقتصادی امور، مواصلات، تعمیرات، تعلیم، عدالت اور مذہبی امور قائم کیے گئے، جن میں آگے چل کر جنگی امور اور مال گزاری کے دو اَور شعبوں کا اضافہ کر دیا گیا۔ مقبوضہ علاقہ آٹھ صوبوں اور چھتیس ریزیڈنسیوں میں منقسم تھا۔ صوبے کا حاکم اعلیٰ گورنر تھا اور اس کی حدود میں واقع دیسی ریاستوں پر بھی گورنر کی نگرانی قائم تھی۔ شروع شروع میں ولندیزی دیسی حکمرانوں کے توسّط سے حکومت کرتے تھے، جن کی تعداد ۲۸۲ تھی۔ ہر ریاست میں ولندیزی ناظم مقرّر تھا اور دراصل وہی ریاست کا حقیقی حکمران ہوتا تھا۔ رفتہ رفتہ دیسی حکمرانوں کے اختیارات سلب ہوتے گئے اور ۱۹۰۷ء میں انھیں ایک معاہدے پر دستخط کرنا پڑے، جس کی رو سے گونر جنرل انھیں مقرّر اور معزول کر سکتا تھا اور اس کے احکام کی تعمیل ان پر فرض تھی۔ ولندیزی شرق الہند میں عدالتی نظام دو حصّوں میں منقسم تھا۔ اگر کسی مقدمے میں سب فریق ملکی ہوتے تو دیسی عدالت میں مقامی قانون (= ''عادات'') کے مطابق سماعت ہوتی تھی اور اگر ایک فریق بھی ولندیزی، یورپی یا چینی ہوتا تو ولندیزی عدالت میں ولندیزی قانون کے مطابق تمام عدالتیں عدالتِ عالیہ کے ماتحت ہوتی تھیں۔ چونکہ ''عادات'' کی بنیاد رسوم و رواج، معاشری ضروریات اور مذہبی اثرات پر ہے، اس لیے مختلف عدالتوں کے اختیارات، دائرۂ عمل اور طرزِ کار میں یکسانی نہ تھی، جس سے طرح طرح کی پیچیدگیاں پیدا ہوتی رہتی تھیں۔

۱۹۱۵ء میں فوکس راد (Voksraad) کے نام سے ایک نئی کونسل قائم کی گئی، جس کے ارکان کی تعداد اڑتیس تھی (پندرہ ملکی اور تیئیس ولندیزی، جن میں دس ملکی اور نو ولندیزی محدود حلقوں سے منتخب کیے جاتے تھے اور باقی نامزد)۔ اس کی حیثیت محض مشاورتی مجلس کی تھی، جس سے گورنر چاہتا تو مشورہ کر لیتا۔ ۱۹۲۲ء اور ۱۹۲۵ء میں ارکان کی تعداد اور اختیارات میں اضافہ کیا گیا لیکن عوام سیاسی حقوق سے محروم ہی رہے۔ ۱۹۲۷ء میں کونسل اکسٹھ ارکان پر مشتمل تھی، جس میں ملکی تیس تھے۔ لیکن ان میں سے بیس حکومت نامزد کرتی تھی۔

ولندیزیوں کا مقصد تھا کہ جزائر شرق الہند میں تجارتی اجارہ داری حاصل کر کے زیادہ سے زیادہ دولت کمائی جائے۔ اس کے لیے مقامی حکمرانوں کی طاقت ختم کر کے اپنا اقتدار قائم کرنا ضروری تھا۔ شروع شروع میں اتنے وسیع ملک پر براہِ راست قبضہ کر کے حکومت کا انتظام چلانا ان کے بس میں نہ تھا، لہٰذا انھوں نے حکمرانوں کی نااہلی اور باہمی ناچاقی سے فائدہ اٹھایا اور طرح طرح کی ریشہ دوانیوں سے مختلف ریاستوں پر اثر قائم کرتے گئے۔ بالآخر یہ صورت پیدا ہو گئی کہ حکمران

ان کے آلۂ کار بن گئے اور وہ بھی ان کے محدود مفادات کی حفاظت کرنے لگے۔ رعایا کے مفاد کا کسی کو خیال نہ تھا اور وہ دہری چیرہ دستی کا شکار بنے رہے۔ اس کے علاوہ ولندیزیوں کی حکمت عملی سے مقامی امرا اور عہدے داروں کا ایک نیا طبقہ ظہور میں آیا، جو اپنی دولت اور عہدوں کو ولندیزیوں کا عطیہ سمجھتے ہوئے عوام کے مقابلے پر ہمیشہ اپنے غیر ملکی آقاؤں کا دم بھرتے تھے۔ انھیں کی طرح چینی تاجر بھی ولندیزیوں کے منظورِ نظر تھے۔ برائے نام قیمت پر کل پیداوار کی خرید، جبری بیگار، محصولوں اور ٹیکسوں کی بھرمار اور طرح طرح کی کاروباری پابندیوں نے عوام کی معاشی حالت تباہ کر کے رکھ دی۔ ادھر زراعت کا جو جابرانہ نظام قائم کیا گیا وہ کاشت کاروں کے لیے حد درجہ تباہ کن تھا۔ اس کے مطابق ۱۸۷۷ء سے ۱۹۱۵ء تک امرا موروثی جاگیریں پا کر حکومت کے ایجنٹ بنے رہے اور کاشت کار مجبور تھے کہ ایجنٹ جس چیز اور اُس کی جتنی مقدار کی کاشت کا حکم دیں اس کی تعمیل کریں اور پوری پیداوار ایجنٹ کی من مانی قیمتوں پر فروخت کر دیں۔ اس کا لازمی نتیجہ افلاس اور فاقہ کشی تھا۔ لوگ مجبور ہو کر اپنی اراضی بیچنے لگے، جسے بہت کم قیمت پر ولندیزی خریدتے چلے گئے، اس طرح ولندیزیوں کے وسیع ''فارم'' وجود میں آئے، جہاں مقامی باشندوں کو نہایت معمولی اجرت پر ملازم رکھا گیا اور اس کے علاوہ تعمیری کاموں کے لیے بیگار بھی لازمی قرار پائی۔ عوام کی مالی حالت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ ۱۹۴۰ء میں چالیس ہزار گلڈر سے زیادہ سالانہ آمدنی والوں میں دو سو بیس ولندیزی، اڑتالیس چینی اور صرف چار انڈونیشی تھے۔ دس ہزار گلڈر تک آمدنی والوں میں ۱۷۲۲۶ ولندیزی، ۲۵۵۶ چینی اور ۱۵۳۴ انڈونیشی تھے۔ یہ امرا کی حالت تھی، ورنہ عوام کی فی کس اوسط آمدنی چھے روپے سے زیادہ نہ تھی۔ صنعت و حرفت میں انڈونیشیوں کا کوئی دخل نہ تھا۔ تعلیم صرف طبقۂ امرا کے چند افراد تک محدود تھی۔ ۱۹۴۰ء میں صرف ۱۷۸۶ انڈونیشی طلبہ ہائی سکول کی تعلیم پا رہے تھے۔ جکارتا کے لا کالج اور آرٹس کالج اور بینڈونگ کے ٹیکنیکل سکول میں ان کی مجموعی تعداد صرف چالیس تھی۔ تعلیم یافتہ انڈونیشی زیادہ سے زیادہ کلرکی حاصل کر سکتے تھے۔ اعلیٰ درجے کی ملازمتوں پر ۱۹۴۰ء میں صرف ۱۲۲۱ انڈونیشی فائز تھے۔ ولندیزیوں نے اپنے پرتگالی پیش رووں کی طرح عیسائیت کی تبلیغ کو بھی اپنی حکومت کے مقاصد میں اہم جگہ دی۔ اس میں ان کا سیاسی مفاد بھی مضمر تھا، کیونکہ ان کا خیال تھا کہ لوگوں کے عیسائی ہونے سے ان کا اقتدار مستحکم ہو جائے گا۔ غرض کہ جزائر شرق الہند میں ولندیزیوں نے اپنے سیاسی اور معاشی مفاد کے تحفظ کے لیے جو حکمت عملی اختیار کی وہ عوام کے ہر جہتی استحصال پر مبنی تھی۔

یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ ولندیزیوں کی روش نو آبادیوں میں برطانویوں سے بالکل مختلف رہی۔ انگریز اپنی ایشیائی نو آبادیوں میں زندگی کا بہترین حصّہ گزارنے کے باوجود اپنے وطن کے خواب دیکھتے اور چھٹیاں تک ولایت جا کر گزارنا پسند کرتے تھے۔ اس کے برعکس انڈونیشیا میں آباد ہونے والے ولندیزیوں نے صحیح معنی میں اسے اپنا وطن بنا لیا، بالکل اسی طرح جیسے یورپ سے آنے والے مختلف ملکوں کے باشندوں نے امریکہ کو۔ آزادی کے وقت کئی ولندیزی گھرانے وہاں سوڈیڑھ سو برس سے آباد تھے۔ ان لوگوں کو آج بھی یہ احساس ہے کہ انڈونیشیوں نے ان سے ان کا ملک چھین لیا جس کی انھوں نے ساڑھے تین سو برس کی جدوجہد سے کایا پلٹ دی تھی۔ انھوں نے زراعت کے میدان میں نئے نئے تجربات کیے۔ بوگور میں زراعتی تحقیق کا مرکز قائم کیا۔ ۱۷۱۱ء میں کافی کی پیداوار شروع ہوئی جو اٹھارھویں صدی کے آخر میں اہم ترین برآمدی فصل بن گئی۔ آسام کی چائے کی کاشت کا کامیاب تجربہ ہوا اور اس پر اتنی توجّہ دی گئی کہ آج چائے پیدا کرنے والے ملکوں میں انڈونیشیا تیسرے نمبر پر ہے۔ انیسویں صدی میں شمالی سماترا کے جنگل صاف کر کے اعلیٰ سائنسی طریقوں سے کام لیتے ہوئے تمباکو کی کاشت کی گئی، جسے آج دنیا بھر میں ایک ممتاز حیثیت حاصل ہے۔ بیسویں صدی کے وسط میں مغربی افریقہ سے روغنی کھجور اور جنوبی امریکہ سے 'سیمل' (ریشمی کپاس) اور سنکونا کے پودے منگوا کر وسیع پیمانے پر ان کی کاشت کی گئی۔ بوگور میں طرح طرح کے تحقیقی تجربات کے بعد اعلیٰ قسم کا ربڑ پیدا کیا جانے لگا۔ کاکاؤ اور سسیال کی کاشت بطورِ خاص کی گئی۔ کساوا سے بھی ولندیزیوں ہی نے انڈونیشیا کو آشنا کیا تھا، جو آج چاول اور مکئی کے بعد ان کی بنیادی غذا بن چکی ہے۔ ولندیزیوں کا بڑا کارنامہ یہ تھا کہ جنگلوں کو صاف کر کے کاشت کے لیے وسیع رقبے نکالے گئے۔ دلدلوں کو سائنسی تجربات کے بعد زراعت کے قابل بنایا۔ صنعت اور تجارت کو توسیع دی۔ ماہی گیری پر اتنی توجہ دی کہ جگہ جگہ تالابوں اور دھان کے کھیتوں میں مچھلیاں پالی جانے لگیں۔ ماہرینِ ارضیات نے طرح طرح کی معدنیات کا سراغ لگایا۔ پٹرولیم، قلعی، باکسائیٹ، نکل، مینگنیز، نمک، آیوڈین اور چونے کے علاوہ سونے اور چاندی کی بھی کانیں دریافت ہوئیں۔ نئے نظامِ آب پاشی نے بعض علاقوں کو دنیا کا سب سے زیادہ زرخیز خطّہ بنا دیا۔ مختصر یہ کہ ملک کے تمام قدرتی وسائل دریافت کیے گئے اور ان سے بدرجۂ اتم فائدہ اٹھایا گیا۔ بایں ہمہ یہ ایک حقیقت ہے کہ اپنے طویل دورِ حکومت میں ولندیزیوں نے صرف اپنی نفع اندوزی پیش نظر رکھی۔ عوام کی فلاح و بہبود سے انھیں کوئی غرض نہ تھی۔ اگر کبھی ملک میں اصلاحات بھی نافذ کیں تو مقصد عوام کی بہبود کے بجائے اپنے اقتدار کا استحکام تھا۔ غرض کہ انھوں نے ایسا کوئی قدم نہیں اٹھایا جس سے انڈونیشی بنیادی انسانی حقوق سے بہرہ ور ہوتے یا اپنے پاؤں پر کھڑے ہو سکتے۔

جدوجہد آزادی: انڈونیشی عوام سیاسی شعور اور ملّی مفاد سے آشنا تو ہو چکے تھے، لیکن حکومت میں ان کا حِصّہ نہ تھا۔ مادّی اعتبار سے ان کی زبوں حالی انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ دیسی حکمران اور جاگیردار ولندیزیوں کے کارندے تھے اور انھیں کی طرح جابر اور مستبد تھے۔ ان سے کسی قسم کی امداد کی توقع نہیں تھی۔ ادھر ولندیزی تھے، جن کے پاس تربیت یافتہ فوج تھی، جدید ترین ہتھیار تھے اور وہ تجارت و معیشت اور حکومت و سیاست پر قابض تھے۔ اس کے باوجود محبّانِ وطن ان کے سیاسی، مذہبی، معاشی اور معاشرتی استحصال سے نجات حاصل کرنے کے لیے شروع ہی سے

مختلف تحریکوں میں حصّہ لیتے رہے، جن کا ذکر یہاں مختصراً کیا جاتا ہے:

