

# Urdu Daira Maraf-e-Islamia



# اختصارات و رموز وغیرہ

## اختصارات

(۱)

کتاب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

ابن بطوطہ = تحفة النظار الخ، مع ترجمہ از C. Delrémery اور B. R. Sanguinetti، جلد، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بردی = النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، W. Popper، برکلے و لائنڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء. ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ بعد.

ابن حوقل = کتاب صورة الأرض، طبع J. H. Kramers، لائنڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II)، بار دوم. ابن خردادبہ = المسالک و الممالک، طبع ڈخویہ M. J. de Goeje، لائنڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI).

ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر الخ، بولاق ۱۲۸۳ھ.

ابن خلدون: مقدمة = Prolégomènes d'Ebn Khaldoun، طبع E. Quatremère، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVIII).

ابن خلدون: مقدمة، ترجمہ دیسلان = Prolégomènes d'Ibn Khaldoun، ترجمہ و حواشی از دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (بار دوم ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۸ء).

ابن خلدون: مقدمة، ترجمہ روزنتھال = The Muqaddimah، ترجمہ از Franz Rosenthal، جلد، لنڈن ۱۹۵۸ء.

ابن خلدون = وفیات الأعیان، طبع و سٹینفلڈ F. Wüstenfeld، کوئنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں).

۱، لائنڈن ۱ یا ۲ = انسائیکلوپیڈیا او اسلام، انگریزی، بار اول یا دوم، لائنڈن.

۱، ت = انسائیکلوپیڈیا او اسلام، ترکی.

۱، ع = دائرۃ المعارف الاسلامیة (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، عربی).

ابن الأبار = کتاب تکملة الصلّة، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V - VI).

ابن الأبار: تکملة = M. Alarcóny - C. A. González، Palencia: Apéndice a la adición Codera de Tecmila، در Misc. de estudios y textos árabes، میڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الأبار، جلد اول = ابن الأبار: تکملة الصلّة، Texte arabe d'après un ms. de Fés, tome I, complétant les deux vol. édités par F. Codera، بتصحیح A. Bel و محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الأثیر ۱ یا ۲ یا ۳ = بار اول، کتاب الكامل، طبع ٹورنبرگ C. J. Tornberg، لائنڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء؛ بار دوم، کتاب الكامل، قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ بار سوم، کتاب الكامل، قاہرہ، ۱۳۰۳ھ؛ بار چہارم، کتاب الكامل، قاہرہ ۱۳۳۸ھ، ۹ جلد.

ابن الأثیر، ترجمہ فاینان = Annales du Maghreb et de l'Espagne، ترجمہ از فاینان E. Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب الصلّة فی اخبار ائمة الأندلس، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II).

ابن خَلَّكان، بولاق = وہی کتاب، بولاق ۵۱۲۷۰۔  
ابن خَلَّكان، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۵۱۳۱۰۔

ابن خَلَّكان، ترجمہ دیسلان = *Biographical Dictionary*،  
ترجمہ از دیسلان M. de Slane، جلد ۴، پیرس ۱۸۳۳ تا ۱۸۷۱۔

ابن رُستہ = الأعلاق النفیسة، طبع ڈخوید، لائڈن ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۲ (BGA, VII)۔

ابن رُستہ، ویت = *Les Atours précieux* = Wiet، ترجمہ  
از G. Wiet، قاہرہ ۱۹۰۰۔

ابن سَعْد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ H. Sachau  
وغیرہ، لائڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۳۰۔

ابن عِذارِی = کتاب البیان المَغرب، طبع کولن G. S. Colin  
و لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal، لائڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۵۱۔

جلد سوم، طبع لیوی پرووانسال، پیرس  
۱۹۳۰۔

ابن العِمام: شَذارت = شَذارت الذَّهب فی أخبار من ذَهب،  
قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ (سنین وفیات کے اعتبار سے  
حوالے دیے گئے ہیں)۔

ابن الفقیہ = مختصر کتاب البُلدان، طبع ڈخوید، لائڈن  
۱۸۸۶ (BGA, V)۔

ابن قُتیبة: شِعْر (یا الشعر) = کتاب الشِعْر والشُعراء، طبع  
ڈخوید، لائڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴۔

ابن قُتیبة: مَعَارِف (یا المعارف) = کتاب المَعَارِف، طبع وِسْتِنفلٹ،  
گوٹنگن ۱۸۵۰۔

ابن هشام = کتاب سیرة رسول اللہ، طبع وِسْتِنفلٹ، گوٹنگن  
۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰۔

ابوالفداء: تَقْوِیم = تَقْوِیم البُلدان، طبع رینو J.-T. Reinaud  
و دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۴۰۔

ابوالفداء: تَقْوِیم، ترجمہ = *Géographie d'Aboulféda*  
*traduite de l'arabe en français*، ج ۱ و ۲ / ۱ از  
رینو، پیرس ۱۸۳۸، ج ۲/۲ از St. Guyard، ۱۸۸۳۔

ابوالفداء: المَغرب = *Description de l'Afrique et de*  
الادریسی: المَغرب = *Description de l'Afrique et de*

الادریسی، ترجمہ جوبار = *Géographie d'Édrisi*، ترجمہ  
از P. A. Jaubert، جلد ۲، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰۔  
الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، جلد ۲، حیدرآباد  
۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ھ۔  
الاشتیاق = ابن دُرَید: الاشتقاق، طبع وِسْتِنفلٹ، گوٹنگن  
۱۸۵۴ (اناسٹاتیک)۔  
الاصابة = ابن حجر المسقلانی: الاصابة، جلد ۴، کلکتہ  
۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳۔  
الاصطغری = المسالک و الممالک، طبع ڈخوید، لائڈن  
۱۸۷۰ (BGA, I) و باردوم (نقل باراول) ۱۹۲۷۔  
الأغانی ۱، یا ۲، یا ۳ = ابوالفرج الاصفهانی: الأغانی،  
باراول، بولاق ۱۲۸۵، باردوم، قاہرہ ۱۳۲۳، بار  
سوم، قاہرہ ۱۳۳۵ بعد۔  
الأغانی، بروٹو = کتاب الأغانی کی اکیسویں جلد، طبع  
بروٹو R. E. Brünnow، لائڈن ۱۸۸۸/۱۳۰۶۔  
الأنباری: نَزْهَة = نَزْهَة الألباء فی طبقات الأدباء، قاہرہ  
۱۲۹۴۔  
البغدادی: الفَرْق = الفَرْق بین الفِرْق، طبع محمد بدر،  
قاہرہ ۱۳۲۸/۱۹۱۰۔  
البلاذری: أنساب = أنساب الأشراف، ج ۴ و ۵، طبع  
M. Schlössinger و S. D. F. Goitein، بیت المقدس  
(یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸۔  
البلاذری: أنساب، ج ۱ = أنساب الأشراف، ج ۱، طبع محمد  
حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹۔  
البلاذری: قُتُوح = قُتُوح البُلدان، طبع ڈخوید، لائڈن  
۱۸۶۶۔  
بیہقی: تاریخ بیہقی = ابوالحسن علی بن زید البیہقی:  
تاریخ بیہقی، طبع احمد بہمنوار، تہران ۱۳۱۷ھ۔  
بیہقی: تَمَّة = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تَمَّة  
صوان الحکمة، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۰۔

کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)۔

دولت شاہ = تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، لندن و لائڈن  
۱۹۰۱ء۔

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۳ جلد، حیدرآباد  
۱۳۱۵ھ۔

رحمن علی = تذکرۃ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۳ء۔

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات،  
طهران ۱۳۰۶ھ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ از محمد حسن و حسن احمد  
محمود، ۲ جلد، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء۔

السبکی = طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۳ھ۔

سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸  
تا ۱۳۱۶ھ۔

سُرکس = سرکس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ  
۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء۔

السّمعانی = السمعانی: الانساب، طبع عکسی باعتناء  
مرجلیوٹ D. S. Margoliouth، لائڈن ۱۹۱۲ء  
(GMS, XX)۔

السیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاة، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

الشہرستانی = الملل و النحل، طبع کیورٹن W. Cureton،  
لنڈن ۱۸۳۶ء۔

الضبی = بغیۃ الملتیس فی تاریخ رجال اهل الأندلس، طبع  
کودیرا Codera و ریبرہ J. Ribera، میڈرڈ ۱۸۸۳ تا  
۱۸۸۵ء (BAH, III)۔

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ  
۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ۔

الطبری = تاریخ الرسل و الملوک، طبع ڈخویہ وغیرہ،  
لائڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء۔

عثمان لی مؤلف لری = بروسہ لی محمد طاہر: عثمانلی  
مؤلف لری، استانبول ۱۳۳۳ھ۔

العقد الفريد = ابن عبدربه: العقد الفريد، قاہرہ ۱۳۲۱ھ۔

علی جوادی = معالک عثمانیین تاریخ و جغرافیا لغاتی،

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی: تاریخ مسعودی،  
Bibl. Indica۔

تاج العروس = محمد مرتضیٰ بن محمد الزبیدی: تاج  
العروس۔

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴  
جلد، قاہرہ ۱۳۲۹ھ/۱۹۳۱ء۔

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلد،  
دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء۔

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲  
جلد، حیدرآباد ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء۔

الثعالبی: یتیمۃ = یتیمۃ الدھر فی محاسن اهل العصر،  
دمشق ۱۳۰۴ھ۔

الثعالبی: یتیمۃ، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۹۳۳ء۔  
حاجی خلیفہ: جہان نما = استانبول ۱۱۳۵ھ/۱۷۳۲ء۔

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالثقایا  
S. Yaltkaya و محمد رفعت یلکہ الکلیسلی  
Rifat Bilge Kilisli، استانبول ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۳ء۔

حاجی خلیفہ، طبع فلویگل = کشف الظنون، طبع فلویگل  
Gustavus Flügel، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء۔  
حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلد، استانبول  
۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ۔

حدود العالم = The Regions of the World، ترجمہ از  
مینورسکی V. Minorsky، لندن ۱۹۳۷ء (GMS, XI)۔  
سلسلہ جدید)۔

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = نزہۃ القلوب، طبع لیشرینج،  
لائڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXII)۔

خواند امیر = حبیب السیر، (۱) تہران ۱۳۷۱ھ؛ (۲) بمبئی  
۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء۔

الدرر الكامنة = ابن حجر العسقلانی: الدرر الكامنة،  
حیدرآباد ۱۳۳۸ تا ۱۳۵۰ھ۔

الدبیری = حیوۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں

مسعود کیهان = جغرافیای مفصل ایران، ۲ جلد، تهران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ هـ ش.

المسعودی: مروج = مروج الذهب، طبع باریه د مینار و پاوه د گورتی، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المسعودی: التنبيه = کتاب التنبیه و الاشراف، طبع ڈخویه، لائڈن ۱۸۹۳ء (BGA, VIII).

المقدسی = احسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، طبع ڈخویه، لائڈن ۱۸۷۷ء (BGA, III).

المقبری: *Analectes* = نفع الطیب فی غصن الأندلس الرطیب، *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne*، لائڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.

المقبری، بولاق = وهی کتاب، بولاق ۱۲۷۹/۱۸۶۲ء.

منجم باشی = صحائف الأخبار، استانبول ۱۲۸۵ هـ ش.

میر خواند = روضة الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶/۱۸۴۹ء.

نزہة الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہة الخواطر، حیدرآباد ۱۹۳۷ء بعد.

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء.

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر Ritter، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنک Dederling، استانبول ۱۹۳۹ و ۱۹۵۳ء.

الهمدانی = صفة جزيرة العرب، طبع ملر D. H. Müller، لائڈن ۱۸۸۳ تا ۱۸۹۱ء.

یاقوت = معجم البلدان، طبع وِسْتِنْفِلْت، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع اناسٹاتیک، ۱۹۲۳ء).

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الأریب الی معرفة الأديب، طبع مرچلیوٹ، لائڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)، معجم الادباء (طبع اناسٹاتیک، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء).

یعقوبی (یا الیعقوبی) = تاریخ، طبع هوتسما M. Th. Houtsma، لائڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ هـ ش؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹/۱۹۶۰ء.