۱۔ تحریک مجاہدین: انیسویں صدی کے اوائل میں آچے کے ایک ممتاز عالم امام بونجول نے اعلان کیا کہ اسلامی شعائر کی حفاظت کے لیے ولندیزیوں کے خلاف جہاد لازم ہے۔ انھوں نے مجاہدین کی ایک باقاعدہ فوج تیار کی، جس نے مننگ کباؤ کے ولندیزی فوجی اڈوں پر قبضہ کر کے اس علاقے سے ولندیزیوں کو نکال دیا۔ ۱۸۲۳ء سے ۱۸۳۷ء تک جنگ جاری رہی۔ آخر امام بونجول گرفتار ہوے اور اسی حالت میں وفات پا گئے (۱۸۶۴ء)۔ لیکن تحریک جاری رہی اور اس کے اثرات جاوا میں بھی جا پہنچے۔ وہاں ماترم کے ایک شہزادے دیپونی گورو نے ۱۸۲۵ء میں باقاعدہ جنگ شروع کر دی اور ولندیزیوں کو کئی عبرت ناک شکستیں دیں۔ ۱۸۳۰ء میں ولندیزیوں نے انھیں دعوت کے بہانے بلا کر گرفتار کر لیا اور مکاسر میں جلاوطن کر دیا۔ سماترا میں محمد سامان نے ۱۸۹۱ء تک سلسلۂ جنگ جاری رکھا اور بالآخر انھیں ولندیزیوں نے سازش کر کے قتل کرا دیا۔ اسی زمانے میں مننگ کباؤ کے آخری حکمران سی سنگا منگا راجا مسلمان ہو کر تحریکِ مجاہدین میں شامل ہو گئے۔ وہ مدّت تک برسرِ پیکار رہے تا آنکہ ولندیزی سازش کا شکار ہو کر ایک حلیف حکمران کے ہاتھوں ختم ہو گئے (۱۹۰۷ء)۔ اس دَور کے ایک اَور ممتاز رہنما تیکو عمر آچے کے شاہی خاندان سے تھے۔ ۱۸۷۴ء میں آچے کے سلطان کو شکست ہوئی تو تیکو عمر نے بچی کھچی فوج کو منظّم کر کے ولندیزیوں کے خلاف جنگ شروع کر دی۔ ۱۸۹۹ء میں ایک خونریز معرکے میں شہید ہو گئے۔ ان کی بیوہ اور تیکو محمد داؤد نے لڑائی جاری رکھی۔ ۱۹۰۵ء میں تیکو عمر کی بیوہ اور ۱۹۰۷ء میں تیکو داؤد قید ہو گئے اور آچے پر ولندیزیوں کے مکمّل قبضے نے تحریکِ مجاہدین کو ختم کر دیا۔

۲۔ گوتنگ رویونگ (= تحریک مؤاخات): تحریکِ جہاد کے زمانے ہی میں جاوا کے دیہاتیوں میں باہمی امداد و تعاون کے جذبے نے ایک مفید تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ اس کے مطابق گاؤں کے سب لوگ ایک دوسرے کی مدد کرتے، مشکل کام کو مل کر بلا معاوضہ انجام دیتے، ناگہانی مصائب کا مقابلہ کرتے اور اخلاق و کردار کو بلند رکھنے پر زور دیتے تھے۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ استعماری حکومت کی پیدا کردہ مشکلات کو اجتماعی تعاون سے حل کیا جانے لگا۔

۳۔ ثامنی تحریک: ۱۸۹۰ء میں شمال مشرقی جاوا کے ایک باشندے ثامن نے یہ تحریک شروع کی۔ اس کے مطالبات میں جبری کاشت کا خاتمہ، ٹیکسوں میں کمی، کاشت کاروں کو اپنی مرضی کے مطابق کاشت کرنے، پیداوار فروخت کرنے اور اپنی روایات کے مطابق اپنی معاشرتی اور اقتصادی تنظیم کرنے کی اجازت شامل تھی۔ یہ تحریک اتنی مقبول ہوئی کہ ۱۹۰۷ء میں حکومت نے اسے خطرناک قرار دیتے ہوے اس کے متعدّد رہنماؤں کو گرفتار کر لیا۔ اس پر اشتعال پیدا ہو گیا اور جگہ جگہ فسادات ہونے لگے۔ ۱۹۱۷ء میں فوج کی مدد سے اسے کچل دیا گیا۔

۴۔ شرکت گانگ اسلام (= اسلامی تجارتی انجمن): ۱۹۰۸ء میں سورا کارتا کے حاجی تمن ہدی نے انجمن امدادِ باہمی کے اصول پر مسلمان تاجروں کی یہ انجمن اُن چینی تاجروں کا مقابلہ کرنے کے لیے بنائی جو ولندیزیوں کے زیرِ سرپرستی تجارت و صنعت پر قابض ہو کر انڈونیشیوں کو معاشی وسائل سے محروم کرتے جا رہے تھے۔ جب انجمن نے چینی تاجروں کا مقاطعہ کرنے کی مہم چلائی تو کشیدگی بڑھ گئی اور ۱۹۱۲ء میں جگہ جگہ مظاہرے اور فسادات ہونے لگے۔ ولندیزیوں نے چینیوں کی حمایت کرتے ہوے انجمن کو خلافِ قانون قرار دیا اور اس کے رہنماؤں کو گرفتار کر لیا۔ چند ماہ بعد اس کے چند پُرجوش نوجوان ارکان نے ملک کی پہلی سیاسی جماعت شرکتِ اسلام کی بنیاد رکھی۔

۵۔ تعلیمی اور مذہبی تحریکیں: چونکہ ولندیزیوں نے سیاسی جماعتوں کا قیام خلافِ قانون ٹھیرا دیا تھا، لہٰذا قومی تحریک مذہبی اور تعلیمی تنظیموں کے سائے میں پنپنے لگی۔ ۱۹۰۷ء میں حاجی وحی الدّین اور ڈاکٹر سوتومو نے بودی اوتومو (= حیات عالیہ) کی بنیاد رکھی جس کے بنیادی مقاصد تعلیمی اور معاشرتی تھے۔ عورتوں کو تعلیم اور معاشرتی حقوق دلانے کے سلسلے میں رادن کارتینی نے بڑا کام کیا۔ ۱۹۱۲ء میں پتری مردیکا (= آزادی نسواں) کے نام سے ایک جماعت قائم ہوئی، جو پرمپونان انڈونیشیا (= انجمن خواتین انڈونیشیا) اور جمعیۃ العائشیہ جیسی جماعتوں کی پیش رو ثابت ہوئی، جن کے پرچم تلے عورتوں نے جنگِ آزادی میں قابلِ فخر کام کیا۔

۶۔ شرکت اسلام: حاجی عمر سعید نے جو ۱۹۱۲ء میں شرکتِ گانگ کے دوسرے رہنماؤں کے ساتھ قید کر لیے گئے تھے، رہا ہونے کے بعد ۱۹۱۳ء میں شرکتِ اسلام کی بنیاد رکھی۔ یہ جماعت بظاہر معاشرتی اصلاح کے لیے قائم ہوئی تھی لیکن اس نے قومی بیداری کی تاریخ میں بڑا اہمّ کام کیا۔ اس کا اصل مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو صحیح اسلامی تعلیمات سے واقف کر کے غیر اسلامی طرزِ معاشرت کو مٹایا اور اسلامی اخوّت اور بین الاسلامی اتّحاد کو فروغ دیا جائے۔ کچھ عرصے بعد جب اسے عوام میں بے حد مقبولیت حاصل ہو گئی تو خالص سیاسی مطالبات کی طرف توجہ دی گئی۔ ۱۹۱۷ء میں مطلق العنان سامراجیت کے خلاف قرارداد منظور ہوئی۔ ۱۹۱۸ء میں لوگوں کو اپنے حقوق کی حفاظت اور سامراجی چیرہ دستیوں کو ختم کرنے کے لیے ولندیزیوں کا مقابلہ کرنے کی دعوت دی گئی۔ ۱۹۱۹ء میں اس کے ارکان کی تعداد ۲۵ لاکھ سے متجاوز ہو گئی اور اس نے نمائندہ پارلیمنٹ کے قیام اور کامل آزادی کا مطالبہ پیش کرنے کے علاوہ عیسائی مبلّغوں اور چینی تاجروں کے خلاف طاقت استعمال کرنے کا فیصلہ کیا۔ ۱۹۲۰ء میں جماعت کے اشتراکیت پسند ارکان نے انتشار پھیلانے کی کوشش کی اور ناکام رہنے پر اشتراکی شرکت اسلام (بعد ازاں ''شرکت رعیت'') کے نام سے اپنی الگ جماعت بنالی۔ ۱۹۲۶ء میں اشتراکیوں نے بغاوت کر دی، جسے کچلنے کے لیے ولندیزیوں نے انتہائی سختی اور تشدّد سے کام لیا اور تمام جماعتیں ختم کر دیں۔ حالات معمول پر آئے تو شرکتِ اسلام کے مختلف انتہا پسند اور اعتدال پسند ارکان کے باہمی اختلافات نے اس کا شیرازہ منتشر کر دیا۔

۷۔ جمعیۃ المحمدیہ: شرکت اسلام پر جب سیاسی رنگ غالب آ گیا تو اس کی

توجہ تعلیمی، دینی، اور معاشرتی اصلاح کی طرف کم ہونے لگی اور ضرورت محسوس ہوئی کہ اس کے لیے ایک ذیلی جماعت قائم کی جائے۔ حاجی احمد وحلان کی جمعیۃ المحمدیہ نے اسی ضرورت کو پورا کیا۔ ملک کے طول وعرض میں مدارسِ محمدیہ کے نام سے ادارے قائم کیے گئے، جن میں دینی تعلیمات کے علاوہ عصری علوم وفنون کی تعلیم جدید ترین اصولوں کے مطابق دی جاتی تھی۔ مقصد یہ تھا کہ وسیع پیمانے پر تعلیم کی اشاعت کے علاوہ ملک کو غیر اسلامی (خصوصًا ہندوانہ) اثرات سے پاک کیا جائے اور جدید افکار کی روشنی میں اسلامی نظریات کا مطالعہ کر کے موجودہ مسائل کا حل نکالا جائے۔ شرکت اسلام کے زوال کے بعد بلکہ جنگِ آزادی کے دوران میں بھی اس کی سرگرمیاں جاری رہیں اور آزادی کے بعد یہ ملک کی سب بڑی اسلامی جماعت ماشومی سے وابستہ ہوگئی۔

دوسری دینی جماعتوں میں شافعی مسلمانوں کی نہضۃ العلماء (بانی: شیخ عبدالوہّاب) اور انڈونیشی علما کی جمعیۃ العلماء کے علاوہ مجلسِ خلافت، جمعیت اتحادِ اسلامی اور مؤتمرِ اسلامی شرق الہند بھی قابلِ ذکر ہیں۔ ان تنظیمات نے اسلامی اور بین الاسلامی اتحاد کو فروغ دینے میں بہت کام کیا۔

۸۔ انڈونیشی مجلس: ابتدائی سیاسی جماعتوں کی ناکامی کے بعد قومی تحریک زیادہ تر ان طلبہ کے ہاتھ میں آ گئی جو اعلیٰ تعلیم کے لیے ہالینڈ گئے اور قومیت اور اشتراکیت دونوں سے متأثّر ہوے۔ ہالینڈ میں پیش آنے والی دشواریوں کو دور کرنے کے لیے انڈونیشی طلبہ نے ۱۹۰۸ء میں جمعیۃ شرق الہند قائم کی۔ ۱۹۲۴ء میں اس کا نام پرہمپنان انڈونیشیا (=انڈونیشی مجلس) رکھا گیا اور اس کا ایک رسالہ انڈونیشیا مردیکا (=آزاد انڈونیشیا) بھی جاری کیا۔ اس کا ایک بنیادی مقصد یہ تھا کہ باہمی سیاسی اختلافات کو دور کر کے آزادی کی کوشش کی جائے۔ محمد حتّا اس کے صدر تھے۔ محمد حتّا اور ان کے معاونین مثلاً، سوکیمان اور شہریر وغیرہ کی مساعی سے یورپ کے کئی ممالک میں انڈونیشیا کے مطالبۂ آزادی کے حامی پیدا ہوگئے۔

۹۔ انڈونیشی قومی پارٹی: اسی زمانے میں احمد سوکارنو نے ''پارتائی نیشنل انڈونیشیا'' کی بنیاد رکھی، جس نے بڑے جوش وخروش سے آزادی کے لیے کام کرنا شروع کیا۔ ۱۹۲۸ء میں اس نے ایک ملک (انڈونیشیا)، ایک قوم (انڈونیشی) اور ایک زبان (بھاسا انڈونیشیا) کا نعرہ بلند کیا۔ دسمبر ۱۹۲۹ء میں حکومت نے اسے غیر قانونی جماعت قرار دے کر احمد سوکارنو سمیت اس کے کئی رہنماؤں کو گرفتار کر لیا۔ اس کے بعد پارٹی کے ارکان دو فریقوں میں بٹ گئے۔ اعتدال پسندوں نے سارتونو کے زیرِ قیادت انڈونیشی پارٹی اور انتہا پسندوں نے، جن میں ہوتان شہریر ممتاز تھے، احرار پارٹی بنالی جس نے آگے چل کر پندی دکان نیشنل انڈونیشیا (=انڈونیشی قومی تعلیمی کلب) کی شکل اختیار کر لی۔

۱۰۔ گاپی: ولندیزی حکومت نے قومی تحریکوں کا گلا گھونٹنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ اعتدال پسند ''عظیم تر انڈونیشیا پارٹی'' اور اشتراکیت پسند ''انڈونیشی عوامی تحریک'' کی مفاہمت پسندی کے باوجود اس کی سخت گیری میں کمی نہ آئی۔ تمام ممتاز رہنما گرفتار ہو چکے تھے اور محبّانِ وطن میں انتشار پھیل رہا تھا۔ انھیں دوبارہ منظم کرنے کے لیے حسنی تہمرن کی کوشش سے شرکتِ اسلام، عظیم تر انڈونیشیا پارٹی، انڈونیشی عوامی تحریک، اسلام پارٹی، عرب پارٹی اور کیتھولک پارٹی نے ایک وفاق قائم کیا جو گاپی (Gabanzan Politics Indonesia=وفاق احزاب سیاسی انڈونیشیا) کے نام سے مشہور ہے اور حکومت خود اختیاری کے لیے آئینی جدوجہد شروع کی۔

۱۱۔ مجلس رعیت انڈونیشیا: ستمبر ۱۹۳۹ء میں دوسری عالمگیر جنگ شروع ہوئی تو گاپی نے حکومت پر زور دیا کہ فسطائیت کے مشترکہ خطرے کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ انڈونیشیا کو حقِ خود اختیاری دیا جائے اور ''فوکس راد'' کے بجاے ایک منتخب پارلیمنٹ قائم کی جائے جس کے سامنے حکومت جواب دہ ہو۔ یہ مطالبہ مسترد کر دیا گیا۔ اگست ۱۹۴۰ء میں جب ہالینڈ پر جرمنی کا قبضہ ہو گیا اور انگلستان میں ولندیزی جلاوطن حکومت قائم ہوئی تو بھی انڈونیشیا کے بارے میں انتہائی مایوس کن طرزِ عمل اختیار کیا گیا۔ جنگ کے بعد سیاسی اصلاحات پر غور کرنے کا وعدہ تو ہوا مگر حقِ خود اختیاری دینے سے صاف انکار کر دیا گیا۔ ہالینڈ کے اس رویّے نے مفاہمت پسند انڈونیشیوں کو بھی دل برداشتہ کر دیا، چنانچہ ساری جماعتوں کے اتحاد سے مجلس رعیتِ انڈونیشیا وجود میں آئی اور پوری قوم آزادی اور وطن کے نام پر اس کے پرچم تلے متفق ومتحّد ہوگئی۔

جاپانی قبضہ: ۱۹۴۲ء کے اوائل میں انڈونیشیا پر جاپان کا قبضہ ہو گیا۔ انڈونیشی ولندیزی استبداد سے اس قدر نالاں تھے کہ انھوں نے جاپانیوں کو اپنا نجات دہندہ سمجھا۔ جاپانیوں نے بھی تالیفِ قلوب سے کام لیتے ہوے جنگ کے بعد آزادی دینے کا وعدہ کیا، تمام سرکاری عہدوں پر انڈونیشیوں کو مقرّر کیا، حکومت کے ساتھ ساتھ تجارت اور صنعت پر بھی ولندیزیوں اور چینیوں کا تسلّط ختم کر کے انڈونیشیوں کو اپنے قومی وسائل سے مستفید ہونے کا موقع دیا اور تمام محبوس رہنماؤں کو رہا کر دیا گیا۔ ان رہنماؤں میں سوکارنو جاپان کے حامی، لیکن حتّا اور شہریر اس کے مخالف تھے۔ حتّا کو یقین تھا کہ آخری فتح اتحادیوں کو ہوگی۔ آخر طے پایا کہ سوکارنو اور حتّا تو کھلم کھلا جاپانیوں سے تعاون کریں اور شہریر خفیہ تحریکیں چلائیں۔ ۱۹۴۳ء میں جاپانیوں نے پوتیرا کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا جس کے مرکزی بورڈ کے صدر سوکارنو اور نائب صدر حتّا تھے۔ ''پیٹا'' (Peta) کے نام سے ایک رضا کار فوج بھی تیار کی گئی جس کے تمام عہدے دار انڈونیشی تھے۔ اسے جاپانیوں نے فوجی تربیت دی تا کہ اتحادیوں کے حملے کے وقت ان سے کام لیا جائے۔ ادھر شہریر، شریف الدین اور آدم ملک وغیرہ نے خفیہ تنظیموں کا ملک بھر میں جال پھیلا دیا اور ''پیٹا'' میں بھی بہت اثر ورسوخ پیدا کر لیا۔ مقصد یہ تھا کہ جاپان کی شکست کے وقت آزادی کے لیے عملی جدوجہد کی جائے اور اتحادیوں سے بہتر شرائط طے ہوسکیں۔ جاپانیوں نے ان تنظیموں کو ختم کرنے کی بہت کوشش کی، مگر ناکام رہے۔ ۱۹۴۴ء میں حکومتِ جاپان کی طرف سے ملک کو آزادی کے لیے تیار کرنے کی غرض سے

مختلف تدبیریں اختیار کی گئیں۔ مارچ ۱۹۴۵ء میں انڈونیشی مجلس برائے اہتمام آزادی (Badan Penjaliaic Usha Parlupan Kamerlekaan Indonesia) کی تشکیل ہوئی تا کہ آزاد جمہوریہ کا دستور تیار کیا جا سکے اور سیاسی سرگرمیوں کی عام اجازت دے دی گئی۔ مجلس نے سوکارنو کی تجویز پر آزاد انڈونیشیا کی فکری اساس کے لیے مندرجۂ ذیل پانچ اصول (= پنچ شیلا) طے کیے: (۱) خدا پر ایمان؛ (۲) قومی آزادی؛ (۳) سلطانیِ جمہور؛ (۴) دینِ انسانیت یا بین الاقوامیت؛ (۵) معاشرتی انصاف۔ جولائی ۱۹۴۵ء میں دستور کی اہم دفعات پر اتفاق ہو گیا۔ جاپانیوں نے فیصلہ کیا کہ اگست کے آخر میں آزادی کا اعلان کر دیا جائے گا، چنانچہ اختیارات منتقل کرنے کے لیے ملک کے ہر حصّے کے نمائندوں پر مشتمل ایک کمیٹی بھی قائم کر دی گئی؛ لیکن ۱۴ اگست کو جاپان نے ہتھیار ڈال دیے اور انڈونیشیا میں ان کی حیثیت اتحادیوں کے ایجنٹ کی ہو گئی۔

اعلان آزادی: ۱۷ اگست ۱۹۴۵ء کو انڈونیشی رہنماؤں نے آزادی کا اعلان کر دیا۔ مجلس برائے اہتمامِ آزادی نے ۱۸ اگست کو آزاد حکومت کی صدارت اور نائب صدارت کے لیے علی الترتیب سوکارنو اور حتّا کو منتخب کیا۔ مملکت کا دستورِ اساسی نافذ کیا گیا اور جمہوریۂ انڈونیشیا وجود میں آ گئی۔ یوگ یکارتا صدر مقام قرار پایا۔ ملک آٹھ حِصّوں میں تقسیم کر دیا گیا: مغربی جاوا، وسطی جاوا، مشرقی جاوا، سماترا، کالی منتان، سلاویسی، مالوکا، سوندا صغیر۔ ہر صوبے کے لیے وہیں کے باشندے کو گورنر مقرّر کیا گیا اور نظم و نسق میں مدد دینے کے لیے مرکزی مجلس کے تحت صوبائی مجالس قائم ہوئیں۔

جنگ آزادی کا آخری دور: ۲۹ ستمبر ۱۹۴۵ء کو انگریزی فوج انڈونیشیا کے ساحل پر اتری۔ جنوب مشرقی ایشیا میں اتحادیوں کے انگریز سپہ سالار اعلیٰ ماؤنٹ بیٹن اور ولندیزی شرق الہند کے ڈپٹی گورنر جنرل فان موک کے باہمی مشورے سے اس فوج میں ولندیزی سپاہ بھی شامل تھی۔ فوجی ہیڈ کوارٹر پرامریکی، برطانوی اور ولندیزی جھنڈے لہرائے گئے۔ یہ اس اَمر کا اظہار تھا کہ جمہوریۂ انڈونیشیا محض جاپانیوں کی تخلیق ہے اور یہاں جائز حکومت ولندیزیوں ہی کی ہے۔ ولندیزی گورنر جنرل فان موک بھی انگریز فوجوں کے ساتھ آ پہنچا تھا اور ولندیزی فوجیں بڑی تعداد میں داخل ہو رہی تھیں۔ جمہوریۂ انڈونیشیا نے اس پر سخت احتجاج کرتے ہوئے مطالبہ کیا کہ اس کی حکومت کو فوراً تسلیم کیا جائے، ولندیزیوں کو ملک سے نکال دیا جائے اور انگریز فوجیں اتحادیوں کے سابقہ اعلان کے مطابق اپنی سرگرمیاں جنگی قیدیوں کی رہائی اور جاپانیوں کو غیر مسلح کرنے تک محدود رکھیں۔ انگریزوں نے یہ مطالبات مسترد کر دیے۔ اس پر مستزاد یہ کہ ولندیزی سپاہی ظلم و جبر پر اتر آئے۔ وہ جسے چاہتے گولی مار دیتے اور جب چاہتے گھروں میں گھس کر لوٹ مار کرنے لگتے۔ جب یہ صورتِ حال ناقابلِ برداشت ہو گئی تو انڈونیشی فوجی دستے، جو بڑے بڑے شہروں پر قابض تھے، حرکت میں آ گئے اور انگریزی اور ولندیزی افواج سے تصادم شروع ہو گیا۔ جاوا، سماترا اور بالی میں شدید لڑائیاں ہوئیں۔ سب سے خون ریز جنگ سورابایا میں ہوئی جہاں محبّانِ وطن نے انگریزوں کی برّی، بحری اور فضائی قوّت سے ٹکرا کر شہر پر قبضہ کر لیا۔ اس شکست سے نہ صرف انگریزوں کے وقار کو صدمہ پہنچا بلکہ بین الاقوامی رائے بھی متأثّر ہوئے بغیر نہ رہ سکی؛ چنانچہ دسمبر ۱۹۴۵ء میں روس نے انڈونیشیا کا مسئلہ سلامتی کونسل میں پیش کرنے کا اعلان کر دیا۔ انگریزوں نے مجبور ہو کر ولندیزیوں کو مصالحت کا مشورہ دیا۔ نومبر ۱۹۴۵ء میں ولندیزی سلطنت کے اندر انڈونیشیا کی نیم خود مختار ریاست قائم کرنے کی پیش کش کی گئی، جسے جمہوری کابینہ کے صدر شہریر نے مسترد کر دیا۔ اس کے بعد ایک طرف تو دونوں فریقوں میں تصادم اور مقبوضہ علاقے کے عوام پر ولندیزیوں کے جور و ستم جاری رہے اور دوسری طرف مشاورتی مجلسیں بھی برپا ہوتی رہیں۔ اگست ۱۹۴۶ء میں ولندیزی پارلیمنٹ کے مقرّر کردہ کمیشن نے جمہوری حکومت کو تسلیم کر لیا۔ ۱۴ اکتوبر کو عارضی صلح نامے پر دستخط ہوئے۔ ۱۵ نومبر کو جمہوریۂ انڈونیشیا اور ہالینڈ کے درمیان معاہدہ مرتب کرنے کے لیے مذاکرات کا سلسلہ شروع ہو گیا اور اس کے ساتھ ہی انڈونیشیا سے انگریزی فوج کا انخلا بھی ہونے لگا۔ انگریزوں نے جاتے وقت ملک کا پورا نظم و نسق ولندیزی حکومت کے حوالے کر دیا۔ ۲۵ مارچ ۱۹۴۷ء کو راضی نامۂ لنگا جاتی کی رُو سے ولندیزی حکومت نے جاوا اور سماترا میں جمہوریۂ انڈونیشیا کے اقتدار کو تسلیم کیا اور طے پایا کہ جمہوریۂ انڈونیشیا، بورنیو اور باقی ماندہ جزائر پر مشتمل ایک جمہوری وفاقی مملکت ریاست ہائے متحدۂ انڈونیشیا کے قیام میں ہالینڈ اور انڈونیشیا کی حکومتیں تعاون کریں گی، جو زیادہ سے زیادہ یکم جنوری ۱۹۴۹ء تک قائم ہو جائے گی؛ ولندیزی انڈونیشی یونین ریاست ہائے متحدۂ انڈونیشیا اور ہالینڈ پر مشتمل ہو گی جس کی سربراہ ہالینڈ کی ملکہ ہو گی؛ مشترکہ مفاد سے متعلّق امور، بالخصوص خارجہ، دفاع اور بعض مالیاتی و معاشرتی امور یونین طے کرے گی؛ امن و امان قائم ہونے کے بعد ولندیزی فوجیں نکال لی جائیں گی اور معاہدے کے بارے میں اختلافِ رائے ہونے پر ثالث کا فیصلہ قابلِ قبول ہو گا۔

اس راضی نامے کی مختلف شقوں کی تاویل پر بہت جلد اختلاف شروع ہو گیا۔ اہم ترین اختلاف جاوا اور سماترا میں ولندیزی فوجیں رکھنے کے بارے میں تھا۔ تاج شاہی کی سربراہی کی آڑ لے کر ولندیزی یکم جنوری ۱۹۴۹ء تک پورے انڈونیشیا پر اپنا مکمّل اقتدار قائم رکھنے پر مصر تھے اور اس سلسلے میں جنگ پر بھی آمادہ تھے۔ جنگ ٹالنے کے لیے شہریر اور پھر ان کے مستعفی ہونے پر شریف الدین نے ولندیزیوں کو کئی مراعات دینے کی پیشکش کی، مگر فان موک نے الٹی میٹم دے دیا کہ یا تو جمہوری حکومت ولندیزیوں کی اطاعت کرے یا جنگ۔ ۲۰ جولائی ۱۹۴۷ء کو ولندیزیوں نے راضی نامۂ لنگا جاتی منسوخ کر کے برّی، بحری اور فضائی حملے شروع کر دیے اور دو ہفتے کے اندر مشرقی اور مغربی جاوا کے اکثر اہم مقامات پر قبضہ کرنے کے بعد شمالی علاقے کی طرف بڑھنے لگے۔ انڈونیشیا کی تمام جماعتیں اور افراد باہمی اختلافات کو بھول کر اور اپنی تمام اقتصادی، معاشرتی اور تعلیمی سرگرمیاں ترک کر