یعقوبی: بلدان (یا البلدان) = طبع ڈخویه، لائڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII)

یعقوبی، Wiet ویت = *Ya'qūbi. Les pays*، ترجمہ از G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء.

استانبول ۱۳۱۳ / ۱۸۹۵ء تا ۱۳۱۷ / ۱۸۹۹ء.

عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لئڈن و لائڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء.

عیون الأنبياء، طبع ملر A. Müller، قاہرہ ۱۲۹۹ / ۱۸۸۲ء.

غلام سرور، مفتی: خزینة الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۳ هـ ش.

غوثی ماندوی: گلزار ابرار، ترجمہ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ هـ ش.

فرشته = محمد قاسم فرشته: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء.

فرہنگ = فرہنگ جغرافیای ایران، از انتشارات دایرة جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ هـ ش.

فرہنگ آند راج = منشی محمد بادشاہ: فرہنگ آند راج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۳ء.

فقیر محمد: حدائق الحنفیة، لکھنؤ ۱۹۰۶ء.

فلٹن و لنگز = Alexander S. Fulton and Matrín *Second Supplementary Catalogue of Arabic: Lings Printed Books in the British Museum*، لئڈن ۱۹۵۹ء.

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوجل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

ابن القفطی = تاریخ الحکماء، طبع لپرت J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء.

الکتبی: فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوقیات، بولاق ۱۲۹۹ هـ ش.

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲ جلد، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ هـ ش.

مائرا امراء = شاہ نواز خاں: مائرا امراء، Bibl. Indica، مجالس المؤمنین = نورانہ شوستری: مجالس المؤمنین، تهران ۱۲۹۹ هـ ش.

مرآة الجنان = الیافعی: مرآة الجنان، ۳ جلد، حیدرآباد ۱۳۳۹ هـ ش.

مرآة الزمان = سبط ابن الجوزی: مرآة الزمان، حیدرآباد ۱۹۵۱ء.

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghāni : *Tables = Tables Alphabétiques du Kitāb al-aghāni. rédigées par I. Guidi, Leiden 1900.*

Babinger = F. Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke, 1st ed., Leiden 1927.*

Barkan : *Kanunlar = Ömar Lûtfi Barkan : XV ve XVI inci Asırlarda Osmanlı. İmparat orluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esaxları, I. Kanunlar, Istanbul 1943.*

Blachère : *Litt. = R. Blachère : Histoire de la Littérature arabe, i, Paris 1952.*

Brockelmann, I, II = C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-bänden angepasste Auflage, Leiden 1943-1949.*

Brockelmann, SI,II,III = G. d. A.L., *Erster (Zweiter, Dritter). Supplementband, Leiden 1937-42.*

Browne, i = E.G. Browne : *A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi, London 1902.*

Browne, ii = *A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di, London 1908.*

Browne, iii = *A History of Persian Literature under Tartar Dominion, Cambridge 1920.*

Browne, iv = *A History of Persian Literature in Modern Times, Cambridge 1924.*

Caetani : *Annali = L. Caetani : Annali dell' Islam, Milano 1905-26.*

Chauvin : *Bibliographie = V. Chauvin : Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes, Lille 1892.*

Dorn : *Quellen = B. Dorn : Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres, St. Petersburg 1850-58.*

Dozy : *Notices = R. Dozy : Notices sur quelques manuscrits arabes, Leiden 1847-51.*

Dozy : *Recherches<sup>3</sup> = R. Dozy : Recherches sur*

*l'histoire et la littérature de l'Espagne Pendant le moyen-âge, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.*

Dozy, *Suppl. = R. Dozy : Supplément aux dictionnaires arabes, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.*

Fagnan : *Extraits = E. Fagnan : Extraits inédits relatifs au Maghreb, Alger 1924.*

*Gesch. des Qor. = Th. Nöldeke : Geschichte des Qorāns, new edition by F. Schwally, G. Bergsträsser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.*

Gibb : *Ottoman Poetry = E.J.W. Gibb : A History of Ottoman Poetry, London 1900-09.*

Gibb-Bowen = H.A.R. Gibb and Harold Bowen : *Islamic Society and the West, London 1950-57.*

Goldziher : *Muh. St. = I. Goldziher : Muhammedanische Studien, 2 Vols., Halle 1888-90.*

Goldziher : *Vorlesungen = I. Goldziher : Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910.*

Goldziher : *Vorlesungen = 2nd ed., Heidelberg 1925.*

Goldziher : *Dogme = Le dogme et la loi de l'islam, trad. J. Arin, Paris 1920.*

Hammer-Purgstall : *GOR = J. von Hammer (-Purgstall) : Geschichte des Osmanischen Reiches, Pest 1828-35.*

Hammer-Purgstall : *GOR<sup>2</sup> = the same, 2nd ed., Pest 1840.*

Hammer-Purgstall : *Histoire, the same, trans. by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.*

Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung = J. von Hammer : Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung, 2 vols., Vienna 1815.*

Houtsma : *Recueil = M.Th. Houtsma : Recueil des textes relatifs a l'histoire des Seldjocides, Leiden 1886-1902.*

Juynboll : *Handbuch = Th. W. Juynboll : Handbuch des islāmischen Gesetzes, Leiden 1910.*

- Juynboll : *Handleiding* = *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.
- Lane = E.W. Lane : *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (reprint New York 1955-56).
- Lane-Poole : *Cat.* = S. Lane-Poole : *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.
- Lavoix : *Cat.* = H. Lavoix : *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1887-96.
- Le Strange = G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed. Cambridge 1930 (reprint, 1966).
- Le Strange : *Baghdad* = G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.
- Le Strange : *Palestine* = G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (reprint 1965).
- Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.* = E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.
- Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa* = D. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.
- Maspero-Wiet : *Matériaux* = J. Maspéro et G. Wiet : *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Égypte*, Le Caire 1914 (MIFAO, XXXVI).
- Mayer : *Architects* = L.A. Mayer : *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.
- Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.
- Mayer : *Metalworkers* = L.A. Mayer : *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneva 1959.
- Mayer : *Woodcarvers* = L.A. Mayer : *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.
- Mez : *Renaissance* = A. Mez : *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.
- Mez : *Renaissance*, Eng. tr. = A. Mez : *The Renaissance of Islam*, Translated into English by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937.
- Nallino : *Scritti* = C.A. Nallino : *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.
- Pakalın = Mehmet Zeki Pakalın : *Osmanlı Tarih seyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.
- Pauly-Wissowan = *Realenzklopaedie des klassischen Altertums*.
- Pearson = J.D. Pearson : *Index Islamicus*, Cambridge 1958.
- Pons Boigues = *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid 1898.
- Santillana : *Istituzioni* = D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.
- Schlimmer = John L. Schlimmer : *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.
- Schwarz : *Iran* = P. Schwarz : *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.
- Smith = W. Smith : *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.
- Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.* = C. Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.
- Sources inéd.* = Henri de Castries : *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Paris 1905 f ; 2nd. Series, Paris 1922 f.
- Spuler : *Horde* = B. Spuler : *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.
- Spuler : *Iran* = B. Spuler : *Iran in früh islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.
- Spuler : *Mongolen*<sup>2</sup> = B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.
- SNR = Stephan and Naudy Ronart : *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan-Amsterdam 1959.
- Storey = C.A. Storey : *Persian Literature : a bibliographical survey*, London 1927.
- Survey of Persian Art* = ed. by A. U. Pope, Oxford

1938.

Suter=H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner: *Wegenetz* = F. Taeschner : *Die Verkehrs-lage und das Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek=W.Tomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Weil : *Chalifen*=G. Weil : *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck : *Handbook* = A.J. Wensinck : *A Hand-*

*book of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Zambaur=E. de Zambaur : *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover 1927 (anastatic reprint Bad Pymont 1955).

Zinkeisen=J. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad=*The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahabad 1946 (reprint Lahore 1968).



(ج)

مجلات، سلسلہ ہائے کتب (۱) وغیرہ جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

**AB** = Archives Berbères.

**Abh. G.W. Gött.** = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

**Abh. K. M.** = Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.

**Abh. Pr. Ak. W.** = Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

**Afr. Fr.** = Bulletin du Comité de l'Afrique française.

**Afr. Fr. RC** = Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements Coloniaux.

**AIÉO Alger** = Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger.

**AIUON** = Annali dell'Istituto Univ. Orient, di Napoli.

**AM** = Archives Marocaines.

**And.** = Al-Andalus.

**Anth.** = Anthropos.

**Anz. Wien** = Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.

**AO** = Acta Orientalia.

**Arab.** = Arabica.

**ArO** = Archiv Orientalni.

**ARW** = Archiv für Religionswissenschaft.

**ASI** = Archaeological Survey of India.

**ASI, NIS** = the same, New Imperial Series.

**ASI, AR** = the same, Annual Reports.

**AÜDTCFD** = Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi.

**As. Fr. B.** = Bulletin du Comité de l'Asie Française.

**BAH** = Bibliotheca Arabico-Hispana.

**BASOR** = Bulletin of the American School of Oriental Research.

**Bell.** = Türk Tarih Kurumu Belleten.

**BFae. Ar.** = Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.

**BÉt. Or** = Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas.

**BGA** = Bibliotheca geographorum arabicorum.

**BIE** = Bulletin de l'Institut Egyptien.

**BIFAO** = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.

**BIS** = Bibliotheca Indica series.

**BRAH** = Boletín de la Real Academia de la Historia de España.

**BSE** = Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia) 1st ed.

**BSE<sup>2</sup>** = the same, 2nd ed.

**BSL(P)** = Bulletin de la Société de Linguistique (de Paris).

**BSO(A)S** = Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

**BTLV** = Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde (van Ned.-Indië).

**BZ** = Byzantinische Zeitschrift.

**COC** = Cahiers de l'Orient Contemporain.

**CT** = Cahiers de Tunisie.

**EI<sup>1</sup>** = Encyclopaedia of Islam, 1st edition.

**EI<sup>2</sup>** = Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

**EIM** = Epigraphia Indo-Moslemica

**ERE** = Encyclopaedia of Religion and Ethics.

**GGA** = Göttinger Gelehrte Anzeigen.

**GJ** = Geographical Journal.

**GMS** = Gibb Memorial Series.

**Gr. I. Ph.** = Grundriss der Iranischen Philologie.

**GSAI** = Giornale della Soc. Asiatica Italiana.

**Hesp.** = Hespéris.

**IA** = Islâm Ansiklopedisi (Turkish).

**IBLA** = Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis.

**IC** = Islamic Culture.

**IFD** = İlahiyat Fakültesi Dergisi.

**IG** = Indische Gids.

**IHQ** = Indian Historical Quarterly.

(۱) انہیں رومن حروف میں لکھا گیا ہے۔

Marfat.com

IQ = The Islamic Quarterly.  
 IRM = International Review of Missions.  
 Isl. = Der Islam.  
 JA = Journal Asiatique.  
 J.Afr. S. = Journal of the African Society.  
 JAOS = Journal of the American Oriental Society.  
 J Anthr. I. = Journal of the Anthropological Institute.  
 JBBRAS = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.  
 JE = Jewish Encyclopaedia.  
 JESHO = Journal of the Economic and Social History of the Orient.  
 JNES = Journal of Near Eastern Studies.  
 JPak.HS = Journal of the Pakistan Historical Society.  
 JPHS = Journal of the Panjab Historical Society.  
 JQR = Jewish Quarterly Review.  
 JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.  
 J(R)ASB = Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.  
 J(R) Num.S = Journal of the (Royal) Numismatic Society.  
 JRGeog.S = Journal of the Royal Geographical Society.  
 JSFO = Journal de la Société Finno-ougrienne.  
 JSS = Journal of Semitic Studies.  
 KCA = Körösi Csoma Archivum.  
 KS = Kéleti Szemle (Revue Orientale).  
 KSIE = Kratkie Soobshchēniya Instituta Étnografiy (Short Communications of the Institute of Ethnography).  
 LE = Literaturnaya Éntsiklopediya (Literary Encyclopaedia).  
 Mash. = Al-Mashrik.  
 MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.  
 MDPV = Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins.  
 MEA = Middle Eastern Affairs.  
 MEJ = Middle East Journal.