کے میدانِ جنگ میں کود پڑے۔ سلامتی کونسل نے جنگ بند کرنے کی اپیل کی۔ ولندیزی فوجوں نے ۵ اگست کو جنگ بندی کا حکم دیا۔ سلامتی کونسل نے ایک مصالحتی کمیٹی قائم کی، مگر اس کے ارکان اکتوبر کے آخر میں انڈونیشیا پہنچے۔ مجلسِ اقوامِ متحدہ کے تساہُل اور کم زوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ولندیزیوں نے نہ صرف فان موک لائن کے نام سے من مانی حد بندی کر لی بلکہ اپنی پیش قدمی بھی جاری رکھی اور جمہوریہ کے علاقوں کی مکمّل معاشی ناکہ بندی کر دی۔ مصالحتی کمیٹی کی کوشش سے ۱۷ جنوری ۱۹۴۸ کو راضی نامۂ رینول طے پایا جس کے مطابق جمہوریہ کا قبضہ جاوا اور سماترا کے کچھ حصّوں پر رہ گیا اور وفاقی حکومت میں اس کی حیثیت برائے نام رہ گئی۔ جمہوریہ کے حق میں اس معاہدے کی صرف ایک شق تھی اور وہ یہ کہ چھے ماہ بعد اور ایک سال کے اندر اندر عام رائے شماری سے معلوم کیا جائے گا کہ جاوا، مادورا اور سماترا کے علاقے جمہوریہ میں شامل ہونا چاہتے ہیں یا نہیں۔ مجموعی طور پر یہ راضی نامہ محبانِ وطن کے لیے انتہائی مایوس کن تھا؛ چنانچہ شریف الدّین نے استعفا دے دیا۔ ماشومی اور قومی پارٹی کی حمایت سے ۲۹ جنوری ۱۹۴۸ کو محمد حتا نے وزارت تشکیل دی تاکہ راضی نامے کو عملی شکل دینے کے لیے ولندیزیوں سے مذاکرات شروع کیے جائیں، لیکن ولندیزی حکومت نے مذاکرات کا انتظار کیے بغیر اپنے مقبوضہ علاقوں میں یک طرفہ رائے شماری شروع کرا دی اور وفاق کے ماتحت پندرہ ریاستیں قائم کر دیں جن میں بالواسطہ حکومت کا اصول اس طرح اختیار کیا گیا کہ بظاہر تو یہ خود مختار معلوم ہوں لیکن حقیقت میں تمام اختیارات ولندیزیوں کے ہاتھ میں رہیں۔ ۹ مارچ کو فان موک نے اعلان کیا کہ جمہوریۂ انڈونیشیا کی شرکت کا مزید انتظار ممکن نہیں اور معاہدے کی خلاف ورزی کے بارے میں جمہوریہ کے احتجاجات کی پروا نہ کرتے ہوئے مئی ۱۹۴۸ء میں عارضی وفاقی حکومت قائم کر دی۔

اسی دوران میں جب کہ جمہوریۂ انڈونیشیا کو ولندیزیوں کی نئی جارحیت کا مقابلہ درپیش تھا، شریف الدین نے اشتراکیت پسند جماعتوں کے اتحاد سے عوامی محاذ قائم کر لیا اور راضی نامۂ رینول کی تنسیخ اور تمام غیر ملکی املاک کی ضبطی کا مطالبہ کرتے ہوئے حتا وزارت کے خلاف بغاوت کر دی اور کئی علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ عوام کی اکثریت نے اشتراکیوں کا ساتھ دینے سے انکار کیا کیوں کہ وہ اس نازک دَور میں خانہ جنگی کو تحریکِ آزادی کے لیے خطرناک محسوس کرتے تھے۔ کئی خون ریز جھڑپوں کے بعد اکتوبر ۱۹۴۸ء میں باغی لیڈر شکست کھا کر گرفتار ہو گئے اور انھیں سزائے موت دے کر کچھ عرصے کے لیے اشتراکی سرگرمیوں کا انسداد کر دیا گیا۔

سلامتی کونسل کی مصالحتی کمیٹی نے ولندیزی حکومت اور جمہوریۂ انڈونیشیا کے درمیان مفاہمت کرانے کے لیے جون ۱۹۴۸ء میں دو بوئی۔ کرچلی منصوبہ پیش کیا، جسے جمہوریہ نے تو قبول کر لیا لیکن ولندیزیوں نے مسترد کر دیا۔ ادھر معاشی ناکہ بندی سے جمہوریہ کی مشکلات میں اضافہ ہوتا جا رہا تھا۔ ستمبر ۱۹۴۸ء میں مصالحتی کمیٹی کی ایک اَور سعی نا مشکور رہی۔ نومبر میں ہالینڈ کے وزیر خارجہ سٹیکر نے انڈونیشیا آکر مذاکرات کا سلسلہ چھیڑا، مگر کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ ۱۸ دسمبر کو ولندیزیوں نے جمہوریہ کے علاقوں پر اپنی پوری طاقت سے حملہ کر دیا اور ایک ہفتے کے اندر یوگ یکارتا کے علاوہ جاوا اور سماترا کے کئی اہم مقامات پر قبضہ کر لیا۔ سوکارنو، حتا، شہریر اور کئی دوسرے رہنما گرفتار کر لیے گئے لیکن ان کا یہ پیغام پورے ملک میں پھیل چکا تھا کہ آخری فتح حاصل ہونے تک ہر قیمت پر جنگ جاری رہے۔ فوجی اور نیم فوجی تنظیموں، طلبہ اور خواتین کی جماعتوں، معاشرتی اور دینی مجلسوں، غرض یہ کہ ہر طبقے اور ہر نقطۂ نظر کے افراد نے غیر ملکی استعمار کے خلاف صحیح معنوں میں عوامی جنگ شروع کر دی۔ انھوں نے ولندیزیوں کا مکمّل مقاطعہ کیا اور ان کی جنگی کارروائیوں میں ہر ممکن رکاوٹ پیدا کی۔ ماشومی پارٹی کے صدر سوکیمان کی حزب اللہ اور شہریر کی سیلی وانگی جیسی منظّم رضا کار فوجوں کے علاوہ جگہ جگہ عوام کی دفاعی تنظیموں نے ولندیزی فوج کا مقابلہ کیا اور فان موک لائن کے اندر دور دور تک گھس کر متعدّد مقامات پر قبضہ کر لیا۔ یوگ یکارتا پر ولندیزیوں کے قبضے کے بعد وزیر مالیات ظفر الدین نے، جو ماشومی پارٹی کے رہنماؤں میں سے تھے، یکی تنگی میں جمہوریہ کی عارضی حکومت قائم کر لی تھی۔ انھوں نے اقوام متحدہ اور دوسرے حریت پسند ممالک سے اپیل کی۔ عالمی رائے عامّہ نے ولندیزی جارحیت کا بڑا گہرا اثر قبول کیا اور شدید ردِّ عمل کا اظہار کیا، لیکن جب امریکی نمائندے کی درخواست پر سلامتی کونسل کا اجلاس طلب کیا گیا تو بڑے ممالک کی سیاست بازی نے کسی قرارداد کو مؤثّر طور پر عمل میں نہ آنے دیا۔ ہالینڈ نے فان موک کے بجائے سابق وزیر اعظم بیل (Beal) کو گورنر جنرل مقرّر کر کے اور بھی سخت گیرانہ پالیسی اختیار کر لی۔ جمہوریہ کو جلد از جلد ختم کرنے کے لیے ان کے حملوں اور مقاومت میں انڈونیشیوں کی سرگرمیوں میں پہلے سے کہیں زیادہ شدت پیدا ہو گئی۔ جنگ کی وسعت میں اضافہ ہونے کے باعث حالات بے حد نازک ہو گئے۔ آخر ۲۸ جنوری ۱۹۴۹ء کو سلامتی کونسل نے فریقین کو جنگ بندی، قیدیوں کی رہائی، ۱۵ مارچ تک سابقہ راضی ناموں کی اساس پر عارضی وفاقی حکومت کے قیام، یکم اکتوبر تک مجلس دستور ساز کے انتخابات کی تکمیل اور یکم جولائی ۱۹۵۰ء تک ریاست ہائے متحدہ انڈونیشیا کو تمام اختیارات منتقل کر دینے کا حکم دیا اور اس سلسلے میں ایک بین الاقوامی کمیشن بھی مقرر کر دیا گیا۔ ہالینڈ نے ایک بار پھر ٹال مٹول سے کام لینا چاہا، لیکن مارچ ۱۹۴۹ء میں انھیں کی بنائی ہوئی وفاقی مشاورتی مجلس نے سلامتی کونسل کی قرارداد کے مطابق مطالبہ کیا کہ جمہوری لیڈروں کو فوراً رہا اور یوگ یکارتا میں جمہوری حکومت بحال کر دی جائے۔ سلامتی کونسل کے اصرار پر بالآخر ہالینڈ مذاکرات کے لیے تیار ہو گیا اور ۷ مئی ۱۹۴۹ء کو جنگ بندی، جمہوریہ کی بحالی اور ہیگ میں گول میز کانفرنس کے انعقاد کے بارے میں ایک بیان جاری کیا گیا۔ ۱۸ جون کو سلطان یوگ یکارتا نے ریزیڈنسی میں جنگ بند کرنے کا اعلان کیا اور یکم جولائی کو ولندیزی فوجوں نے یوگ یکارتا سلطان کے حوالے کر دیا۔ ۶ جولائی کو سوکارنو اور دوسرے رہنما رہا ہو کر یوگ یکارتا پہنچ گئے۔ ۱۱ اگست کو جاوا اور ۱۵ اگست کو سماترا میں جنگ

بند ہوگئی اور انڈونیشی وفد اقتدار اعلیٰ کی منتقلی کے لیے ہونے والی کانفرنس میں شرکت کے لیے ہیگ روانہ ہوگیا۔ اس میں وفاقی حکومت کی طرف سے سلطان حمید اور جمہوریۂ انڈونیشیا کی طرف سے محمد حتّا شریک تھے۔ ۲۳ اگست سے ۲ نومبر تک کانفرنس جاری رہی اور طے پایا کہ ۳۰ دسمبر سے قبل ہالینڈ مجمع الجزائر میں اپنا اقتدارِ اعلیٰ غیر مشروط طور پر جمہوریۂ ریاست ہائے متحدۂ انڈونیشیا کو منتقل کردے گا اور اس کا قبضہ صرف مغربی نیوگنی پر برقرار رہے گا۔ ۲۷ دسمبر کو اختیارات کا انتقال عمل میں آیا اور مسلمانوں کی ایک نئی آزاد ریاست وجود میں آگئی۔

آزادی کے بعد: تین سو سال کی غلامی سے نجات ملنے کے بعد انڈونیشیا کو کئی دشوار مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ ان میں سب سے بڑا مسئلہ وفاقی نظام کا تھا۔ ولندیزیوں نے جو نظامِ حکومت ورثے کے طور پر چھوڑا تھا اس کی اساس جاگیرداری پر قائم تھی اور جاگیردار ملک وملّت کے مقابلے میں ہمیشہ اپنے غیر ملکی حکمرانوں کے وفادار رہتے چلے آئے تھے۔ پھر انڈونیشیا کے مختلف جزائر میں علیحدگی پسند اور مرکز گریز رجحانات بھی موجود تھے، جن کے باعث ملک کے اتحاد و استحکام کو ہمیشہ خطرہ لاحق رہتا تھا۔ جنگِ آزادی کے دوران میں مقاصد اور نظریات کا جو اختلاف دبا رہا تھا، آزادی کے بعد مختلف شکلوں میں منظرِ عام پر آنے لگا۔ وفاقی مملکت کا جو دستور ہیگ کانفرنس میں بنایا گیا تھا اس نے اسے اَور تقویت بخشی۔ یہ وفاق جمہوریۂ انڈونیشیا کے علاوہ ولندیزیوں کی ساختہ پرداختہ پندرہ ریاستوں پر مشتمل تھا اور رقبے اور آبادی سے قطع نظر ہر ریاست کو وفاق میں مساوی حیثیت دی گئی تھی، جو اسلامی، اشتراکی، قومی، غرض کہ ہر نقطۂ نظر رکھنے والی حرّیت پسند جماعت کے لیے ناقابل قبول تھی۔

۱۴ دسمبر ۱۹۴۹ کو دستور کے مطابق سینٹ اور ایوانِ نمائندگان نے اپنے مشترکہ اجلاس میں سوکارنو کو صدر منتخب کیا اور تشکیل وزارت کے لیے ایک کمیٹی بنائی گئی، جس میں جمہوریہ کی طرف سے محمد حتّا اور سلطان یوگ یکارتا اور وفاقی ریاستوں کی طرف سے سلطان حمید اور انک آگنگ شامل کیے گئے۔ حتّا وزیر اعظم نامزد کیے گئے۔ جکارتا وفاقی دارالحکومت قرار پایا اور تمام ممتاز رہنماؤں نے یہ موقف اختیار کیا کہ اقتدارِ اعلیٰ کے انتقال کے بعد وفاقی جمہوریہ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اپنے دستور میں ترمیم کر کے متحدہ مملکت قائم کرے کیونکہ ولندیزیوں کی قائم کردہ ریاستوں کا وجود ملک کی بقا اور مفاد کے منافی ہے۔ اس تحریک میں ملک کی سب سے بڑی جماعت ماشومی (= مجلس شورٰی مسلمی انڈونیشیا) پیش پیش تھی۔ یہ تحریک بہت جلد ملک بھر میں پھیل گئی۔ بعض ریاستوں نے اسے اپنے اقتدار کے منافی سمجھتے ہوئے بزور دبانا چاہا تو فسادات کی آگ بھڑک اٹھی۔ چند مخالف عناصر نے حکومت کے خلاف بغاوت تک کردی، لیکن اس فتنہ وفساد سے تحریک کی مقبولیت میں اَور بھی اضافہ ہوگیا۔ ۲۰ جولائی ۱۹۵۰ کو وفاق کی تمام ریاستیں ایک مستحکم اور متحدہ مملکت کی تشکیل پر رضامند ہوگئیں۔ وفاقی ایوانِ نمائندگان اور جمہوریہ کے نمائندوں نے مل کر وحدانی طرزِ حکومت کا دستور بنایا، جو ۱۴ اگست کو منظور کرلیا گیا اور ۱۵ اگست ۱۹۵۰ کو جمہوریۂ ریاست ہائے متحدۂ انڈونیشیا کی جگہ ایک متحدہ مملکت قائم کردی گئی۔ ۲۹ ستمبر ۱۹۵۰ کو انڈونیشیا اقوام متحدہ کا رکن بن گیا۔

نئے دستور کی رُو سے متحدہ مملکت کا نام جمہوریۂ انڈونیشیا رکھا گیا۔ دو ایوانوں کی جگہ ۲۳۲ ارکان پر مشتمل ایک پارلیمنٹ نے لے لی۔ صدر اور کابینہ پر مشتمل حکومت قائم کی گئی۔ مرکز کو بااختیار اور مضبوط بنایا گیا۔ ۲۲ اگست ۱۹۵۰ کو ماشومی کے رہنما محمد ناصر نے قومی پارٹی اور اشتراکی پارٹی کو چھوڑ کر باقی تمام جماعتوں کے تعاون سے ایک مضبوط وزارت بنائی۔ تقریباً چھے ماہ بعد ماشومی کے صدر ڈاکٹر سوکیمان نے دوسری وزارت تشکیل دی۔ فروری ۱۹۵۲ میں علی ساستر و میجیو کی قیادت میں سوکارنو کی جماعت قومی پارٹی کی وزارت قائم ہوئی اور ماشومی کو کم زور کرنے کے لیے اشتراکیوں اور نہضۃ العلماء جیسی متضاد نظریات کی حامل جماعتوں کو کابینہ میں شامل کیا گیا۔ اس وقت تک عام انتخابات نہیں ہوئے تھے اور اب ان کے لیے ہر طرف سے مطالبہ کیا جارہا تھا۔ اپریل ۱۹۵۳ میں پارلیمنٹ نے انتخابی قانون منظور کیا اور فیصلہ ہوا کہ ستمبر ۱۹۵۵ میں پارلیمنٹ اور دسمبر میں مجلسِ دستور ساز کے انتخابات کرائے جائیں گے۔