MFOB = Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.  
 MGG Wien = Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.  
 MGMN = Mitt. z. Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften.  
 MGWJ = Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.  
 MI = Mir Islama.  
 MIDEO = Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire.  
 MIE = Mémoires de l'Institut d'Égyptien.  
 MIFAO = Mémoires publiés par les membres de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale du Caire.  
 MMAF = Mémoires de la Mission Archéologique Franç. au Caire.  
 MMIA = Madjallat al-Madjma' al-'ilmi al' Arabi, Damascus.  
 MO = Le Monde oriental.  
 MOG = Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.  
 MSE = Malaya Sovetskaya Éntsiklopediya—(Small Soviet Encyclopaedia).  
 MSFO = Mémoires de la Société Finno-ougrienne.  
 MSL = Mémoires de la Société Linguistique de Paris.  
 MSOS Afr. = Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Afr. Studien.  
 MSOS As. = Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Westasiatische Studien.  
 MTM = Milî Tetebbü'ler Medjmü'asî.  
 MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft.  
 MW = The Muslim World.  
 NC = Numismatic Chronicle.  
 NGW Gött. = Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen.  
 OA = Orientalisches Archiv.  
 OC = Oriens Christianus.  
 OCM = Oriental College Magazine, Lahore.  
 OCMD = Oriental College Magazine, Damima, Lahore.

**OLZ** = *Orientalistische Literaturzeitung*.  
**OM** = *Oriente Moderno*.  
**Or.** = *Oriens*.  
**PEFQS** = *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*.  
**PELOV** = *Publications de l'École des langues orientales vivantes*.  
**Pet. Mitt.** = *Petermanns Mitteilungen*.  
**PRGS** = *Proceedings of the R. Geographical Society*.  
**QDAP** = *Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine*.  
**RAfr.** = *Revue Africaine*.  
**RCEA** = *Répertoire Chronologique d'Épigraphie arabe*.  
**REI** = *Revue des Études Islamiques*.  
**REJ** = *Revue des Études Juives*.  
**Rend. Lin.** = *Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.*  
**RHR** = *Revue de l'Histoire des Religions*.  
**RI** = *Revue Indigène*.  
**RIMA** = *Revue de l'Institut des manuscrits Arabes*.  
**RMM** = *Revue du Monde Musulman*.  
**RO** = *Rocznik Orientalistyczny*.  
**ROC** = *Revue de l'Orient Chrétien*.  
**ROL** = *Revue de l'Orient Latin*.  
**RAAH** = *Rev. de la R. Academia de la Historia, Madrid*.  
**RSO** = *Rivista degli Studi Orientali*.  
**RT** = *Revue Tunisienne*.  
**SBAK. Heid.** = *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Heidelberg*.  
**SBAK. Wien** = *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Wien*.  
**SBBayr. Ak.** = *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*.  
**SBPMS Erlg.** = *Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in Erlangen*.  
**SBPr. Ak. W.** = *Sitzungsberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin*.  
**SE** = *Sovetskaya Étnografiya* (Soviet Ethnography).  
**SI** = *Studia Islamica*.

**SO** = *Sovetskoe Vostokovedenie* (Soviet Orientalism).  
**Stud. Isl.** = *Studia Islamica*.  
**S. Ya.** = *Sovetskoe Yazıkoznanie* (Soviet Linguistics).  
**SYB** = *The Statesman's Year Book*.  
**TBG** = *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*.  
**TD** = *Tarih Dergisi*.  
**TIE** = *Trudî instituta Étnografıy* (Works of the Institute of Ethnography).  
**TM** = *Türkiyat Mecmuası*.  
**TOEM** = *Ta'rikhi-i 'Othmāni* (Türk Ta'rikhi) *Endjümeni medjmū'ası*.  
**TTLV** = *Tijdschrift. v. Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*.  
**Verh. Ak. Amst.** = *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*.  
**Verl. Med. AK. Amst.** = *Verlagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*.  
**VI** = *Voprosi Istoriy* (Historical problems).  
**WI** = *Die Welt des Islams*.  
**WI, NS** = the same, New Series.  
**Wiss. Veröff. DOG** = *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*.  
**WMG** = *World Muslim Gazetteer, Karachi*.  
**WZKM** = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*.  
**ZA** = *Zeitschrift für Assyriologie*.  
**Zap.** = *Zapiski*.  
**ZATW** = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*.  
**ZDMG** = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.  
**ZDPV** = *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins*.  
**ZGerd. Berl.** = *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin*.  
**ZK** = *Zeitschrift für Kolonialsprachen*.  
**ZOEG** = *Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte*.  
**ZS** = *Zeitschrift für Semitistik*.

## علامات و رموز و اعراب

۱

### علامات

مقالہ، ترجمہ از و، لائن

جدید مقالہ، برائے اردو دائرہ معارف اسلامیہ

⊗

اضافہ، از ادارہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

[ ]

۲

### رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے :

کتاب مذکور	= op. cit.	بعد	= f., ff., sq., sqq.
قَب (قارب یا قابل)	= cf.	بذیل مادہ (یا کلمہ)	= s. v.
ق-م (قبل مسیح)	= B. C.	دیکھیے: کسی کتاب کے	= see ; s
م (متوفی)	= d.	حوالے کے لیے)	
محل مذکور	= loc. cit.	رک بہ (رجوع کنید بہ) یا	= q. v.
وہی کتاب	= ibid.	رک ہاں (رجوع کنید ہاں):	
وہی مصنف	= idem.	<u>و</u> کے کسی مقالے کے	
ہ (سنہ ہجری)	= A. H.	حوالے کے لیے	
ع (سنہ عیسوی)	= A. D.	بمواضع کثیرہ	= passim.

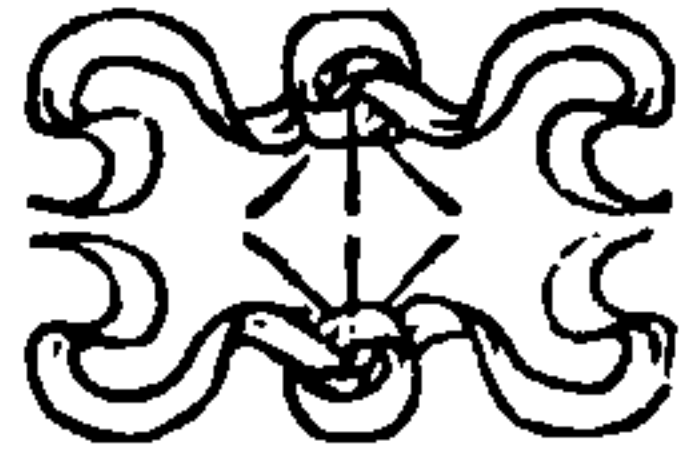
۳

### اعراب

(سیر: Sair) ai =	اے	(ا)	Vowels	
(ج)				
e = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (بن: pen)	ے		a =	تخہ (ا)
o = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول: mole)	و		i =	کسرہ (ا)
u = نا کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (گل: Gul)	و		u =	ضمہ (ا)
ö = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول: Köi)	و			
ä = کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (أرحب: ärädjáb)	ے		(ب)	
(رجب: rädjáb)			Long Vowels	
ع = علامت سکون یا جزم (بِسْمِ bismi)			(آج کل: äj kal)	آ
			(سیم: Sim)	ی
			(ہارون الرشید: Hārūn al-Rashid)	و

## متبادل حروف

g =	گی	d =	د، ڈ	s =	سی	b =	ب
l =	ل	dh =	ذ	d =	ذنی	p =	پ
m =	م	r =	ر	t =	ط	t =	ت
n =	ن	r̄ =	ڑ	z =	ظ	t̄ =	ٹ
w =	و	z =	ز	' =	ع	th =	ث
h =	ہ	ž, zh =	ژ	gh =	غ	dj =	ج
' =	ء	s =	سی	f =	ف	č =	چ
y =	ی	sh, ch =	ش	k =	ق	h =	ح
				k =	کی	kh =	خ



جغرافی تحقیقات کے علاوہ اہل بادیہ کی زندگی کا ایک مفصل، جامع اور دلچسپ مرقع بھی پیش کیا ہے۔ ڈاؤٹی ۱۸۴۳ء میں پیدا ہوا اور کنگز کالج لندن اور کیمبرج یونیورسٹی میں تعلیم پانے کے بعد اس نے یورپ کے بہت سے ملکوں کی سیر کی اور آخر کار دمشق پہنچا اور وہاں ایک سال قیام کرنے کے بعد اس نے حاجیوں کے قافلے کے ساتھ حجاز کا رخ کیا، لیکن حرمین شریفین میں جانے کے بجائے وہ شمالی حجاز میں قافلے سے الگ ہو گیا اور وہاں کے بدوی قبیلوں میں رہنا سہنا شروع کر دیا۔ اس دوران میں اس نے وہاں کے طبقات الارض اور قدیم آثار کا مطالعہ کیا اور مدائن صالح کے علاقے سے، جہاں قدیم زمانے میں ثمود کا قلعہ آباد تھی، متعدد کتبوں کی نقلیں حاصل کیں۔ بدوی زندگی کے تمام پہلوؤں کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد اس نے اپنا مذہب اور اپنی قومیت چھپائے بغیر حجاز اور نجد کے عربی قبیلوں کے درمیان دو سال بسر کیے اور خیبر، تیماء، حائل اور بریدہ وغیرہ مقامات کو بھی دیکھا۔ واپسی کے بعد اس نے اپنا سفرنامہ قلمبند کیا، جو *Travels in Arabia Deserta* کے نام سے ۱۸۸۸ء میں کیمبرج سے دو جلدوں میں شائع ہوا۔ ڈاؤٹی نے عرب معاشرے کی جو تصویر کھینچی ہے اور اہل بادیہ کی طرز زندگی، ان کے رسوم و آداب اور انداز فکر کو جس تفصیل اور صحت کے ساتھ بیان کیا ہے وہ اس لحاظ سے اہم ہے کہ موجودہ زمانے میں جب کہ عربوں کی قدیم زندگی بہت

ڈ : (ہندی؛ مؤنث)؛ مجرد حرف کو "ڈال" کہا جاتا ہے۔ یہ ہندی کے تیرھواں حرف ہے اور اردو کا انیسواں۔ اسے دال ثقیلہ (اردو : دال ہندی) بھی کہتے ہیں (فرہنگ آصفیہ)۔ پشتو اور سندھی میں بھی ڈال کی آواز دینے والا حرف موجود ہے۔ عربی، فارسی، ترکی، فرانسیسی وغیرہ میں "ڈ" کی آواز نہیں۔ معرب یا مفرس کرنے کے لیے "ڈ" کو بصورت "د" لکھ دیا جاتا ہے (مثلاً ڈبٹو کریسی = داسو کراسی)۔ انگریزی میں "ڈ" کی آواز دینے والا حرف "d" ہے، جو اس زبان کے حروف تہجی میں سے چوتھا ہے۔ یہ حرف ہمیشہ "ڈ" ہی کی آواز دیتا ہے، البتہ اردو اور ہندی الفاظ کے حرف "د" کو بھی اہل مغرب "d" ہی کی صورت میں لکھتے ہیں۔ حساب و جمل میں "ڈ" کا شمار بصورت "د" ہوتا ہے اور اس کے عدد بھی چار ہی ہوتے ہیں۔ یہ حرف کبھی تائے ثقیلہ، یعنی "ث" اور کبھی رائے ثقیلہ، یعنی "ڑ" اور کبھی کاف فارسی وغیرہ سے بدلتا ہے (فرہنگ آصفیہ)۔ ہندی الفاظ کے آخر میں "ڑ" آئے تو وہ کبھی کبھی مصدریت کے معنی دیتا ہے، (مثلاً ٹھنڈ، بھڑبھنڈ وغیرہ)۔

مآخذ : (۱) فرہنگ آصفیہ : (۲) نورالمغات : (۳) جامع اللغات : (۴) مختلف کتب قواعد اردو۔

[ادارہ]