ہیگ کانفرنس میں طے پایا تھا کہ مغربی نیوگنی (ایریان) کا مسئلہ ایک سال کے اندر اندر ہالینڈ اور انڈونیشیا مل کر طے کریں گے۔ دسمبر ۱۹۵۰ میں دونوں ملکوں کے نمائندوں کی ہیگ میں کانفرنس ہوئی۔ ہالینڈ کو اس اَمر پر اصرار تھا کہ مناسب وقت آنے پر ایریان کے باشندوں کو اپنے مستقبل کے بارے میں اظہارِ رائے کا موقع دیا جائے اور تب تک وہاں ہالینڈ کا اقتدارِ اعلیٰ برقرار رہے۔ ادھر انڈونیشیا کا مطالبہ تھا کہ ہالینڈ چھے ماہ کے اندر ایریان اس کے حوالے کردے۔ کانفرنس ناکام رہی اور دونوں ملکوں میں کشاکش بڑھتی گئی۔ ۱۰ اگست ۱۹۵۴ کو انڈونیشیا نے ڈچ انڈونیشی یونین توڑنے کا اعلان کردیا اور یوں ہالینڈ سے اتحاد کا آخری رشتہ بھی ختم ہوگیا۔ ملک کی اقتصادیات پر ابھی تک ولندیزیوں کا اثر واختیار باقی تھا، خصوصاً بینک اور جہاز رانی کے امور کلّیۃً ان کے ہاتھ میں تھے۔ دسمبر ۱۹۵۴ء، پھر ۱۹۵۷ء میں اقوام متحدہ کے سامنے ایریان کا مسئلہ پیش کرنے کا بھی کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا تو حکومتِ انڈونیشیا نے ملک میں تمام ولندیزی املاک پر قبضہ کرلیا اور خطرہ پیدا ہوگیا کہ ایک بار پھر جنگ چھڑ جائے گی۔ آخر امریکہ کی مصالحانہ کوششوں سے جولائی ۱۹۶۲ء میں ایک معاہدہ ہوگیا، جس کی رُو سے ایریان کا نظم ونسق یکم اکتوبر ۱۹۶۲ء کو ہالینڈ نے اقوامِ متحدہ کے اور یکم مئی ۱۹۶۳ء کو اقوامِ متحدہ نے اس شرط پر انڈونیشیا کے حوالے کردیا کہ ۱۹۶۹ء کے آخر تک وہاں اقوامِ متحدہ کی زیرنگرانی اس اَمر پر عام رائے شماری ہوگی کہ یہ علاقہ مستقلاً انڈونیشیا میں شامل ہو یا اسے آزاد کردیا جائے۔

اپریل ۱۹۵۵ء میں ایشیا اور افریقہ کی تقریباً تمام اقوام کے نمائندوں کی ایک کانفرنس بینڈونگ میں منعقد ہوئی اور مغرب کے سیاسی ومعاشی استعمار کے خلاف اہم فیصلے ہوئے۔ اس کانفرنس سے جہاں بین الاقوامی سطح پر انڈونیشیا نے ایک ممتاز حیثیت حاصل کرلی، وہاں صدر سوکارنو کی شہرت اور مقبولیت میں بھی اضافہ ہوا۔

ستمبر ۱۹۵۵ء کے عام انتخابات میں پچیس سے زیادہ جماعتوں نے حصّہ لیا۔ انتخاب کنندگان کی کل تعداد ۴۳۱۰۴۴۶۴ تھی۔ ان میں سے ۸۷ فی صد نے اپنا حق رائے دہندگی استعمال کیا۔ پارلیمنٹ کی ۲۷۳ نشستوں میں سے ماشومی نے ۵۷، قومی پارٹی نے ۵۷، نہضۃ العلماء نے ۴۵ اور اشتراکی پارٹی نے ۳۹ نشستیں حاصل کیں۔ قومی پارٹی، نہضۃ العلماء اور اشتراکی پارٹی کی مخلوط وزارت قائم کی گئی۔ اشتراکیوں کے مخالف عناصر، خصوصاً متعدّد فوجی کمانڈر اس کے خلاف شورشیں برپا کرتے رہے، جس سے ملک کا سیاسی اور معاشی استحکام بہت متاثّر ہوا۔ ۱۹۵۶ء میں صدر سوکارنو نے روس اور چین کا دورہ کیا اور واپسی پر اعلان کیا کہ ملک کی ترقی منضبط جمہوریت (Guided Democracy) کے نظام میں مضمر ہے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ پارلیمنٹ کے نصف ارکان کو صدر نامزد کیا کرے۔ اس کے خلاف کئی حلقوں سے صدائے احتجاج بلند ہوئی۔ ۱۹۵۸ء میں شمالی سلاویسی اور مغربی سماترا میں بغاوت ہوگئی اور وہاں ڈاکٹر ظفر الدین نے عارضی انقلابی حکومت قائم کرلی۔ اس موقع پر فوج نے بڑی مستعدی کا ثبوت دیا اور بہت جلد اس بغاوت پر قابو پالیا گیا۔

۱۹۵۹ء میں صدر سوکارنو نے اپنے خصوصی اختیارات سے کام لیتے ہوئے دستور ساز اسمبلی اور ۱۹۶۰ء میں پارلیمنٹ توڑ دی اور ۱۹۴۵ء کا دستور بحال کردیا، جس پر مبنی نئی پارلیمنٹ کی تشکیل ہوئی، مجلسِ قومی منصوبہ بندی اور عوامی سطح پر قومی ''محاذ'' کا قیام عمل میں آیا۔ اس کے علاوہ عوامی مشاورتی اسمبلی کے نام سے ملک کا برتر ین آئینی ادارہ قائم کیا گیا۔ نئے دستور میں صدر سوکارنو کو ''انقلاب کا عظیم قائد'' قرار دیا گیا اور ۱۹۶۳ء میں انھیں تاحیات صدر منتخب کرلیا گیا۔ اس سلسلے میں ماشومی نے حکومت کے ساتھ تعاون کرنے سے انکار کیا اور محمد حتّا اپنے قدیم رفیق سے الگ ہوگئے۔

۱۹۶۳ء میں برطانیہ نے بورنیو کی آبادیوں میں اپنے اختیارات اعلیٰ وفاقِ ملایا کو منتقل کردیے اور اس طرح ملیشیا (Malaysia) کی مملکت وجود میں آئی۔ چونکہ بورنیو کو انڈونیشیا کا حصّہ سمجھا جاتا تھا اس لیے انڈونیشیا نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کردیا اور ملک بھر میں گنجنگ ملیشیا (= ملیشیا کو کچل دو) کی تحریک شروع ہوگئی۔ انڈونیشیا بطورِ احتجاج اقوام متحدہ سے مستعفی ہوگیا۔ اس کے چھاپہ مار دستے ملیشیا کے علاقے میں سرگرم عمل ہوگئے۔ روس نے انڈونیشیا کی مالی اور فوجی امداد میں اضافہ کرنے کا اعلان کردیا اور امریکہ نے مالی امداد بند کردی۔ ملک کے سیاسی اور فوجی حلقوں میں اشتراکی اثر ورسوخ میں معتدبہ اضافہ ہوگیا۔

۳۰ ستمبر ۱۹۶۵ء کو بعض فوجی افسروں اور سیاست دانوں کے تعاون سے اشتراکیوں نے حکومت پر قابض ہونے کی کوشش کی اور چند اہم مقامات پر قبضہ کرکے چھے جرنیلوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ حکومت کی وفادار فوجیں بڑی تیزی سے حرکت میں آگئیں اور انھوں نے بہت جلد اور بڑی سختی کے ساتھ بغاوت کو کچل کر رکھ دیا۔ ادھر عوام خصوصاً طلبہ میں غم وغصہ کی لہر دوڑ گئی۔ ہزاروں اشتراکی ہلاک اور ان کی املاک تباہ کردی گئیں۔ بغاوت کے الزام میں متعدّد فوجی افسر اور سیاسی رہنما گرفتار کرلیے گئے۔ مارچ ۱۹۶۶ء میں فوج نے جنرل سوہارتو کو اپنا سربراہ مقرر کیا اور صدر سوکارنو نے اپنے اختیارات ان کے حوالے کردیے۔ قومی محاذ توڑ دیا گیا اور اشتراکی پارٹی خلافِ قانون قرار دی گئی۔ ۵ جولائی کو صدر سوکارنو ''تاحیات صدر'' کے خطاب سے اور ۲۵ جولائی کو وزارتِ عظمیٰ سے محروم کردیے گئے۔ ایک ''مجلس صدارت'' (Presidium) کا قیام عمل میں آیا، جس کے ارکان حسب ذیل ہیں: جنرل سوہارتو (صدر مجلس، دفاع، حفظِ عامّہ)؛ آدم ملک (سیاسی امور)؛ اِدھم خالد (معاشرتی امور)؛ سلطان ہمنکو بوونو (مالیات و اقتصادیات)؛ سنوسی ہرجدِ ینا تا (صنعت وترقی)۔ ۱۱ اگست کو گنجنگ ملیشیا تحریک ختم کرکے ملیشیا سے تعلقات بحال کرلیے گئے اور ۲۸ ستمبر کو انڈونیشیا نے دوبارہ اقوام متحدہ کی رکنیت اختیار کرلی۔ ۲۲ فروری ۱۹۶۷ء کو صدر سوکارنو اپنے تمام اختیارات سے جنرل سوہارتو کے حق میں دست بردار ہوگئے۔

صوبے: انڈونیشیا مندرجۂ ذیل صوبوں میں منقسم ہے (صوبائی صدر مقام قوسین میں درج ہے):

۱۔ آچے Atjeh، (بندہ آچے)؛ ۲۔ شمالی سماترا (میدان)؛ ۳۔ مغربی سماترا (بکی تنگی)؛ ۴۔ ریو Riau (پکن بارو Pakan Baru)؛ ۵۔ جمبی Djambi (تلانے پورہ Talanaipura)؛ ۶۔ جنوبی سماترا (پالمبانگ)؛ ۷۔ مغربی جاوا (بینڈونگ)؛ ۸۔ وسطی جاوا (سیمارانگ)؛ ۹۔ مشرقی جاوا (سورابایا)؛ ۱۰۔ مغربی کالی منتان (پونتیانک)؛ ۱۱۔ جنوبی کالی منتان (بنجرماسین)؛ ۱۲۔ مشرقی کالی منتان (سمارندہ Samarinda)؛ ۱۳۔ وسطی کالی منتان (پالنکہ رایا Palangka Raja)؛ ۱۴۔ شمالی سلاویسی (مکاسر)؛ ۱۵۔ بالی (سنگارایا)؛ ۱۶۔ مغربی نوسا تنگارا (Nusa Tenggara=ماترم Mataram)؛ ۱۷۔ مشرقی نوسا تنگارا (کوپانگ Kupang)؛ ۱۸۔ مالوکا (Mluka) (امبون)؛ ۱۹۔ مغربی ایریان (سوکارنا پورہ Sukarnapura)۔

آبادی اور مذاہب: ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق انڈونیشیا کی کل آبادی ۹۷۰۸۵۳۴۸ تھی (*World Muslim Gazetteer*، مطبوعۂ ۱۹۶۵ء، کے مطابق ۱۰۲۰۰۰۲۹۴)۔ اس کے بعض علاقوں (مثلاً جاوا) کا شمار دنیا کے سب سے زیادہ گنجان آباد علاقوں میں ہوتا ہے۔ یہاں جس رفتار سے آبادی میں اضافہ ہورہا ہے اس سے اقتصادی حالت کے بدتر ہوجانے کا اندیشہ ظاہر کیا جاتا ہے، چنانچہ آبادی میں اضافے کی رفتار اور غلّے کی فراہمی میں معقول توازن پیدا کرنے کے لیے دیگر مساعی کے علاوہ یہ کوشش بھی کی جارہی ہے کہ بنجر زمینوں کو زیرِ کاشت لایا جائے اور گنجان آباد علاقوں کی آبادی ان جزیروں میں منتقل کردی جائے جو بہت کم آباد ہیں۔

انڈونیشیا میں مختلف نسلوں کے لوگ آباد ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں: سماترا میں آچیہ، باتک اور منانگ کباؤ؛ جاوا میں جاوائی اور سوندائی؛ مادورا میں مادورائی؛

بالی میں بالی؛ لمبوک میں ساسک؛ سلاویسی میں مینادوئی اور بگوئی؛ بورنیو میں وایک اور مالوکا میں امبونی۔

چورانوے فی صد آبادی مسلمان ہے۔ ان کے علاوہ عیسائی (تقریباً تیس لاکھ)، بدھ مت کے پیرو (دس لاکھ)، اور ہندو (صرف بالی میں) بھی ہیں۔ تمام باشندوں کو مکمّل مذہبی آزادی حاصل ہے۔ بعض جزیروں کے اندرونی علاقوں میں وحشی اور نیم وحشی قبائل بھی آباد ہیں جو اکثر مظاہرِ فطرت کی پرستش کرتے ہیں۔

زبان: انڈونیشیا میں دوسو سے زیادہ زبانیں بولی جاتی ہیں۔ جنگِ آزادی کے دوران میں حرّیت پسندوں نے بھاسا انڈونیشیا (=انڈونیشی زبان) کو قومی زبان قرار دیا اور اب یہی سرکاری اور تعلیمی زبان ہے۔ یہ اصلاً مالائی ہے اور اس کے لیے لاطینی رسم الخط اختیار کیا گیا ہے۔ امورِ خارجہ اور غیر ملکی خط و کتابت کے لیے سرکاری زبان انگریزی ہے۔

تعلیم: ۱۹۴۰ء میں صرف چھے فی صد باشندے لکھنا پڑھنا جانتے تھے۔ اب خواندگی کا تناسب ساٹھ فی صد تک پہنچ چکا ہے۔ موجودہ تعلیمی حالت کا اندازہ مندرجۂ ذیل جدول سے ہوسکتا ہے:

ادارے	تعداد	معلّمین	طلبہ
ابتدائی مدارس	۳۷۳۷۶	۲۰۵۸۶۰	۸۵۵۲۴۷۵
ثانوی مدارس	۶۷۴۲	۵۷۹۵۳	۷۳۱۲۶۲
اعلیٰ تعلیمی ادارے	۲۹۹	۴۳۱۶	۴۱۰۰۰

یونیورسٹیوں میں سے جکارتا، بوگور، یوگ یکارتا، بکی تنگی، بنجر ماسین، امبون، میڈان، مکاسر اور بیندونگ کی یونیورسٹیاں قابلِ ذکر ہیں۔ بیندونگ میں ٹیکنالوجی کا اور یوگ یکارتا میں اسلامی علوم کا اعلیٰ ادارہ ہے۔ یکم جنوری ۱۹۶۵ء کو تیرہ سے پینتالیس برس تک کا کوئی باشندہ ناخواندہ نہیں رہا تھا۔

۱۹۶۱ء میں نوّے روزنامے بھاسا انڈونیشیا میں اور متعدّد جریدے انگریزی میں شائع ہو رہے تھے۔

عدلیہ: عدلیہ وزیرِ متعلقہ کے ماتحت ہے۔ عدالتیں تین درجوں میں منقسم ہیں: (۱) ضلعی عدالتیں (پنگدیلن نگری)؛ (۲) عدالت ہائے مرافعہ (پنگدیلن تنگی)؛ اور (۳) سپریم کورٹ (محکمہ آگنگ)، جو جکارتا میں ہے۔ سرکاری وکلا (جَسکا) کا علٰیحدہ دفتر ہے جو پبلک پراسیکیوٹر جنرل (جَسک آگنگ) سے ملحق ہے۔

قانون دیوانی انڈونیشیوں، یورپینوں اور غیر ملکی مشرقی اقوام کے لیے علٰیحدہ علٰیحدہ ہے۔ قانون فوجداری یورپ کے ضابطۂ فوجداری پر مبنی ہے۔ نجی امور اور مقدماتِ مال کے سلسلے میں انڈونیشیوں پر قانونِ عادت کا اطلاق ہوتا ہے۔

مالیات: ۱۹۶۵ء میں کل آمدنی ۹۲۳۴۰۰ ملین روپے تھی اور خرچ ۲۲۴۱۰۰ ملین روپے۔ افراطِ زر کو روکنے، درآمد اور برآمد میں توازن پیدا کرنے، پیداوار میں اضافہ کرنے اور ملکی صنعتوں میں غیر ملکی سرمایہ لگانے کے سلسلے میں شدّ و مد سے کوشش کی جارہی ہے۔

دفاع: ۱۹۶۶ء میں برّی فوج (پیدل، توپ خانہ وغیرہ) دو لاکھ نوّے ہزار افراد پر مشتمل تھی۔ بحریہ میں ملازمین کی تعداد چونتیس ہزار دوسو اور فضائیہ میں بیس ہزار تھی۔ بحریہ میں بارہ آبدوزیں، ایک کروزر، گیارہ فریجیٹ، پندرہ سرنگیں صاف کرنے والے جہاز، اکتیس تار پیڈو کشتیاں اور متعدّد دوسری قسم کے جہاز ہیں۔ فضائیہ زیادہ تر روسی طرز کے بمبار، لڑاکا اور سامان بردار ہوائی جہازوں پر مشتمل ہے، جن کی کل تعداد دوسو کے قریب ہے۔

زرعی پیداوار: قابلِ ذکر فصلیں یہ ہیں: چاول، مکئی، جوار، کساوا، شکر قند، ربڑ، ناریل، کھجور، سنکونا، نیشکر، چائے، کافی، کوکو، گرم مسالے، ساگودانہ، تمباکو۔ انڈونیشیا دنیا میں سب سے زیادہ قدرتی ربڑ پیدا کرنے والا ملک ہے۔ جاوا میں ساری اراضی زیرِ کاشت ہے، لیکن باقی ملک میں قابل زراعت اراضی کے صرف دس فیصد رقبے میں کھیتی باڑی ہوتی ہے۔ ۱۹۶۳ء میں پندرہ کروڑ چالیس لاکھ ایکڑ قابلِ کاشت اراضی میں سے تین کروڑ بیس لاکھ ایکڑ رقبہ زیرِ کاشت تھا۔ پہلے چالیس فی صد زیرِ کاشت اراضی سے صرف ایسی فصلیں لی جاتی تھیں جو برآمد ہو سکیں، چنانچہ چاول درآمد کیا جاتا تھا؛ تاہم اب غلّے کی پیداوار میں معتد بہ اضافہ ہو چکا ہے۔ ۱۹۶۵ء میں بڑی بڑی اجناس کی پیداوار (میٹری ٹن میں) مندرجۂ ذیل تھی: چاول ۹۶ لاکھ ۸۸ ہزار؛ غلّہ ۲۴ لاکھ؛ نیشکر ۱۲ لاکھ؛ چائے ۸۸ ہزار؛ ربڑ ۶ لاکھ ۳۸ ہزار اور تمباکو ایک لاکھ۔

آزادی سے قبل دیہات کی ساٹھ فی صد آبادی ایک چپہ زمین کی مالک نہ تھی اور باقی چالیس فی صد کی ملکیت بھی ایک سے تین ایکڑ فی کس سے زیادہ نہ تھی۔ اس کے برعکس بڑے بڑے جاگیرداروں کے قبضے میں سینکڑوں ایکڑ رقبہ تھا۔ ۱۹۶۰ء کے قانونِ زرعی اصلاحات کی رُو سے اراضی کی نوعیت کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے زیادہ سے زیادہ ملکیت کی حد مقرر کر دی گئی، مثلاً جاوا جیسے گنجان آباد علاقوں میں، جہاں آب پاشی کا عمدہ انتظام ہے، اس اراضی کی حد بارہ ایکڑ فی کس ہے اور اس کے مقابلے میں کالی منتان اور سماترا کے کم آباد علاقوں میں بنجر اور بارانی اراضی کی حدّ ملکیت پینتالیس ایکڑ تک ہے۔ جس رقبے میں آب پاشی کا انتظام موجود ہے وہاں مزارع نصف پیداوار کا حق دار ہے اور جہاں زمین بنجر اور بارانی ہے وہاں دو تہائی کا۔ اس طرح زمیندار اور کاشت کار کی آمدنی میں توازن پیدا ہو گیا ہے۔

دیہات میں امداد باہمی کی انجمنیں (۱۹۶۴ء میں ساڑھے سینتیس ہزار) بہت مفید کام کر رہی ہیں۔ کوشش کی جارہی ہے کہ ہر گاؤں میں اس کی اپنی انجمن قائم ہو جائے۔

مویشی: مویشیوں کی کل تعداد دو کروڑ کے لگ بھگ ہے۔ زیادہ تر بھینسیں، بکریاں، بھیڑیں، سؤر اور گھوڑے پالے جاتے ہیں۔ ان کی افزائش نسل کے لیے حکومت نے کئی ادارے قائم کر رکھے ہیں۔ مویشیوں کی نسل اور چراگاہوں کو بہتر بنانے کے لیے تحقیقات ہو رہی ہیں۔ مرغیوں اور بطخوں کی تعداد علی الترتیب آٹھ کروڑ اور پونے دو کروڑ تک پہنچ چکی ہے۔

ماہی گیری: انڈونیشیا میں ماہی گیری کے علاوہ ماہی پروری پر بھی زور دیا جاتا ہے۔ اکثر دیہات میں دھان کے کھیتوں اور تالابوں میں مچھلیاں پالی جاتی ہیں۔ سمندر سے مچھلیاں پکڑنے کے جدید ترین طریقوں کو کام میں لایا جارہا ہے۔ ۱۹۶۵ء میں سمندر سے ۶۵ لاکھ میٹری ٹن اور اندرونِ ملک میں پونے چار لاکھ میٹری ٹن مچھلیاں پکڑی گئیں.

جنگلات: انڈونیشیا کا ۹۰۲۸۰۸ مربع کیلومیٹر رقبہ جنگلات پر مشتمل ہے۔ ۱۹۶۵ء میں جنگلات سے سوا پانچ لاکھ کیوبک میٹر عمارتی لکڑی، سوا چھے لاکھ کیوبک میٹر سوختنی لکڑی اور چھبیس ہزار ٹن لکڑی کا کوئلا حاصل کیا گیا۔ جنگلات کی پیداوار میں سے ساگوان، صندل، بید اور رال کو برآمد کیا جاتا ہے.

معدنیات: قابلِ ذکر معدنیات پٹرول، قلعی، باکسائیٹ، مینگنیز، کوئلا، خام لوہا، نکل، تانبا، سونا، چاندی، ہیرے، چونے کا پتھر اور فاسفیٹ ہیں۔ ۱۹۶۵ء میں پندرہ ہزار میٹری ٹن قلعی، سات لاکھ میٹری ٹن باکسائیٹ، تین لاکھ نوے ہزار میٹری ٹن کوئلا، سوا پندرہ ہزار میٹری ٹن مینگنیز اور تقریباً اناسی ہزار میٹری ٹن نکل نکالا گیا۔ مشرق بعید میں سب سے زیادہ پٹرول انڈونیشیا سے نکلتا ہے (۱۹۶۵ء میں دو کروڑ اٹھتر لاکھ کیوبک میٹر)۔ پٹرول نکالنے اور صاف کرنے کا کام اینگلو ڈچ اور امریکی کمپنیوں کے ہاتھ میں ہے، جو ساٹھ فی صد منافع حکومت کے حوالے کر دیتی ہیں.

صنعت: مجلس قومی منصوبہ بندی کی رپورٹ کے مطابق قومی آمدنی کا صرف دس فی صد صنعتوں سے حاصل ہوتا ہے۔ جکارتا، سورابایا، سیمارانگ اور امبون میں جہاز سازی کے کارخانے ہیں۔ ان کے علاوہ ملک میں کپڑا بننے، موٹروں اور بائیسکلوں کو جوڑنے، ٹائر، سیمنٹ، کاغذ، دیا سلائی، شیشے کا سامان، سوڈا کاسٹک اور کیمیائی اشیا تیار کرنے کے کارخانے بھی موجود ہیں۔ پارچہ بافی کی صنعت بھی ترقی پذیر ہے۔ انڈونیشیا کا باتک کپڑا دنیا بھر میں مشہور ہے.

بجلی: پہلے یہ شعبہ ولندیزیوں کی اجارہ داری میں تھا۔ ۱۹۵۳ء میں اسے قومی ملکیت میں لے لیا گیا۔ چونکہ ملک کی ضروریات میں اضافہ ہو رہا ہے اس لیے ان دنوں برقابی کے تین نئے کارخانے قائم کیے جارہے ہیں.

تجارت: ۱۹۶۲ء میں ۲۹ ہزار ملین روپے کی اشیا برآمد اور ۳۰ ہزار ملین روپے کی اشیا درآمد کی گئیں۔ برآمدی اشیا میں ربڑ، پٹرول، ناریل، خام قلعی، تمباکو، کھجور کا تیل، چائے اور کافی اور درآمدی اشیا میں کپڑا، مشینری، چاول، کاغذ اور کیمیائی اشیا قابلِ ذکر ہیں۔ سب سے زیادہ آمدنی پٹرول اور قلعی کی برآمد سے ہوتی ہے.

رسل ورسائل: تجارتی بیڑا (PELNI=پیلاجرن نیشنل انڈونیشیا Pelajaran National Indonesia) چھوٹے بڑے ۲۷۱ جہازوں پر مشتمل ہے (۱۹۶۱ء)، جو باقاعدگی سے جکارتا، ایمسٹرڈم، ہیمبرگ اور لنڈن کے درمیان چلتے ہیں۔ اندرونِ ملک میں کالی منتان اور سماترا کے بعض علاقوں میں بھی آمد و رفت کشتیوں سے ہوتی ہے۔ سڑکوں کی مجموعی لمبائی ۸۱ ہزار کیلومیٹر اور ریلوے لائن کی ۶۶۴۰ کیلومیٹر ہے (۱۹۶۰ء)۔ جکارتا، سورابایا، بلیون (Belawan) اور میڈان میں بین الاقوامی ہوائی اڈے ہیں۔ قومی فضائی کمپنی گروڈا انڈونیشین ایرویز (Gruda Indonesian Airways) حکومت اور ولندیزی کمپنی (KLM) کے تعاون سے قائم ہوئی تھی، لیکن اب حکومت کی ملکیت ہے۔ ۱۹۵۴ء میں ملک بھر کے ڈاک خانوں کی تعداد ۱۸۷۳ اور تار گھروں کی ۵۱۵ تھی۔ ۱۹۶۲ء میں ۳۹۶۱۳ ٹیلی فون زیر استعمال تھے۔ ''ریڈیو ری پبلک انڈونیشیا'' سرکاری ادارہ ہے، جس کے ماتحت ۲۶ سٹیشن کام کر رہے ہیں۔ ۱۹۶۲ء میں جکارتا میں ٹیلی ویژن سٹیشن بھی جاری ہو گیا ہے.

سکّہ: انڈونیشیا کا سرکاری سکّہ روپیہ ہے اور شرح تبادلہ پینتالیس روپے = ایک ڈالر ہے.

پرچم: قدیمی پرچم میں سبز یا زرد رنگ پر چاند ستارے کا نشان تھا، لیکن اب یہ دو افقی پٹیوں پر مشتمل ہے۔ اوپر کی پٹی سرخ ہے اور نیچے کی سفید۔ سرخ رنگ حرّیت کی اور سفید رنگ خالص اور بے داغ ہونے کی علامت ہے.

قومی نشان: انڈونیشیا کا قومی نشان عقاب (= گارودا) ہے، جو تقدیس کی علامت ہے۔ اس کے شکم میں ایک ستارا (توحید کی علامت ہے۔ ستارے کے اوپر بائیں جانب بھینس کا سینگ (حب الوطنی کی علامت) اور دائیں جانب درخت (جمہوریت کا مظہر) ہے۔ ستارے کے نیچے بائیں جانب دھان اور کپاس کے خوشے (معاشرتی انصاف کی علامت) ہیں اور داہنی جانب زنجیر (متحد انسانیت کی علامت)۔ عقاب جس اڈے پر بیٹھا ہے اس پر لکھا ہے: بھی نیکا تنگل ایکا (=الگ الگ، لیکن ایک)، یعنی انڈونیشیا کے جزیرے الگ الگ ہیں، لیکن سب متحد ہیں.