ڈاؤٹی : چارلس مونٹیگو ڈاؤٹی Charles Mon- tagu Doughty ، عہد حاضر کا ایک انگریز مصنف اور سیاح۔ اس نے دو سالہ سیاحت کے بعد دیار عرب کی

کچھ بدل رہی ہے اس مرقع میں قدیم زندگی کی تفصیلات محفوظ رہیں گی۔ اس اعتبار سے ڈاؤنی کا دلچسپ مرقع ایک تاریخی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا سفرنامہ ۱۹۲۱ء میں دوبارہ شائع ہوا تھا اور ٹی۔ ای۔ لارنس نے تمہید کے طور پر اس کا پیش لفظ لکھا تھا۔ اس سفرنامے کا ایک خلاصہ *Wanderings in Arabia* کے نام سے ۱۹۲۷ء میں شائع ہو چکا ہے۔ ڈاؤنی نے ۱۹۲۶ء میں انگلستان میں وفات پائی۔

مآخذ : (۱) نجیب العقیقی : المستشرقون ، ۲ : ۵۵۰ ، قاعدہ : ۱۹۶۵ : (۲) D. G. Hogarth : *The Life of Charles M. Doughty* ، لندن ۱۹۲۸ : (۳) وحی مصنف : *The Penetration of Arabia* ، لندن ۱۹۰۳ : (۴) *Encyclopaedia Britannica* ، بذیل . Doughty

(شیخ عآیت اللہ)

ڈھومی : رک بہ داھومی۔

ڈخویہ : میکائیل ژان ڈخویہ Michael Jan

، e Goeje ، انیسویں صدی کا ایک نامور ولندیزی مستشرق، جس نے ~~قلم~~ اور جغرافیے کی بہت سی اہم عربی کتابوں کی تصحیح و تنقیح کی اور ان کے متون شائع کر کے اسلامی علوم کی بیش بہا خدمت سرانجام دی۔ لائڈن یونیورسٹی میں عربی علوم کے فروغ کی جو روایت قائم ہو چکی تھی اسے بحیثیت ایک پروفیسر کے اس نے بڑی کامیابی سے جاری رکھا۔ وہ ۱۸۳۶ء میں ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوا۔ ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد اس نے لائڈن یونیورسٹی میں داخل ہو کر دو سال تک مذہبی تعلیم پائی، لیکن بعد ازاں اپنی توجہ مشرقی علوم، خصوصاً عربی زبان کی تحصیل کی طرف منعطف کر دی اور اس ضمن میں پروفیسر ڈوزی سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ بالآخر ۱۸۶۰ء میں وہ ڈاکٹراف لٹریچر کی ڈگری سے سرفراز

ہوا۔ اس کے بعد اس نے ایک سال اوکسفورڈ میں بھی گزارا، جہاں اس نے بوڈلین لائبریری میں عربی مخطوطات کو دیکھا بھالا اور شریف ادیبی کے جغرافیے کے اس حصے کی نقل حاصل کی جو اندلس اور افریقہ سے متعلق تھا۔ جب پروفیسر ڈوزی نے ۱۸۸۳ء میں وفات پائی تو ڈخویہ اس کی جگہ لائڈن یونیورسٹی میں عربی کا پروفیسر مقرر ہوا اور ۱۹۰۶ء تک اس عہدے پر فائز رہا۔ اپنی سبکدوشی کے تین سال بعد ۱۹۰۹ء میں فوت ہو گیا۔ جہاں تک عربی ادب کا تعلق ہے، ڈخویہ

نے دیوان مسلم بن الولید کے علاوہ ابن قتیبہ کی کتاب *الشعروالشعراء* شائع کی [۱۹۰۳ء]، جو ادبی تاریخ کے لحاظ سے ایک نہایت مفید اور اہم کتاب تسلیم کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اس نے علم جغرافیہ کی چند ایک نہایت اہم عربی کتابوں کو تحقیق و تصحیح کے بعد شائع کیا، یعنی *الاصطخری* : مسالک الممالک ؛ ابن حوقل : کتاب المسالک و الممالک ؛ المقدسی : احسن التتاسیم فی معرفة الاقالیم ؛ ابن الفقیہ الہمدانی : کتاب البلدان ؛ ابن رستہ : الاعلاق النفیسة اور یعقوبی : کتاب البلدان ۔

اسلامی تاریخ کے سلسلے میں پروفیسر ڈخویہ نے البلاذری کی *فتوح البلدان* [۱۸۶۶ء] شائع کی۔ یہ کتاب صدر اسلام کی تاریخ کے سلسلے میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کا سب سے بڑا علمی کارنامہ یہ ہے کہ اس نے الطبری کی *تاریخ الرسل و الملوک* کی اشاعت کا انتظام کر کے اس لاجواب تالیف کو از سر نو زندہ کیا، جس میں زمانہ قبل اسلام کے علاوہ اسلام کی پہلی تین صدیوں کی مفصل تاریخ مرقوم ہے۔ جب ڈخویہ نے اس اہم کام کا بیڑا اٹھایا تو اس وقت مشرق و مغرب کے کسی کتاب خانے میں اس ضخیم تاریخ کا مکمل نسخہ موجود نہ تھا اور اکثر محققین اس کی دستیابی سے مایوس

سر انجام دیہی اور ان کے ساتھ ساتھ عربی لغت کی جمع و تدوین کی۔ وہ ۱۸۲۰ء میں شہر لائڈن (ہالینڈ) کے ایک ڈاکٹر کے گھر پیدا ہوا اور سترہ سال کی عمر میں تحصیل علم کے لیے لائڈن یونیورسٹی میں داخل ہوا۔ یہاں پروفیسر وائیس Weijers نے رہنمائی کی اور اسے عربوں کی تاریخ کے مطالعے کی ترغیب دلائی۔ اس کی طالب علمی کے زمانے میں ہالینڈ کی رائل انسٹی ٹیوٹ نے ۱۸۳۱ء میں "مختلف ملکوں اور زمانوں کے عربوں کے لباس" کے متعلق ایک انعامی مقالہ لکھنے کی دعوت دی تھی۔ ڈوزی نے بھی اس علمی مقابلے میں حصہ لیا اور ایک سال کے عرصے میں اس موضوع پر بڑی جستجو اور تلاش کے بعد ایک مقالہ لکھا، جسے انعام کا مستحق قرار دیا گیا۔ یہی وہ مقالہ ہے جو بعد ازاں ۱۸۳۵ء میں ایسٹریڈم سے *Dictionnaire des noms des Vetements Chez es Arabes* کے نام سے شائع ہوا۔

۱۸۳۴ء میں ڈوزی نے لائڈن یونیورسٹی سے ڈاکٹر کی ڈگری حاصل کی اور ۱۸۵۰ء میں اسی یونیورسٹی میں تاریخ کا پروفیسر مقرر ہو گیا۔ اس نے جن عربی تواریخ کے متن تحقیق و تصحیح کے بعد شائع کیے ان میں سے ذیل کے متون خاص طور پر قابل ذکر ہیں: (۱) تاریخ بنی زیان ملوک تلمسان؛ (۲) شرح قصیدۃ ابن عبدون، بقلم ابن بدرون؛ (۳) عبدالواحد المرآکشی: المعجب فی تلخیص اخبار المغرب۔ (۴) ابن عذاری: البیان المغرب فی اخبار المغرب؛ (۵) کلام کتاب العرب فی دولة العبادین؛ (۶) المقرئ: نفع الطیب من غصن الاندلس الرطیب۔ آخر الذکر کتاب اس نے چار دیگر فضلا کے تعاون سے شائع کی تھی۔ ان تمام کتابوں کا تعلق اندلس اور المغرب کی تاریخ سے ہے۔

لیکن عام علمی حلقوں میں پروفیسر ڈوزی کی شہرت بیشتر "تاریخ مسلمانان اندلس" پر موقوف

ہو چکے تھے، لیکن اس نے کمال استقلال اور ہمت سے کام لے کر مختلف علمی مرکزوں سے اس کے متفرق اجزا یکجا کیے، متعدد محققین کو اس کی تصحیح و ترتیب میں شرکت پر آمادہ کیا اور اس کی طباعت کے اخراجات کے لیے بہت سے مخیر اور علم دوست افراد کے علاوہ متعدد انجمنوں اور حکومتوں سے مالی امداد حاصل کی۔ غرض ۱۸۷۹ء سے لے کر ۱۹۰۱ء تک، یعنی بیس بائیس سال کی مدت تک، اس تاریخ کی طباعت و اشاعت کا کام جاری رہا۔ خود ڈخویہ نے ساری کتاب پر نظر ثانی کی، اس کے اشاریے تیار کیے اور اس کے نادر اور مشکل الفاظ کی ایک مبسوط فرهنگ لکھی، جو ۴۷۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ کہنا تحصیل حاصل ہے کہ تاریخ طبری کی اشاعت سے اسلامی تاریخ کے تفصیلی مطالعہ اور عمیق تحقیق کے لیے راستہ صاف ہو گیا۔

ڈخویہ اپنے زمانے کا ایک وسیع النظر اور متبحر محقق تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسے بہت سی علمی انجمنوں اور دانشگاہوں نے اعزازات پیش کیے تھے اور کئی حکومتوں نے بھی اسے القاب و خطابات سے نوازا تھا۔

مآخذ (۱) نجیب العقیق: المستشرقون،

۲: ۶۶۳ تا ۶۶۶ (قاہرہ ۱۹۶۵ء)؛ (۲)

Snouch Hurgronje: *Michael Jan de Goeje*، لائڈن

۱۹۱۱ء؛ (۳) *J. Fuck: Die Arabischen Studien*،

*in Europa*، لائپزگ ۱۹۵۵ء، ص ۲۱۱ تا ۲۱۶۔

(شیخ عنایت اللہ)

① ڈراما: رگ بہ حکایت، روایت، مسرچیہ۔

② ڈوزی: رائنہارٹ ڈوزی Reinhart Dozy،

انیسویں صدی کے ہالینڈ کا ایک نامور مؤرخ اور

مستشرق، جس نے اندلس کی تاریخ کے سلسلے میں

اپنی تحقیق و تالیف کے ذریعے قابل قدر خدمات



الجزء الثاني (قاہرہ ۱۹۶۵ء) : (۲) G. Dugat  
 Histoire des Orientalistes de l'Europe  
 : M. J. de Goeje (۳) : ۲ : بعد : ۱۸۵۰ء  
 Biographic de R. Dozy. Traduite du hollandais  
 لائن ۱۸۸۳ء : (۳) J. Fuck Die Arabischen  
 Studien in Europa ، لائبرک ۱۹۵۵ء ، ص ۱۸۰ تا  
 ۱۸۳

(شیخ عنایت اللہ)

ڈوگر : رگ بہ دوغر۔

ڈی ٹریسی : رگ بہ دی تریسی۔

ڈیرہ جات : ایک علاقے کا نام، جو

مشرق کی جانب دریائے سندھ اور مغرب کی جانب  
 کوہ سلیمان کے درمیان واقع ہے اور جس میں موجودہ  
 ڈیرہ اسماعیل خاں اور ڈیرہ غازی خاں کے اضلاع  
 شامل ہیں۔ ڈیرہ جات فارسی کے قاعدے سے  
 ہندوستانی لفظ ڈیرہ ("خیمہ، خیمہ گاہ") کی جمع ہے  
 اور اس کے معنی ہیں "ڈیروں کا ملک"، یعنی تین  
 شہروں، ڈیرہ اسماعیل خاں، ڈیرہ غازی خاں اور  
 ڈیرہ فتح خاں کا مجموعہ، جو بلوچ سرداروں نے  
 دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی کے  
 شروع میں بسائے تھے۔ یہ تینوں شہر دریائے سندھ  
 کے قریب واقع تھے اور دریا کے سیلاب کی وجہ سے  
 ہمیشہ خطرے میں رہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان  
 شہروں میں ہر جگہ نئی تعمیر کے آثار نظر آتے ہیں،  
 خصوصاً ڈیرہ اسماعیل خاں میں جو سکھوں کے زمانے  
 میں بہت زیادہ تباہ و برباد ہو گیا تھا۔ ڈیرہ جات  
 اور ڈیرہ کی ٹکسالیں درانی بادشاہوں کے عہد میں  
 علی الترتیب ڈیرہ اسماعیل خاں اور ڈیرہ غازی خاں  
 میں واقع تھیں، ڈیرہ فتح خاں میں تالپروں کے حکمے  
 بھی ڈھالے جاتے تھے۔ اس علاقے کی آبادی کا اہم  
 ترین عنصر افغان ہیں، خاص طور پر دلمان یا  
 مغربی حصے میں؛ جنوبی حصے میں بلوچوں کی تعداد