قومی ترانہ: انڈونیشیا کا قومی ترانہ سپرات من نے لکھا ہے، جس کا آغاز یوں ہوتا ہے:

انڈونیشیا! ہمارا نہایت پیارا وطن،
ہمارا وطن، ہم سب وطن سے پیار کرتے ہیں
وہ سرزمین جہاں ہم سب رہتے ہیں،
جہاں ہم سب متحد ہیں.

مآخذ: (۱) Hamilton: *The Account of East Indies*، لنڈن ۱۷۱۰ء؛ (۲) A. Dalrymple: *Historical Collections*، لنڈن ۱۷۷۰ء؛ (۳) Crawford: *History of Indian Archipelago*، ایڈنبرا۔ لنڈن ۱۸۲۰ء؛ (۴) Hambold: *Political Essay on New Spain*، لنڈن ۱۸۲۰ء؛ (۵) *The Ethnology of Indonesia*، در *Journal of the Indian Archipelago, and Eastern Asia*، ج ۴، ۱۸۵۰ء، ص ۳۴۳؛ (۶) Wallace: *The Malay Archipelago: the land of the orangtuan and the bird of paradise*، لنڈن ۱۸۶۹ء؛ (۷) Vandenberg: *The Financial and Economic conditions of Netherland's India since 1870*, etc.، S. Gravenhage، طبع ثالث.

۱۸۹۵ء؛ (۸) Younghusband: *The Phillipines and round about*، نیو یارک ۱۸۹۹ء؛ (۹) Cabaton: *Java and the Dutch East Indies*، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۱۰) Starney: *Geology of New Guinea*، لنڈن ۱۹۲۳ء؛ (۱۱) *Monumental Java*، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۱۲) کمار سوامی: *History of Indian and Indonesian Art*، ج ۴، کلکتہ ۱۹۲۷ء؛ (۱۳) L. B. Gibbs: *Dutch New Guinea*، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۱۴) Hutton: *Man in India*، ج ۱۲، لنڈن ۱۹۳۲ء؛ (۱۵) چیٹر جی: *India and Java*، کلکتہ ۱۹۳۳ء؛ (۱۶) Galdern: *Sumatra, its History and People*، وی آنا ۱۹۳۵ء؛ (۱۷) Adam: *Art of Batik in Java*، لنڈن ۱۹۳۵ء؛ (۱۸) Cavarrubias: *Island of Bali*، لنڈن ۱۹۳۷ء؛ (۱۹) Furnivall: *Netherland's India*، کیمبرج ۱۹۳۹ء؛ (۲۰) کالی داس ناگ: *India and the Pacific World*، کلکتہ ۱۹۴۱ء؛ (۲۱) Vondenbosch: *The Dutch East Indies*، لاس اینجلز ۱۹۴۲ء؛ (۲۲) Pires: *The Sumatra Oriental*، لنڈن ۱۹۴۴ء؛ (۲۳) Barani: *Why Indonesians Revolted*، جکارتا ۱۹۴۵ء؛ (۲۴) Helsdingen و Hoogenberk: *Mission Interrupted: the Dutch in the East Indies ... in the 20th century*، ایمسٹرڈم ۱۹۴۶ء؛ (۲۵) David: *The Birth of Indonesia*، لنڈن ۱۹۴۸ء؛ (۲۶) *Trade Directory of Indonesia*، جکارتا ۱۹۴۹ء؛ (۲۷) سوتیاں شہریر (Soetan Sjahrir): *Our Struggle*؛ (۲۸) وہی مصنف: *Out of Exile*، ۱۹۴۹ء؛ (۲۹) *Indonesian Review*، مجلّہ وزارتِ اطلاعات، جکارتا، بابت دسمبر ۱۹۴۹ء؛ جولائی و اگست ۱۹۵۰ء؛ اپریل و جولائی و اکتوبر ۱۹۵۱ء؛ جولائی ۱۹۵۲ء؛ (۳۰) *Agriculture and Products*، مطبوعۂ وزارتِ اطلاعات، جکارتا ۱۹۴۹ء؛ (۳۱) Van Bammelen: *Geology of Indonesia*، ۲ جلد، ہیگ ۱۹۴۹ء؛ (۳۲) Gebrandy: *Indonesia*، ۱۹۵۰ء؛ (۳۳) Hurd: *Ports of the World*، لنڈن ۱۹۵۰ء، ص ۹۹۱ بعد؛ (۳۴) *Indonesia Today* و (۳۵) *Indonesia Now*، مطبوعۂ وزارتِ اطلاعات، جکارتا ۱۹۵۰ء؛ (۳۶) Von Mook: *The Stakes of Democracy in South East Asia*، ایڈنبرا ۱۹۵۰ء؛ (۳۷) *Peaceful Settlement in Idonesia*، مطبوعۂ اقوامِ متحدہ، نیو یارک ۱۹۵۱ء؛ (۳۸) Percil: *The Chinese in the South East Asia*، لنڈن ۱۹۵۱ء؛ (۳۹) Sciffer: *Banks and Banking in Indonesia*، در *Economic Review of Indonesia*، جکارتا، دسمبر ۱۹۵۱ء؛ (۴۰) Liborde: *Australia, New Zealand and Pacific Islands*، لنڈن ۱۹۵۲ء؛ (۴۱) Kahin: *Nationalism and Revolution in Idonesia*، لنڈن ۱۹۵۲ء؛ (۴۲) وہی مصنف: *Asian-African Conference, Bendung, Indonesia*، ۱۹۵۵ء؛ (۴۳) *Business Directory of Indonesia*، جکارتا ۱۹۵۳ء؛ (۴۴) Boeke: *Economics and Economic Policy of Dual Societies as Examplified by Indonesia*، ۱۹۵۳ء؛ (۴۵) *South East Asia, An Annotated Bibliograhy of Selected Reference Sources*، مطبوعۂ لائبریری آف کانگرس، ۱۹۵۴ء؛ (۴۶) Bro: *Indonesia, Land of Challenge*، ۱۹۵۴ء؛ (۴۷) Kroef: *Indonesia in the Modern World*، ۲ جلد، بینڈونگ ۱۹۵۴-۱۹۵۶ء؛ (۴۸) وہی مصنف: *Indonesian Social Evolution*، ایمسٹرڈم ۱۹۵۸ء؛ (۴۹) وہی مصنف: *The Communist Party of Indonesia*، برٹش کولمبیا یونیورسٹی پریس ۱۹۶۵ء؛ (۵۰) محمد عبدالعزیز: *Japan's Colonialism and Indonesia*، ۱۹۵۵ء؛ (۵۱) Shrieke: *Indonesian Sociological Studies*، ہیگ ۱۹۵۵ء؛ (۵۲) Vondenbosch و Butwell: *South East Asia among the World Powers*، ۱۹۵۷ء؛ (۵۳) Sandstrom: *Indonesia, its People and Politics*، ۱۹۵۷ء؛ (۵۴) Alen و Donnithorne: *Western Enterprize in Indonesia and Malaya*، نیو یارک ۱۹۵۷ء؛ (۵۵) Higgins: *Indonesia's Economic Stabilization and Development*، نیو یارک ۱۹۵۷ء؛ (۵۶) وہی مصنف: *Indonesia: the crisis of the millstones*، نیو یارک ۱۹۶۳ء؛ (۵۷) Hall: *A History of South East Asia*، لنڈن ۱۹۵۸ء؛ (۵۸) Verhoeff: *Netherland's New Guinea*، ہیگ ۱۹۵۸ء؛ (۵۹) Fischer: *The Story of Indonesia*، لنڈن ۱۹۵۹ء؛ (۶۰) بشیر احمد خان: *The Political Social Position of Indonesia in its South East Asian Setting*، (مقالہ برائے پی ایچ۔ ڈی، پنجاب یونیورسٹی)، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۶۱) Paauw: *Financing Economic Development: the Indonesian case*، گلینکو (الینائس) ۱۹۶۰ء؛ (۶۲) Palmier: *Social Status and Power in Java*، لنڈن ۱۹۶۰ء؛ (۶۳) Taylor: *Indonesian Independence and the United nations*، کارنل یونیورسٹی پریس ۱۹۶۰ء؛ (۶۴) Palmer: *Indonesia and the Dutch*، لنڈن ۱۹۶۲ء؛ (۶۵) اصغری بیگم: *Pakistan's Relations with Indonesia*، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۶۶) Lewis: *Indonesia-Troubled Paradise*، لنڈن ۱۹۶۲ء؛ (۶۷) Brackman: *Indonesian Communism*، نیو یارک ۱۹۶۳ء؛ (۶۸) McVey: *Indonesia*، نیو ہیون ۱۹۶۳ء؛ (۶۹) Grant: *Indonesia*، بار دوم، ملبورن یونیورسٹی پریس ۱۹۶۴ء؛ (۷۰) Vinack: *A History of the Far East in Modern Times*، بار سوم، لنڈن ۱۹۶۴ء؛ (۷۱) Hindley: *The Communist Party of Indonesia 1951-63*، کیلیفورنیا یونیورسٹی پریس ۱۹۶۵ء؛ (۷۲) مؤتمر عالم اسلامی: *World Muslim Gazetteer*، کراچی ۱۹۶۵ء؛ (۷۳) عبدالحارث نسوشن (A. H. Nasution): *Fundamentals of Guarrila Warfare*، لنڈن ۱۹۶۵ء؛ (۷۴) محمد ناصر (M. Nasir): *The Reconstruction of Indonesia*؛ (۷۵) وہی مصنف: *The Role of Islam in National and International Affairs*؛ (۷۶) احمد سوکارنو (Ahmed Soekarno): *Basic Philosophy of the Indonesian State*؛ (۷۷) وہی مصنف: *An Autobiography as told to Cindy Adams*، نیو یارک ۱۹۶۵ء؛ (۷۸) سلطان تقدیر علی شاہبانہ (Sultan Takdir

Indonesia :Social and Cultural Revo- :(Ali Sjahbana lution، کوالالمپور ۱۹۶۶ء؛ (۷۹) Whitaker's Almanack 1967، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۸۰) The World Almanac 1967، نیویارک ۱۹۶۶ء؛ (۸۱) Statesman's Year Book 1967-68، لنڈن - نیویارک ۱۹۶۷ء؛ (۸۲) نور احمد قادری: تمدن انڈونیشیا، جلد اوّل، مطبوعۂ شعبۂ اطلاعات سفارت خانۂ جمہوریۂ انڈونیشیا، کراچی ۱۹۵۶ء؛ (۸۳) ابوالحسن نغمی: انڈونیشیا (The Land: Smith and People of Indonesia کا اردو ترجمہ)، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۸۴) شاہد حسین رزاقی: انڈونیشیا، مطبوعۂ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور ۱۹۶۳ء؛ ولندیزی کتابوں کے لیے دیکھیے مآخذ، تحتِ مادّۂ Indies، در آ، طبع اوّل.

(ادارہ)

---

* **انڈیا**: رک بہ ہندوستان.

---

*⊗ **اِنزِلی**: (Enzeli) ایران میں صوبۂ گیلان کے صدر مقام رشت کی بندرگاہ۔ ایران اور روس کی باہمی جنگوں میں اِنزِلی کا خاصا حصّہ رہا ہے۔ اپنی غیر محفوظ گودی (anchorage) کے باوجود اِنزِلی بحیرۂ خزر پر واقع ایرانی صوبوں میں سب سے اہم بندرگاہ ہے۔ ہوائی جہاز اور ریل کے عام ہونے سے قبل یورپ سے آنے والے بیشتر یہیں اترا کرتے تھے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں اسے خاص اہمیت حاصل ہوئی جبکہ گزشتہ صدی کے ابتدائی عشروں میں ہم عصر بیانات کے مطابق اس میں صرف تین چار سو مکان تھے۔ اِنزِلی کا نیا نام بندر پہلوی ہے [رک بآن].

مآخذ: (۱) Ritter: *Erdkunde*، ۸: ۲۵۲ بعد؛ (۲) Melgunof: *Das südliche Ufer des Kaspischen Meeres* (لائپزگ ۱۸۶۸ء)، ص ۲۷۸؛ (۳) Stahl، در *Peter-manns Geogr. Mitt.*، *Ergh.–H*، ۱۸۸: ۱؛ (۴) *Diplomatic and Consular Reports*، عدد ۴۸۲۸ (۱۹۱۲ء)؛ (۵) John Marlowe: *Iran*، لنڈن ۱۹۶۳ء.

([R. HARTMANN] و ادارہ)

---

*⊗ **اَنَسؓ بن مالِک**: بن النَّضر بن ضَمضَم بن زید بن حرام بن جُندُب بن عامر بن غَنم بن عدی بن النجّار، مشہور صحابی، خادمِ رسولؐ، امام، مفتی، قاری و معلّم قرآن، محدّث، جلیل القدر اور نامور راوی، انصاری، خزرجی، مدنی؛ ابو ثُمامہ اور ابو حمزہ کنیت؛ ہجرت سے نو دس برس پہلے پیدا ہوئے۔ ان کا باپ، مالک، اسلام سے محروم رہا، لیکن ان کی والدہ اُمّ سُلَیمؓ بنت مِلحان مشرّف بہ اسلام ہو کر مدینے میں آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بیٹا (اَنَس بن مالک) بطور تحفہ قبول فرمائیے۔ یہ آپؐ کی خدمت کیا کرے گا؛ چنانچہ وہ مدینے میں نو دس برس تک آنحضرتؐ کی خدمت کرتے رہے (اعلام النبلاء)۔ حضرت اُمّ سُلَیمؓ نے ابوطلحہ انصاریؓ کے اسلام لانے کے بعد ان سے شادی کر لی۔ آنحضرتؐ نے اُمّ سُلَیمؓ کے لیے جنت کی بشارت بھی دی تھی (احمد: مسند، ابوداؤد الطیالسی)۔ اُمّ سلیمؓ ہی نے اُمّ المؤمنین حضرت صفیہؓ بنت حُیَیّ کی شادی کے موقع پر اُن کے بال سنوارنے اور عطر لگانے کا شرف حاصل کیا (اَنساب الاَشراف)۔ البَراء بن مالک اور عمرو بن مالک حضرت انسؓ کے بھائی تھے (جمہرۃ انساب العرب)۔ ان کے چچا حضرت انسؓ بن النَّضر بن ضَمضَم جنگ اُحُد میں بہادری کے جوہر دکھاتے ہوئے ستر اسّی زخم کھانے کے بعد شہید ہوئے تھے (ابنِ خلدون؛ البخاری؛ جمھرۃ انسابِ العرب) اور ماموں حَرام بن مِلحان نے بئرِ معونہ کے حادثے میں شہادت پائی تھی (جوامع السیرۃ، ص ۱۷۹)۔ ان کے والد مالک بن النّضر کا شیریں پانی کا کنواں تھا، جس کا پانی آنحضرتؐ اکثر پیا کرتے تھے (انساب الاشراف).