ہے، جو اس نے فرانسیسی زبان میں چار جلدوں  
 میں لکھی تھی۔ یہ تاریخ ۱۸۶۱ء میں لائن سے  
 Histoire des Musulmans d'Espagne کے عنوان سے  
 شائع ہوئی تھی۔ یہ کتاب اپنے موضوع پر آج تک مستند  
 سمجھی جاتی ہے۔ اس کا انگریزی ترجمہ شوکس  
 Stokes کے قلم سے ۱۹۱۳ء میں لندن سے شائع  
 ہوا اور مولوی محمد عنایت اللہ دہلوی نے اسے کارنامہ  
 اندلس کے نام سے اردو کا جامہ پہنایا۔ افسوس ہے  
 کہ یہ تاریخ ملوک الطوائف کے عہد پر ختم ہو جاتی  
 ہے، نیز فاضل مصنف نے بیشتر سیاسی واقعات  
 سے سروکار رکھا ہے اور اندلس کی علمی اور ادبی  
 ترقیوں سے صرف نظر کیا ہے۔ اس کی مثال یہ وجہ  
 ہوئی کہ تاریخ اندلس کے ان پہلوؤں سے متعلق  
 ابھی تک کافی تحقیق نہیں ہوئی تھی۔ اسلامی  
 تاریخی نقطہ نظر سے اس کتاب میں قابل اعتراض  
 مواد موجود ہے۔

عربی لغت پر قاموس اور لسان العرب

کے نام سے جو مستند کتابیں لکھی گئی ہیں ان  
 میں بیشتر عہد قدیم کی لغت فصیحہ، یعنی کلاسیکی  
 زبان، کی تدوین ہوئی ہے، لیکن عربی کے ہزاروں  
 الفاظ ایسے ہیں جو مختلف مصنفین کے استعمال میں  
 آئے ہیں اور ان کا متبادل لغات میں کہیں سراخ  
 نہیں ملتا۔ ڈوزی نے اس قسم کے الفاظ کو بڑی  
 محنت اور دیدہ ریزی سے جمع کیا، ان کی تشریح  
 کی اور اس مجموعے کو Supplement aux  
 Dictionnaires Arabes کے نام سے ۱۸۸۱ء میں شائع  
 کیا۔ یہ لغت، جو اس کی زندگی کا آخری کارنامہ ہے،  
 نہایت مفید کتب مراجع میں شمار ہوتی ہے اور علمی  
 حلقوں میں اس کے نام کو مدتوں زندہ رکھے گی۔  
 اس لغت کی تکمیل کے دو سال بعد ڈوزی نے ۱۸۸۳ء  
 میں وفات پائی۔

مآخذ : (۱) نجیب العقیقی : المستشرقون،

زیادہ ہے۔

(M. Longworth Dames).

\* ڈھا کہ : لفظی معنی ”پوشیدہ“، لیکن اس کی اصل مبہم ہے، [بعض لوگوں کے نزدیک یہ ”ڈھا کہ“ سے نکلا ہے کیونکہ کسی زمانے میں یہ درخت ڈھا کے میں عام تھا]۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ ڈھا کہ ”ڈھکیشوری“ (= پوشیدہ دیوی) سے مشتق ہے، جس کا مندر شہر کے مغربی حصے میں واقع ہے۔ یہ پاکستان کا ثانوی دارالحکومت اور اور مشرقی پاکستان کے علاوہ قسمت ڈھا کہ اور ضلع ڈھا کہ کا صدر مقام ہے۔ یہ سمندر سے تقریباً ایک سو میل دور آبی شاہراہوں کے سرے پر واقع ہے۔ [مشہور دریائی بندرگاہ نرائن گنج یہاں سے دس میل کے فاصلے پر ہے، جس کی بدولت یہ شہر شیمر سروس کے ذریعے صوبے کے متعدد دوسرے مراکز سے مربوط ہے۔ اس کا رقبہ ۲۸ مربع میل ہے اور ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کی رو سے اس کی آبادی ۵۵۶۷۱۲ تھی۔ اس شہر کی بنیاد ۱۸۰۶ء میں رکھی گئی تھی، تاہم یہاں سے ۱۰۰۰ء کے سکے اور دوسرے نوادرات برآمد ہوئے ہیں]۔

ہندوؤں کے عہد میں راجدھانی وکرم پورہ تھا، جو (موجودہ دارالحکومت سے تقریباً پندرہ میل دور) دریائے دھلیشوری کے کنارے ایک عمدہ موقع پر آباد تھا۔ وہاں اس کی قدیم قلعہ بندیاں ایک قطار میں آج بھی نظر آتی ہیں، لیکن اس سے بھی زیادہ اہم بابا آدم شہید کا مقبرہ اور مسجد (۸۸۸ھ/۱۴۸۳ء) ہیں (یہ بزرگ اولیں مسلمان اولیا میں سے تھے)۔ قدیم اسلامی دارالحکومت سنار گاؤں تھا، جسے ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے مشہور حنفی فقیہ اور محدث ابو ثوامة کی درس گاہ اور آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے رومان پسند سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کے

پرونیق دربار کے علاوہ اس دور میں اعلیٰ درجے کی مہل سازی کے باعث بے حد شہرت نصیب ہوئی۔ سنار گاؤں اجڑے ہوئے مقبروں، مسجدوں اور کتبوں سے بھرا پڑا ہے۔ یہاں کے ممتاز ترین آثار میں اعظم شاہ کے مقبرے اور شیخ محمد یوسف کی خانقاہ کے بچے کھچے حصے قابل ذکر ہیں۔ مؤخر الذکر آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں فارس سے نقل وطن کر کے یہاں آئے تھے۔ آگے چل کر مقامی باغی سردار عیسوی خان نے بھی سنار گاؤں اور اس کے نواح کو اپنا صدر مقام بنایا، لیکن یہ ۱۰۱۷ھ/۱۶۰۸ء میں شیخ اسلام خان چشتی کی سرکردگی میں مغل سپاہ کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو گیا۔ مغلوں کا عارضی فوجی مستقر قدیم تھانہ ’ڈھا کا بازو‘ میں قائم ہوا تھا اور یہی ترقی کرتے کرتے صوبہ بنگالہ کا نیا دارالحکومت بن گیا، اور حکمران وقت شہنشاہ جہانگیر کے نام پر اس کا نام جہانگیر نگر رکھا گیا۔ نیا دارالحکومت دریائے پوڑھی گنگا (جسے مسلمان مؤرخوں نے دریائے دلای لکھا ہے) کے شمالی کنارے پر، دریائے دھلیشوری کے ساتھ اس کے سنگھم سے تقریباً آٹھ میل اوپر، بار بار آنے والے سیلابوں سے بہت دور واقع تھا۔ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی میں اسے اراکانی مکھوں اور پرتگالی بحری قزاقوں کی یلغاروں کا سدباب کرنے کے لیے دریائی قلعہ بندیوں سے بخوبی محفوظ کر لیا گیا تھا۔ یہ قلعہ بندیاں منشی گنج، نرائن گنج اور سونا کنڈا میں اب تک موجود ہیں۔ مغلوں کے اس شہر کی تزئین باغات، محلات، مساجد اور بازاروں سے بخوبی کی گئی۔ یہ سب عمارتیں مغل عہدیداروں کے نام سے موسوم تھیں۔ شہر بہت جلد ہندو آبادیوں سے نکل کر دور دور تک پھیل گیا۔ ان صوبیداروں میں سے جن کا تعلق شاہی خاندان سے تھا، مغل شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر

میں ڈھا کہ یونیورسٹی کا قیام عمل میں آیا، جس کا مقصد زیادہ تر مقامی مسلمانوں کے مطالبات کو پورا کرنا تھا اور جسے بالآخر مسلمانانِ بنگال کی علمی اور سیاسی تربیت گاہ کا درجہ حاصل ہو گیا۔

[پہلی تقسیم بنگالہ کی تسیخ (اپریل ۱۹۱۲ء) کے بعد ڈھا کے کو ایک علمی و تجارتی مرکز کی حیثیت حاصل رہی، نیز غیر منقسم بنگال کی بہترین مزروعہ اراضی کے وسط میں واقع ہونے کے باعث بھی اس کی بڑی اہمیت تھی۔ قیام پاکستان (۱۴ اگست ۱۹۴۷ء) کے بعد ڈھا کہ مشرقی بنگال (بعد ازاں مشرقی پاکستان) کا دارالحکومت قرار پایا۔ یہاں سے ہندوؤں کی ایک بڑی تعداد ترک وطن کر کے بھارت چلی گئی اور ان سے کہیں زیادہ مسلمان مہاجرین نے مغربی بنگال اور بہار سے آ کر یہاں پناہ لی۔

اس شہر کے ماضی کا بیشتر حصہ وہاں کی حسین و پرشکوہ یادگار عمارتوں میں محفوظ ہے۔ ان میں سے قابل ذکر عمارتیں حسب ذیل ہیں: بڑا کٹرا (نہایت کشادہ چوک منڈی، تعمیر عبدالقاسم، ۱۶۶۴ء)، چھوٹا کٹرا (تعمیر شالستہ خان، ۱۶۶۳ء)، حسینی دالان (تعمیر میر مراد خان، ۱۶۴۲ء)، قلعہ اوزنگ آباد، جسے شہزادہ اعظم نے ۱۶۷۸ء میں بنوانا شروع کیا تھا، لیکن نامکمل رہا، تاہم اس کی تختہ در تختہ دیواریں، برج، دروازے، مسجد اور اس کی بیوی، یعنی شالستہ خان کی بھانجی، بی بی پری کا جزوی طور پر منگ لیا گیا ہے۔ بنا ہوا نہایت خوبصورت مقبرہ آج بھی قابل دید ہے۔ یہاں سات سو سے زیادہ مسجدیں ہیں، جن میں سے سات گنبد مسجد اور ستارہ مسجد خاصی طور سے قابل ذکر ہیں۔ قدیم ترین مسجد ۱۴۵۶ء کی ہے۔ ہندوؤں کے بھی متعدد مندر ہیں، جن میں سے سترھویں صدی کا بنا ہوا ڈھکیشوری کا مندر بہت

کا بد نصیب بھائی شاہ شجاع اور شہنشاہ کا بیٹا محمد اعظم برصغیر کے اس علاقے میں بڑی شہرت رکھتے ہیں۔ دوسرے صوبیداروں میں سے میر جملہ کی شہرت تو فتح آسام کی بدولت ہوئی، البتہ شالستہ خان کی شہرت کے اسباب میں بنگالہ میں اس کی پچیس سالہ خدمات، ۱۰۷۹/۱۶۶۶ء میں چائنگام کی آخری تسخیر اور اس کے تعمیر کردہ مقابر و مساجد کا نام لیا جا سکتا ہے۔ یہ عمارتیں اس نے مغلی طرز پر تعمیر کرائیں، جسے غلطی سے شالستہ خانی طرز تعمیر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ۱۱۱۸ھ/۱۷۰۶ء میں دارالحکومت مرشد آباد میں منتقل ہو گیا، لیکن اس کے باوجود ڈھا کے کی اہمیت میں کوئی فرق نہ آیا اور یہ ململ سازی کی روز افزوں صنعت اور مشرق کی دوسری مصنوعات کا بدستور مرکز رہا۔ سترھویں صدی عیسوی کے وسط میں یہاں پرتگیزیوں، فرانسیسیوں اور انگریزوں نے اپنے کارخانے قائم کیے۔ [اس زمانے میں یہاں کی آبادی نو دس لاکھ کے قریب تھی، لیکن] برطانوی حکومت کے قیام اور کلکتے کی بڑھتی ہوئی اہمیت سے ڈھا کہ اولیت کا درجہ کھو بیٹھا، [چنانچہ ۱۸۲۴ء میں یہاں کے اسقف ریجینالڈ ہبر Reginald Heber کے اندازے کے مطابق اس کی آبادی تین لاکھ رہ گئی تھی اور ۱۸۷۲ء میں جب پہلی بار مردم شماری ہوئی تو یہاں صرف ۶۹۲۱۲ نفوس آباد تھے]۔ ۱۹۰۵ء میں جب مشرقی بنگال اور آسام کو ملا کر ایک نیا صوبہ بنایا گیا تو ڈھا کہ اس کا صدر مقام قرار پایا [اور اس کی آبادی میں بتدریج اضافہ ہونے لگا]۔ ۱۹۱۲ء میں مسلمانوں کو مراعات دینے کا یہ انتظامی اقدام ہندوؤں کی روز افزوں مخالفت سے کالعدم ہو گیا۔ ڈھا کے ہی میں ۱۹۰۶ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کی بنیاد رکھی گئی تاکہ اس برصغیر کے مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کی جائے۔ ۱۹۲۱ء