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ عمر بھر آنحضرتؐ نہ تو کبھی مجھ پر ناراض ہوئے اور نہ بُرا بھلا کہا، یہاں تک کہ کبھی یہ بھی نہ فرمایا کہ یہ کام کیوں کیا اور یہ کیوں نہیں کیا۔ آنحضرتؐ نے ان کے لیے دعا کی تو اُن کے مال و جان میں بڑی برکت ہوئی۔ انھوں نے لمبی عمر پائی اور اولاد کی تعداد سو سے تجاوز کر گئی (البخاری، مسلم، اعلامُ النبلاء)۔ حضرت انسؓ نے آنحضرتؐ اور کبار صحابۂ کرامؓ سے بکثرت احادیث روایت کی ہیں اور تقریباً ایک سو راویوں نے ان سے روایت کی ہے۔ حضرت انسؓ کی مرویات کی تعداد ۲۲۸۶ ہے۔ متفق علیہ احادیث ۱۸۰، البخاری میں منفرد ۸۰، اور مسلم میں منفرد ۷۰ ہیں۔ ان کی اولاد سے بھی احادیث کی بکثرت روایت ہوئی۔ مشہور بصری محدّث ابو عُمَیر عبدالکبیر بن محمد بن عبداللہ بن حفص بن ہشام (م ۲۹۱ھ) بھی انھیں کی اولاد میں سے ہیں (جمہرۃ انساب العرب)۔ حضرت انسؓ جب حدیث روایت کر چکتے تو احتیاطاً کہا کرتے تھے: اَوْ کَمَا قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ (یا جیسے رسولِ خداؐ نے فرمایا، احمد: مسند).

حضرت اَنسؓ نے آٹھ جنگوں میں شرکت کی۔ غزوۂ بدر میں شریک تو ہوئے، لیکن بچپن کی وجہ سے لڑائی میں حصّہ نہ لے سکے، البتہ لشکر کے ساز و سامان کی نگرانی اور آنحضرتؐ کی خدمت کرتے رہے۔ حدیبیہ کے موقع پر بیعتِ شجرہ میں موجود تھے۔ فتح مکّہ اور غزوات حنین و طائف میں بھی شرکت کی (تھذیب التھذیب)۔ فتح تُستر میں شریک ہوئے اور وہاں کے حاکم ہُرمزان کو لے کر حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے، جو بعد ازاں مسلمان ہو گیا تھا (اعلام النبلاء)۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت انسؓ کو بحرَین کا محصّل بنا کر بھیجا تھا (البخاری، کتاب الزکوۃ)۔ محمد بن سیرین فارس میں ان کے کاتب رہے (المُحبَّر، ص ۳۷۹)۔ حضرت عمرؓ نے اُنھیں اور ان کے بھائی البَراءؓ بن مالک کو بصرے میں حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کے ساتھ مغیرہ بن شُعبہ کے خلاف ابوبکرہ کے الزامات کی تحقیق کے لیے مقرّر کیا تھا (انساب الاشراف)۔ حضرت ابن زبیرؓ کے عہد میں کچھ دن بصرے کی امامت بھی کرائی۔ حجّاج نے سختی کی تو خلیفہ عبدالملک نے معذرت کی اور حجّاج کو ڈانٹا اور معافی مانگنے کا حکم دیا (اعلام النبلاء)۔ آنحضرتؐ نے انھیں ابوحمزہ کی کنیت عطا کی (اعلام النبلاء)۔ حضرت انسؓ نے ایک سو تین سال کی عمر پائی اور ۹۳ھ (بقول بعض ۹۱ یا ۹۲ھ) میں

بمقام بصرہ وفات پائی.

مآخذ: (۱) ابن سَعْد: طبقات، ۷: ۱۰؛ (۲) ابن عساکر: تہذیب، ۳: ۱۳۹؛ (۳) ابن حجر: الاصابۃ، ۱: ۷۱؛ (۴) وہی مصنّف: تہذیب التہذیب، ۱: ۳۷۶، حیدرآباد ۱۳۲۵ھ؛ (۵) ابن عبدالبرّ: الاستیعَاب، ۱: ۳۵؛ (۶) ابن الاثیر: اُسْد الغابۃ، ۱: ۱۲۷؛ (۷) ابن قُتَیبہ: کتاب المعارف، (طبع وُسٹِنْفِلْٹ)، ص ۱۵۷؛ (۸) ابن خلّکان: وفیات الاعیان؛ (۹) ابن الجوزی: صفۃ الصفوۃ، ۱: ۲۹۸؛ (۱۰) ابن حزم: جوامع السیرۃ (بمدد اشاریہ)؛ (۱۱) وہی مصنّف: جمھرۃ انساب العرب (بمدد اشاریہ)، مطبوعۂ مصر؛ (۱۲) البلاذری: انساب الاشراف، جلد اوّل (بمدد اشاریہ)، مطبوعۂ مصر؛ (۱۳) وہی مصنّف: فتوح البلدان (بمدد اشاریہ)؛ (۱۴) الطّبری: تاریخ (بمدد اشاریہ)؛ (۱۵) احمد ابن حنبل: مُسند، ۳: ۹۹، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۹۳، ۲۴۸ و ۶: ۴۳۰؛ (۱۶) ابوداؤد الطیالسی: مُسند، حدیث ۱۹۸۷، ۲۰۲۷؛ (۱۷) البخاری، کتاب الزکوۃ، کتاب الصوم، کتاب الوصایا؛ (۱۸) وہی مصنّف، التأریخ الکبیر، حیدرآباد ۱۳۶۱ھ؛ (۱۹) مسلم، کتاب الفضائل، کتاب فضائل الصحابۃ؛ (۲۰) الترمذی، کتاب المناقب؛ (۲۱) الذّہبی: تذکرۃ الحُفّاظ، ۱: ۴۲، مطبوعۂ حیدرآباد؛ (۲۲) وہی مصنّف: اعلام النبلاء، ۳: ۲۶۵ - ۲۷۲، مطبوعۂ مصر؛ (۲۳) وہی مصنّف: تاریخ الاسلام، ۳: ۳۳۹؛ [(۲۴) النووی: تہذیب الاسماء، ص ۱۶۵ (مطبع منیریہ، ۱: ۱۲۵ ببعد)؛ (۲۵) السمعانی: الأنساب، ورق ۵۵۳ ب؛ (۲۶) یاقوت: معجم، بمدد اشاریہ؛ (۲۷) الدَّمیری: حیوۃ الحیَوان، ص ۳۵۰، منقول در کائتانی (Caetani): *Annali dell' Islam*.

(J. Robinson و A. J. Wensinck و [عبدالقیوم])

---

* **الِانسانُ الکامِل:** اس اصطلاح کو، جس کے لغوی معنی مکمّل انسان کے ہیں، مسلمان صوفی اعلٰی ترین نمونۂ انسانیت کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر اس سے مراد وہ مردِ خدا شناس ہے جس نے ذاتِ باری تعالٰی سے اپنی بنیادی وحدت کا احساس پورے طور پر کرلیا ہو۔ ابویَزِید بِسْطامی (م ۲۶۱ھ/ ۸۷۴ء)، جن کا حوالہ القُشَیرِی نے اپنے رسالۃ (قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۱۴۰ س ۱۲ ببعد، قب R. Hartmann: *Al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣûfîtum*، در *Türkische Bibliothek*، ۱۸: ۱۶۸، ببعد) میں دیا ہے کہتے ہیں کہ جو صوفی بعض اسماے الٰہیہ سے متّصف ہوتا اور آگے بڑھ جاتا ہے وہ کامل اور تام ("الکامل التام") بن جاتا ہے۔ اس قسم کے صوفی کو ہم 'الانسان الکامل' ہی کہ سکتے ہیں۔ یہ اصطلاح غالبًا سب سے پہلے ابن العَرَبی نے اپنی تحریروں میں استعمال کی (قب فُصُوصُ الحِکَم، باب ۱)۔ عبدالکریم [بن ابراہیم] الجِیلی (م نواح ۸۲۰ھ/ ۱۴۱۷ء) کی ایک مشہور و معروف تصنیف کا نام بھی الانسان الکامل فی معرفۃ الاواخر و الاوائل ہے [اردو ترجمہ، از فضل میراں، کراچی ۱۹۶۲ء]۔ صوفیہ اپنے نظریۂ انسان کامل کی بنیاد عقیدۂ وحدت الوجود پر رکھتے ہیں۔ [اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ وجود کا اطلاق صرف خدا پر ہوسکتا ہے۔ باقی جو کچھ ہے یا نظر آتا ہے محض اعتباری و اضافی ہے۔] اسی قسم کا لیکن اس سے کچھ مختلف نظریہ حلّاج نے بھی پیش کیا (قب کتاب الطَّواسِین، طبع Massignon، ص ۱۲۹ ببعد)۔

ابن العربی کہتے ہیں: "انسان اپنی ذاتِ میں صورتِ خداوندی اور صورتِ کائنات دونوں کو جمع کر لیتا ہے۔ وہی ذاتِ الٰہیہ کا اس کے جملہ اسما و صفات کے ساتھ مظہر ہے۔ وہ ایک ایسا آئینہ ہے جس میں خدا خود اپنا مشاہدہ کرتا ہے؛ لہٰذا انسان ہی تخلیق کی علّتِ غائی ہے۔ گویا ہم میں وہ صفات ہیں جن کی مدد سے ہم ہستی باری تعالٰی کی توضیح کرتے ہیں۔ ہمارا وجود اس کی موجودگی کی صرف خارجی شکل ہے۔ جس طرح خدا کا وجود ہمارے وجود کے لیے ضروری ہے، بعینہٖ ہمارا وجود بھی اس کے لیے ضروری ہے تاکہ وہ خود اپنا مشاہدہ کر سکے".

الجِیلی نے، جسے بعض تفصیلات میں ابن العربی سے اختلاف ہے، اس نظریے کو بڑے مکمّل اور باضابطہ طریقے سے پیش کیا ہے۔ اس کا استدلال کچھ یوں ہے: ذات وہ ہے جس کی طرف اسما و صفات منسوب ہوتے ہیں، گو حقیقت میں ذات اور صفاتِ ذات میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ممکن ہے وہ موجود ہوں اور ممکن ہے کہ موجود نہ ہوں۔ موجود یا تو وجودِ محض (خدا) ہے یا وہ جس میں ممکن الوجود بھی شامل ہو (مخلوق اشیا)۔ وجودِ مطلق یا وجودِ محض عبارت ہے صفتِ ذات بلا انکشاف اسما و صفات و لوازم سے اور عملِ انکشاف کا مطلب ہے بَساطت کے درجے سے نیچے اترنے کا عمل، جس کی تین منزلیں ہیں: (۱) اَحدیہ؛ (۲) ہُوِیہ اور (۳) اَنِّیہ۔ عمل انکشاف ہی وہ نقطہ ہے جہاں اسما و صفات ظاہر ہوتی ہیں اور ہمیں ان سے ذات کا علم ہوتا ہے۔ ان کے اِبلاغ کا ذریعہ ہے انسانِ کامل کی تجَلّی، جو ذاتِ مطلق سے اپنے صدور اور پھر اسی میں اپنے رجوع کا مثالی نمونہ ہے۔ تجلّیات کے ایک سلسلے کے ذریعے وہ اوپر کی طرف صعود کرتا ہے۔ بالآخر ذاتِ الٰہی میں مدغم ہوجاتا ہے۔ پہلے درجے میں، جس کا نام تجلّیِ اسما ہے، انسانِ کامل کو اس اسم کی درخشانی فنا کر دیتی ہے، جس کے ذریعے خدا اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے، یہاں تک کہ اگر آپ خدا کو اس کے اسم ذات سے پکاریں تو وہ اس کا جواب دے گا، کیونکہ یہ اسم پورے طور پر اس کا مضاف الیہ ہے۔ دوسرے درجے کا نام تجَلّیِ صفات ہے۔ سالک کو یہ تجلّیات حسبِ استعداد و ظرف، یعنی جتنا اس کا علم وسیع اور ارادہ قوی ہو، حاصل ہوتی ہیں۔ بعض انسانوں پر خدا اپنے آپ کو اپنی صفتِ حیات کے ذریعے ظاہر کرتا ہے، بعض پر صفتِ علم اور بعض پر صفتِ قدرت اور ایسے ہی دوسری صفات کے ذریعے۔ پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی صفت کا اظہار مختلف صورتوں میں ہو، مثلاً بعض کلامِ الٰہی کو سنتے ہیں تو اپنے پورے وجود کے ساتھ، بعض انسان کی زبان سے، لیکن اسے خدا کی آواز سمجھتے ہوے، اور بعض کو اس سے آئندہ حوادث کی خبر دی جاتی ہے۔ آخری درجۂ تجلّیِ ذات کا ہے، جس سے انسانِ کامل میں الوہیت کے انداز پیدا ہوجاتے ہیں۔ اب وہ کائنات کا قُطب اور اسے قائم و برقرار رکھنے کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ لہٰذا بنی نوع انسان کا فرض ہے کہ اس کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دے کیونکہ وہ "خلیفۃ اللہ فی الارض" ہوتا ہے (قب ۲ [البقرۃ]: ۲۸)۔ یوں خدائی اور انسانی دونوں قسم کی صفات سے متّصف ہو کر وہ خدا اور اس کی مخلوق کے