سے ملک کے مختلف حصوں کو سٹیمر جاتے ہیں۔ ہوائی اڈا تین میل کے فاصلے پر تیج گاؤں میں ہے، جو بین الاقوامی پروازوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ ۱۹۵۹ء میں اسے ملک کا ثانوی دارالحکومت بنانے کا فیصلہ ہوا اور اس غرض سے متعدد سرکاری عمارتیں تعمیر کرنے کا کام جاری ہے۔ اس کے لیے دوسرے پانچ سالہ منصوبے میں ۶ کروڑ اور تیسرے منصوبے میں ۱۲ کروڑ روپے منظور کیے گئے۔

ضلع ڈھاکہ کا رقبہ ۲۸۸۲ مربع میل اور آبادی ۵۰۹۵۷۳۵ (۱۹۶۱ء) ہے۔ ضلع کا بیشتر حصہ ہموار میدان پر مشتمل ہے، جو تین جانب سے میگھنا، پدما اور جمنا سے گھرا ہوا ہے۔ یہاں کی اراضی ان دریاؤں کے چھوٹے بڑے معاونوں، مثلاً بوڑھی گنگا، لکھیا اور دھلیشوری سے سیراب ہوتی ہے۔ اہم ترین فصلیں پٹ من اور چاول ہیں۔ ضلع ڈھاکہ اور ضلع میمن سنگھ کے درمیان مادھوپور کا وسیع جنگل واقع ہے۔

قسمت ڈھاکہ صوبہ مشرقی پاکستان کے وسط میں واقع ہے۔ اس کے جنوب میں قسمت چٹاگانگ، شمال مغرب میں قسمت راجشاہی اور جنوب مغرب میں قسمت کھلنا ہے۔ ۱۹۶۱ء میں یہاں کی آبادی ۱۵۲۹۳۵۹۶ تھی۔ رقبہ ۹۳۷ مربع میل ہے۔ یہ قسمت تین اضلاع، ڈھاکہ، میمن سنگھ اور فریدپور، پر مشتمل ہے۔

مزید تفصیلات کے لیے رک بہ بنگالہ؛ بنگلہ؛ پاکستان]۔

مآخذ: (۱) مرزانتھن: بہارستان غیبی، ترجمہ

انگریزی از M.I. Borah، گوہائی ۱۹۳۶ء؛ (۲)

*Antiquities of Dacca*: C.D. Oily، لندن ۱۸۲۳ء۔

۱۸۳۰ء؛ (۳) تاریخ نصرت جنکی، *Memoirs of*

*the Asiatic Society of Bengal*، ج ۲، شماره ۶،

کلکتہ ۱۹۰۸ء؛ (۴) *Topography and*: J. Taylor

مشہور ہے۔ علاوہ ازیں برمی طرز کے پگوڈا، سیامی طرز کی خانقاہیں اور متعدد گرجا بھی ہیں۔ تیج گاؤں کا گرجا ۱۶۶۷ء میں پرتگالی مبلغوں نے بنوایا تھا۔ موجودہ صدی کے اوائل ہی میں ڈھاکے کی مضافاتی بستی رینا کی سرخ رنگ عمارات تعمیر ہونے لگی تھیں۔ جدید عمارتوں میں ہائی کورٹ، ڈھاکہ یونیورسٹی، سکرٹریٹ، کرزن ہال، گورنمنٹ ہاؤس، زراعتی انسٹی ٹیوٹ، گورنمنٹ آرٹس انسٹی ٹیوٹ، پبلک لائبریری، شاہ باغ ہوٹل، ڈھاکہ میڈیم اور عجائب گھر کا نام لیا جا سکتا ہے۔ یہاں کا عجائب گھر عہد مغلیہ کے اسلحہ اور زیورات، بت تراشی اور مصوری کے بعض نادر نمونوں، قدیم سکوں، مخطوطات، پارچات اور دیگر فنی نوادر کے لیے مشہور ہے۔

یہ شہر گھریلو صنعتوں کے لیے بہت مشہور ہے۔ ایک زمانے میں یہ اپنی نفیس ململ کے لیے شہرہ آفاق تھا۔ آج بھی مشینی سوت سے اعلیٰ درجے کی ململ تیار ہوتی ہے، جسے جامدانی کہتے ہیں۔ چکن کا کام اور کشیدہ کاری بھی بہت اچھی ہوتی ہے۔ یہ سوتی ساڑھیوں اور پٹ من کے قالینوں کی صنعت کا مرکز ہے۔ دوسری ممتاز صنعتیں یہ ہیں: ریشمی کپڑا بنانا، سیپ کی مصنوعات، سینگ کی کنگھیاں بنانا، سونے چاندی کے زیورات تیار کرنا اور کشتی بنانا، وغیرہ۔ مشرقی پاکستان کا اہم ترین صنعتی علاقہ ڈھاکے اور نرائن گنج کے درمیان واقع ہے۔ یہاں پٹ من، سوتی کپڑا، ہوزری، تیل، دیا سلائی، جوتے، صابن اور شیشے کا سامان بنانے کے کارخانے قائم ہیں۔ تیج گاؤں کے صنعتی علاقے میں رٹ، تیل اور مشینیں تیار کرنے کے کارخانے ہیں۔ ڈھاکہ وسائل حمل و نقل کا بڑا مرکز ہے۔ ریل کے ذریعے یہ جنوب میں چٹاگانگ سے اور شمال میں بہادر آباد سے ملا ہوا ہے۔ یہاں کی دریائی بندرگاہ

(۱۰) : ۱۹۶۱ء ڈھاکہ ، *Architecture in Bengal*  
 : ۱۹۵۲ء ، *Glimpses of Old Dacca* : S.M. Taifoor  
 ، [ (۱۱) *Encyclopaedia Britannica* ، ۱۹۶۹ء ج ۶  
 بفیل مادہ : (۱۲) *Pakistan Year Book 1969* ، کراچی  
 ، ۱۹۶۹ء ، جس میں مزید مآخذ بھی درج ہیں ] .  
 (احمد حسن دانی [و ادارہ])

*Statistics of Dacca* ، کلکتہ ، ۱۸۳۰ء ؛ (۵) سید اولاد  
 : حسین ، *Antiquities of Dacca* ، ڈھاکہ ، ۱۹۰۳ء ؛  
 (۶) *The Romance of an East-* : F.B. Bradley Birt  
 : *ern Capital* ، لندن ، ۱۹۰۶ء ؛ (۷) رحمن علی طیش :  
 تواریخ ڈھاکہ (اردو) ، ۱۹۱۰ء ؛ (۸) احمد حسن  
 دانی : *Dacca, a record of its changing fortunes* :  
 ڈھاکہ ، ۱۹۵۶ء ؛ (۹) وہی مصنف : *Muslim*

## ذ

کرتا ہے۔ عربی زبان کی مقامی بولیوں میں یہ اصول بیان کیا جاتا ہے: دو دانتوں کے درمیان سانس کی مدد سے پیدا ہونے والے حروف بدوؤں یا سابق بدوؤں کی گفتگو میں جوں کے توں برقرار رہتے ہیں جب کہ حضری آبادی کے لب و لہجے میں یہ حروف دانت بند کرنے والے حروف مماثل سے بدل جاتے ہیں۔ اس اصول کی پیروی کرتے ہوئے ہمیں ”ذ“ اور ”د“ بھی مل جاتے ہیں۔ اس باریک فرق کی تفصیلات کے لیے دیکھیے *Cours : J. Cantineau*، ص ۵۰ تا ۵۴۔ قدیم عربی زبان میں ”ذ“ پر بہت سی تبدیلیاں وارد ہوتی ہیں، دیکھیے کتاب مذکور، ص ۴۷ تا ۴۹۔

مآخذ: حوالے متن میں اور مادہ حروف النحاج کے تحت ملیں گے۔

(H. Fleisch)

۲۔ فارسی اور اردو کا زیادہ تر انحصار فارسی معمول پر ہے۔ ان میں ”ذ“ کا تلفظ ”ز“ ”ض“ اور ”ظ“ جیسا ہے۔ ان زبانوں کے رسم الخط میں ”ذ“ کا استعمال صرف عربی زبان کے ان مستعار الفاظ تک محدود نہیں جن میں ”ذ“ آتا ہے کیونکہ ”ذ“ ان الفاظ میں بھی ملتا ہے جن کی اصل ایرانی ہے۔

”ذ“ بہت سے فارسی الفاظ میں آتا ہے کیونکہ جدید فارسی *زویں* کی نمائندگی کرتی ہے۔ وسطی ایران کی بولیوں میں ”د“ کے بعد کی آواز ایک ہی دم میں سانس لینے سے خارج ہوتی ہے اور جدید فارسی کے قدیم ترین مخطوطات میں اس کا مربوط اظہار

\* ذ: عربی حروف ہجا کا نواں [فارسی کا گیارہواں اور اردو کا اکیسواں] حرف؛ حسابِ جمل میں اس کی عددی قیمت سات سو ہے (رک بہ ابجد)؛ اس کی آواز دو دانتوں کے درمیان سانس کی رگڑ سے پیدا ہوتی ہے۔ عربی قواعد کی رو سے اسے ”رُخُوہ مَجْهُورہ“ کہتے ہیں۔ باعتبارِ مخرج الخلیل نے اسے لِثَوِيَّةً لکھا ہے (الزمخشری: المفصل، طبع J. P. Broch، ص ۱۹۱، س ۲)۔ اس سے سوڑے پر زبان کے مقام کا اظہار ہوتا ہے، اس لیے یہ لِثَوِيَّةً کہلاتا ہے۔ ابنِ یعیش (شرح المفصل، طبع G. John)، ص ۱۴۶، س ۲۱ نے اس کے متصل محل اور مقام کا ذکر کیا ہے اور وہ درمیان کے اگلے دانتوں کا زیریں حصہ ہے اس لیے اوپر کے جڑے سے تعلق رکھتا ہے۔ السیویہ (الکتاب، ۲: ۴۵۳، س ۱۴، مطبوعہ پیرس)، کا نظریہ عام طور پر درست مانا جاتا ہے (مثلاً ابنِ جنّی: سِرِّ الصِّنَاعَةِ، ۱: ۵۳، س ۳) اور وہ یہ ہے کہ دراصل ذ کا مخرج نوک زبان اور درمیان کے دو دانتوں کے سروں کے درمیان ہے۔

قدیم عربی زبان میں حرف ”ذ“ اسی مخرج کا سلسلہ ہے جو تمام سامی زبانوں کا مشترک خاصہ ہے (دیکھیے *S. Masciti Sistema*، ۲۸ تا ۲۹)۔ جنوبی عرب کی لوحی زبان، سہری اور شخوری میں اس کا استعمال برابر رہا ہے۔ اکادی، عبرانی، فینیقی اور حبشی (قدیم و جدید) زبانوں میں اس کی نمائندگی حرف ”ز“ اور آراسی اور سقّڑی میں ”د“

کا مترادف ہے جو یونانی اصطلاح  $\tau\omicron\ \tau\iota\ \eta\upsilon\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$  کے مطابق ہوگا۔ چونکہ بعض مسلمان فلاسفہ نے ”جوہر“ کے مقدم حصوں کو اس کے اندر ہی اس کے بقیہ حصوں سے متمائز کیا ہے، لہذا وہ ”ذاتی“ کا اطلاق اول الذکر ہی پر کرتے ہیں۔ ”ذاتی“ کو باعتبار تصور اور باعتبار وجود ہر شے سے مقدم ٹھہرایا جاتا ہے۔ رہا مستقل یا عارضی امتیاز، سو وہ اس اصطلاح کے دوسرے مفہوم سے مأخوذ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عام طور پر علت کو مستقل اور عارضی دونوں پہلوؤں سے معلول پر مقدم سمجھا جاتا ہے۔ بعض علل البتہ معلولات سے عارضی طور پر تو نہیں لیکن مستقلاً مقدم ہوا کرتی ہیں؛ چنانچہ ان مسلمان فلسفیوں کے نزدیک جو تخلیق کا زمانی نظریہ (یعنی حدوث عالم) تسلیم نہیں کرتے، خدا اور دنیا کے مابین باہم یہی نسبت ہے۔ ذات کے یہ دونوں مفہوم (جوہر و مادہ) نہ صرف باہم ملا دیے جاتے ہیں بلکہ اکثر خلط ملط بھی کر دیے جاتے ہیں، جیسے ارسطو اور اس کے متبعین کی اصطلاح ”جوہر“ [رک باں]۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جوہر کو مادے کا جزو ترکیبی خیال کیا جاتا ہے، یعنی مادہ صرف اسی لحاظ سے مادہ ہے کہ اس کی ترکیب جوہر سے ہوئی ہے۔ لفظ ذات کے معنوں میں یہی ابہام ہے جس کے بعض نظر یہ اصطلاح فلسفہ و الہیات کے اس عقیدے کے لیے مخصوص ہے جس کا تعلق خدا اور اس کی صفات سے ہے۔ معتزلہ اور حکما صفات الہیہ کے منکر ہیں۔ وہ خدا کو محض مادہ یا خالص جوہر مانتے ہیں۔ اندریں صورت محض مادہ اور محض جوہر متحد ہو کر ایک دوسرے کا عین ہو جاتے ہیں اور صفات کی تعبیر یا تو ان کی نفی صفات سے کی جاتی ہے یا انہیں محض نسبتیں قرار دیا جاتا ہے۔ معتزلہ اور حکما اگرچہ دونوں صفات الہیہ کے انکار میں

ذ سے ہوتا ہے، جبکہ دوسری مقامی بولیوں میں اس کی آواز منہ روک کر ادا کی جاتی ہے۔ مقامی بولیوں میں انتشار اور ان کے باہمی تاثر سے ”ذ“ کا دوبارہ استعمال ”د“ کی آخری آواز کے بدلے ہجوں اور تلفظ میں ہو چلا ہے، اگرچہ زائے آخر کے بعض الفاظ میں، جو ایک دم سانس لینے سے خارج ہوتے ہیں، ”ذ“ قائم رہتا ہے۔

ہندوستانی زبانوں میں ”د“ اور ”ذ“ کے بعض اختلافات ان مختلف زبانوں کی یادگار ہیں جب کہ فارسی زبان سے الفاظ مستعار لیے جاتے تھے۔ اردو میں کاغذ (= قرطاس) کا تلفظ سولہویں صدی کی ہندی کی کتابوں میں بطور ”کاگد“ ملتا ہے۔ مرہٹی اور دکنی اردو میں بھی کاغذ کو ”کاغذ“ کہا جاتا تھا۔ نہالیکہ کناری اور تلیگو جیسی دراوڑی زبانوں میں ”کاگدو“ بولا جاتا ہے۔ اس طرح گنبد کو ”گنبد“ کہتے ہیں۔ کناری زبان میں اس کا تلفظ گنبدو ہے۔

(J. Burton-Page)

\* ذات : اسلامی فلسفے میں یہ اصطلاح کئی معنوں میں استعمال ہوتی ہے۔ اس سے مراد ”شے“ اور ”معنی“ ہیں۔ اس کا دوسرا مفہوم ”وجود“ یا ”ذات“ یا ”خودی“ ہے، لہذا ”بذاتہ“ کا مطلب ہے اپنے یا اپنی ذات سے، مگر پھر بھی ذات کا لفظ عام طور پر مادہ اور جوہر کے دو مختلف معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے اور اس لحاظ سے وہ یونانی لفظ  $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$  کا ہم معنی ہے۔ یا مادہ اصلی  $\sigma\upsilon\sigma\tau\epsilon\iota\upsilon\epsilon\upsilon\sigma\upsilon\upsilon$  کا مرادف ہوگا اور اس کا موازنہ ان صفات یا محمولات سے کیا جائے گا جو اس سے منسوب ہیں اور خلقی طور پر اس میں موجود ہوتے ہیں۔ ”جوہر“ کے معنوں میں بہر حال ”ذات“ کسی چیز کی لازمی یا خلقی صفات سے عبارت ہے، لہذا ہم اس کا مقابلہ عرض [رک بہ عرض] سے کریں گے۔ اس اعتبار سے یہ ”ناہیہ“ [رک باں]

ذات الہمہ : رک بہ ذوالہمہ۔ \*

ذاتی : کلاسیکی دور سے قبل کے زمانے کے اہم ترین عثمانی شعرا میں سے ہے۔ اس کا اصل نام عوض یا بخششی یا (لطیفی کے قول کے مطابق) بخششی تھا۔ ۱۳۷۵ھ/۱۳۷۱ - ۱۳۷۲ء میں قرہسی کے موضع بالیکسری میں پیدا ہوا۔ اس کا والد کفش دوز تھا۔ اس نے بھی یہی پیشہ اختیار کیا۔ تعلیم سے بے بہرہ تھا، مگر تمام رکاوٹوں کے باوجود اس کا ملکہ شعر گوئی ظاہر ہو کر رہا۔ وہ فطرۃ شاعر تھا۔ سلطان بایزید کے عہد میں وہ قسطنطنیہ آیا۔ پہلے اس کا خیال تھا کہ کچھ تربیت حاصل کرنے کے بعد قاضی بن جائے، لیکن بہرا ہونے کے باعث اسے کامیابی نہ ہوئی اسی وجہ سے وہ کوئی سرکاری ملازمت حاصل نہ کر سکا اور ایک آزاد شاعر کی حیثیت سے زندگی بسر کرتا رہا۔ اس کی گزر اوقات کا ذریعہ وہ عطیے تھے جو اسے منظومات کے صلے میں سلطان اور دوسرے نامور اشخاص سے حاصل ہوتے تھے۔ اس نے اپنے زمانے کے تینوں سلاطین، یعنی بایزید، سلیم اول اور سلیمان القانونی کی مدح میں قصائد کہے اور ان کے صلے میں عطیے حاصل کیے بلکہ ایک جاگیر بھی پائی، جو بعد ازاں اس بنا پر اس سے واپس لے لی گئی کہ وہ فوجی خدمت سر انجام نہیں دیتا تھا۔

اس کی طبعی قابلیت کے باعث بہت سے لوگ اس کے مرئی اور دوست بن گئے (وزیر اعظم علی پاشا، قاضی عسکر مؤید زادہ، نشانچی زادہ، تاجی زادہ، جعفر چلبی، دفتر دار اور بعد ازاں وزیر اعظم پیری پاشا، قدری افندی، وغیرہ)، لیکن چونکہ وہ یکے بعد دیگرے اپنے عہدوں سے محروم یا قتل کر دیے گئے، لہذا ذاتی بالکل فلاح ہو کر رہ گیا؛ اب وہ زمان بن گیا اور تصویذ (وقف،

باہم متفق ہیں، لیکن معتزلہ نے صفات کا انکار اس خدشے کی بنا پر کیا جو از روئے الہیات پیدا ہوتا تھا کہ صفات کا اثبات خالص توحید کے منافی ہوگا؛ لیکن دوسری طرف کی دلیل اس کے برعکس ان کی اس جستجو کا نتیجہ تھی کہ عیناً ایک ایسی ہستی تک پہنچ سکیں جو بسیط ہو اور جس میں کثرت اور ترکیب کی (خواہ اس کا تعلق وجود سے ہو، خواہ اس کے تصور سے) مطلق گنجائش نہ ہو، لیکن جس سے کثرت کی توجیہ بھی ہو جائے جو موجودات کی شکل میں ہمارے سامنے ہے۔ وہ اس معاملے میں گویا فلوطی نوس Plotinus کے پیرو تھے۔ عقائد توحید میں اسلام کی محکمی نے اس مسئلے میں یہ اصول وضع کیا کہ ”صفات نہ تو خدا کا عین ہیں، نہ اس سے الگ“۔

پھر جب اسلام کے قرونِ وسطیٰ کے اواخر میں ذاتِ الہیہ کے بارے میں صوفیانہ افکار کا اثر پڑھتا گیا تو یوں فلسفہ اور تمسک بالعقیدہ کے درمیان مفاہمت کی ایک دوسری راہ پیدا ہو گئی۔ صوفیہ کے نزدیک بحیثیت وجود مطلق خدا ایک ہستی محض اور بسیط ہے، جو تنزلات یا تعینات کے ایک سلسلے کے ذریعے بتدریج متعین ہوتا چلا جاتا ہے۔ یہی وہ وجودی تصور عالم ہے جس کی رو سے صوفی جب قرب ذات کے حصول میں اوپر کی طرف پڑھتا ہے تو اسما و صفات کی سطح سے اٹھ کر اس کا گزر ایسے سلسلہ تجلیات سے ہوتا ہے جو بالآخر جمال ذات پر متہی ہو جاتا ہے۔

مآخذ : (۱) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، بنیل مادہ۔

(ف - رحمٰن)

\* ذاتِ السواری : رک بہ تکملہ، و، لائن، ہا دوم۔



کی شاعری کے بہترین دور میں) تعجب انگیز ہے؛ بعد میں اس کے کلام میں کمزوری اور تصنع کے آثار نمایاں ہو گئے اور تکرار کا عیب بھی پیدا ہو گیا۔ احمد پاشا اور نجاتی کی طرح اسے استعمالِ امثال میں استاد مانا جاتا ہے؛ اس کے اپنے بہت سے اقوال ضرب المثل بن چکے ہیں۔

جن شعرا نے کلاسیکی طرزِ کامل کے لیے راستہ ہموار کیا اور جس کا ایک نمونہ ہم باقی کے کلام میں دیکھتے ہیں، ذاتی سب سے بڑھا ہوا ہے۔ احمد پاشا اور نجاتی کے بعد وہ ترکی شاعری کی زبان کا تیسرا موجد ہے۔ زور کلام اور شاعرانہ تخیل میں وہ اپنے سب پیش رووں سے بڑھا ہوا ہے۔ اس کے مذہبی عقائد کی گہرائی بھی، جو اس کی نظموں میں نمایاں ہے، قابل ذکر ہے۔ وہ فرقہ و فاء سے تعلق رکھتا تھا۔

مآخذ: (۱) لطیفی: تذکرہ قسطنطنیہ، ۱۳۱۳ھ، ص ۱۵۶ تا ۱۶۱؛ (۲) سیہی: ہشت بہشت (تذکرہ) ۱۳۲۵ھ، ص ۱۰۷، ۱۰۸؛ (۳) ضیاء پاشا: خرابات، ۱۳۹۲ھ، ص ۲۳ تا ۲۷؛ (۴) معلم ناجی: اسامی، ۱۳۰۸ھ، ص ۱۳۱، ۱۳۲؛ (۵) وہی مصنف: مجموعہ معلم، عدد ۱۶، ص ۱۲۱، ۱۲۲؛ (۶) ثریا: سجل عثمانی، ۲، ص ۳۳۱؛ (۷) سامی: قاموس الاعلام، ۳، ص ۲۲۳؛ (۸) شہاب الدین سلیمان: تاریخ ادبیات عثمانیہ، ۱۳۲۸ھ، ص ۶۵ تا ۶۵؛ (۹) کوپرلی زادہ محمد نواد و شہاب الدین سلیمان: عثمانی تاریخ ادبیات، ۱۳۳۲ھ، ص ۲۵۳ تا ۲۵۸؛ (۱۰) ف۔ رشاد: تاریخ ادبیات عثمانیہ، ۱۳۲۸ھ، ص ۲۳۲ تا ۲۳۵؛ (۱۱) اسلاف، عدد ۵۳، در خزینہ فنون، ۲، ص ۶۳؛ (۱۲) برسلی محمد طاہر: عثمانی مؤلفری، ۲، ص ۱۷۶، ۱۷۷؛ (۱۳) ابراہیم نجمی: تاریخ ادبیات درس لری، ۱۳۳۸ھ، ص ۷۵ تا ۷۷؛ (۱۴) Essay sur l'histoire de la litterature turque قسطنطنیہ، ۱۹۱۰ء،

[رک بان]] لکھنے لگا۔ اس کی دکان شروع میں مسجد بایزید کے صحن میں تھی۔ بعد ازاں وہ قوجہ ابراہیم پاشا کے حمام کے متصل منتقل ہو گیا۔ وہاں قسطنطنیہ کے دانشور جمع ہوا کرتے تھے، جن میں خیالی، یحییٰ، باقی اور دوسرے شعرا بھی شامل ہوتے۔ ایک زمانے تک ذاتی ان کا مسلّمہ رہبر اور استاد سمجھا جاتا تھا۔ وہ بڑی تنگدستی میں بسر اوقات کرتا تھا، تاہم اپنی طبع حاضر کے لیے مشہور تھا اور بد صورت ہونے کے باوجود بہت ہر دل عزیز تھا۔ وہ رمضان ۱۲۵۳ھ/ نومبر ۱۵۴۶ء میں بمقام استانبول فوت ہوا اور بابِ ادرنہ کے باہر دفن کیا گیا۔

ذاتی غیر معمولی طور پر انتہائی پرگو، اعر تھا۔ اس کی وجہ ایک حد تک اس کی تنگدستی تھی، جو اسے شعر کہنے پر مجبور کرتی تھی۔ لطیفی کہتا ہے کہ اس نے تین ہزار غزلیں، پانچ سو قصیدے اور ایک ہزار قطعے اور رباعیاں کہیں، لیکن قتالی زادہ کے قول کے مطابق ذاتی کا اپنا بیان ہے کہ اس نے سولہ سو غزلیں اور چار سو سے اوپر قصیدے کہے۔ دیوان، مرتبہ پیری چلبی، میں چھ سو غزلیں اور اسی قصیدے ہیں۔

ذاتی نے دو مثنویاں بھی کہی ہیں: شمع و پروانہ (بحر ہزج میں) اور احمد و محمود (رمل میں)۔ ان کے علاوہ ادرنہ کا شہر انگیز بھی لکھا؛ نیز اس نے فرخ نامہ، فال قرآن، سیر نبی، مولود، لغزیر (پہیلیاں)، مجمع النطائف اور اپنے معاصرین کے متعلق ایک مجموعہ حکایات بھی تالیف کیا۔ اس کی کوئی تصنیف طبع نہیں ہوئی۔ اس کا دیوان بہت کمیاب ہے۔ قسطنطنیہ کے حمیدیہ کتب خانہ میں اس کا ایک نسخہ موجود ہے۔

تعلیم و تربیت سے بے بہرہ ہونے کے پیش نظر اس کی اعلیٰ شاعرانہ قابلیت حیرت انگیز ہے۔ اس کا زور کلام، قوت بیان اور ثروت الفاظ (خصوصاً اس

ص ۳۴ تا ۳۵

(Th. MENZEL)

\* ذاتی (سلیمان): گیلی پولی کا (نہ کہ برسہ کا جیسا کہ اکثر کہہ دیا جاتا ہے) ایک صوفی عثمانی شاعر، جو شیخ اسمعیل حقی کا خلیفہ تھا۔ ۱۱۵۱/۱۷۳۸ء میں فوت ہوا، وہ اس وقت قصبہ کاشان کی خانقاہ "خلوتی" میں "پوست نشین" تھا۔ صوفیانہ نظموں کا ایک دیوان اور ایک منظوم رسالہ سوانح النوادر فی معرفة العناصر (جو یکجا طبع ہوئے ہیں) اور دو نثر کی تصانیف: ۲۳ اسئلہ متصوفانہ جواب نامہ اور مفتاح المسائل اس کی یادگار ہیں۔

مآخذ: (۱) برسلی محمد طاہر: عثمانی مؤلفی،

۱: ۷۲ تا ۷۳؛ (۲) ثریا: جرن عثمانی، ۲: ۳۴۲؛

(۳) ساسی: قاموس الاعلام، ۳: ۲۲۲۳۔

(Th. MENZEL)

⑤ الذریت: قرآن مجید کی ایک مکی سورت، عدد تلاوت ۵۱ اور عدد نزول ۶۷؛ اس میں کل ساٹھ آیات، تین سو ساٹھ کلمات اور ۱۲۸۷ حروف ہیں۔ اس سورت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کا آغاز اسی لفظ سے ہوا ہے۔ الذریت (واحد: الذریتہ)، ذرّاً یذرو ذرّوا و ذری یذری ذریاً سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں اڑانا، بکھیرنا، منتشر کرنا (لسان العرب)۔ الذریت کا معنی ہے وہ ہوائیں جو غبار وغیرہ اڑاتی ہیں (المفردات)۔

دیگر مکی سورتوں کی طرح اس سورت کا موضوع بھی عقیدہ توحید اور آخرت میں ملنے والی جزا و سزا کو ثابت کر کے انسان کی توجہ اس کے اصل مقصود تخلیق اور مقصد حیات کی طرف مبذول کرانا ہے۔ ان حقائق کی تائید کے لیے بعض عجائب کائنات اور تاریخی واقعات کا ذکر کیا گیا ہے، جن پر غور و فکر

کرنے سے انسان کو یہ بات باسانی سمجھ آجاتی ہے کہ کائنات کو کسی بڑی ہی قدرت اور قوت رکھنے والی ذات نے پیدا کیا ہے اور وہی ذات اس نظام کو چلا رہی ہے۔ یہ تخلیق عبث نہیں بلکہ کسی مقصد کے لیے ہے اور ماضی میں جن قوموں نے اس مقصد کو فراموش کر کے بے مقصد زندگی بسر کی، ان کا انجام بڑا عبرت ناک ہوا، اور اگر ان قوموں کو اس جرم کی پاداش میں یہ سزا مل سکتی ہے تو مقصد فراموشی کی صورت میں دوسری قوموں کو بھی عذاب الہی سے کوئی طاقت نہیں بچا سکتی۔ اس کے ساتھ ساتھ انسان کو رزق اور دوسری مادی ضروریات کے فکر و غم سے بھی آزاد کر دیا گیا ہے اور صاف بتا دیا گیا ہے کہ انسان کو رزق کی جستجو اور تلاش میں منہمک ہو کر مقصد حیات کو نظر انداز نہیں کر دینا چاہیے۔ رزق پہنچانے کا کام تو خود خالق نے اپنے ذمے لے لیا ہے، چنانچہ سورت کا آغاز ہی ایسی چیزوں سے ہوتا ہے جن کا انسان کے رزق کے ساتھ گہرا تعلق ہے: "قسم ہے ان ہواؤں کی جو غبار وغیرہ اڑاتی ہیں، پھر ان بادلوں کی جو بوجہ (یعنی بارش) اٹھاتے ہیں، پھر ان کشتیوں کی جو نرمی سے چلتی ہیں پھر ان فرشتوں کی جو (حکم کے مطابق) چیزیں تقسیم کرتے ہیں" (۵۱ [الذریت]: ۱ تا ۴)۔ ان چار آیات کریمہ کے یہ معانی حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے منقول ہیں اور مفسرین نے یہی معانی اختیار کیے ہیں۔ ان چیزوں کی قسم کھانے سے ایک تو آئندہ بیان ہونے والی چیز (جواب قسم) کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے اور دوسرے یہ بتانا مقصود ہے کہ انسان کو ان چیزوں کے ذریعے رزق حاصل ہوتا ہے اور یہ تو اللہ تعالیٰ کی مخلوقات ہیں۔ جس ذات نے ان چیزوں کو پیدا کیا اور پھر ان کے ذریعے انسانوں کو رزق مہیا کرنے کا نظام قائم کر رکھا ہے وہی قابل پرستش ہے اور وہ جو بات کہتا

ہر چیز کا جوڑا پیدا کیا، جاندار مخلوقات کے جوڑے بنائے۔ اسی طرح حضرت ابراہیمؑ کو بڑھاپے میں، جب کہ حضرت سارۃ بانجھ ہو چکی تھیں، بیٹا (حضرت اسحاقؑ) عطا کیا۔ یہ سب آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی قدرت کاملہ پر دلائل کرتی ہیں۔ واضح دلائل بیان کر دیے گئے تو حکم ہوا: ”سو تم اللہ ہی کی طرف دوڑو“ (۵۱ [الذّٰرِیٰتِ]: ۵۰)، یعنی اس کی توحید پر ایمان لاؤ، اس کے احکام کی تعمیل کرو اور یوں اس کے موعودہ عذاب سے بچ جاؤ۔ آگے جا کر اس فرار الی اللہ کی توضیح کی گئی ہے: ”اور میں نے جن اور انسان کو اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں“ (۵۱ [الذّٰرِیٰتِ]: ۵۶)؛ عبادت سے مراد اطاعت الہی ہے۔ اللہ ان سے رزق نہیں مانگتا، رزاق تو وہ خود ہے، جس نے اپنی جاندار مخلوقات کو رزق پہنچانے کی ذمہ داری اپنے اوپر لے رکھی ہے، سو انسانوں کو تو اپنے رزق سے بھی بے فکر ہونا چاہیے، اور نہ ہی عبادت کا یہ مفہوم ہے کہ اللہ کسی کام میں ان کی مدد و اعانت چاہتا ہے کیونکہ وہ تو بڑی قوت اور قدرت کا مالک ہے (۵۱ [الذّٰرِیٰتِ]: ۵۷ تا ۵۸)۔ عبادت سے مراد یہ ہے کہ وہ اس کو پہچائیں، اس پر ایمان لائیں، اپنے اندر عبودیت کا احساس پیدا کر کے منصبِ خلافت الہیہ کے فرائض سر انجام دیں۔ جو متنی ہوں گے، نیک کام کریں گے، راتوں کو اللہ کو اللہ کر ذکر الہی اور استغفار کریں گے اور اللہ کے عطا کردہ مال کو غریبوں اور مسکینوں پر خرچ کریں گے، وہ بہشت میں داخل ہوں گے اور بے شمار انعامات پائیں گے (۵۱ [الذّٰرِیٰتِ]: ۱۵ تا ۱۹)۔ جو لوگ واضح دلائل کے بعد بھی ضد اور ہٹ دھرمی کی وجہ سے شرک اور کفر پر قائم رہتے ہیں، اور

ہے سچ کہتا ہے۔ جواب قسم میں کہا ہے کہ جس چیز (قیامت) کا تم سے وعدہ کیا گیا ہے وہ سچ ہے اور اعمال کی جزا ضرور ملے گی۔

اللہ تعالیٰ کی معرفت کوئی مشکل بات نہیں، اگر تم زمین، اس کے اندر اور اس کے باہر پائی جانے والی بے شمار مخلوقات کے متعلق غور کرو تو بات سمجھ میں آ جائے گی اور ایسی بے شمار نشانیاں ملیں گی جو وجودِ باری تعالیٰ پر دلالت کریں گی۔ دور کیوں جائیے انسان خود اپنے متعلق ہی غور کرے۔ انسانوں میں رنگ و نسل، زبان اور طبائع کے اختلافات اور پھر انسان کے مختلف اعضاء، نظام انہضام وغیرہ سے اللہ تعالیٰ کی ہستی اور اس کی قدرت کا پتا چل جائے گا۔

کائنات میں سے دلائل بیان کرنے کے بعد چند سابقہ قوموں کا ذکر کیا گیا ہے، جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی، انبیا علیہم السلام کی بات نہ سنی بلکہ ان کا مذاق اڑایا تو اللہ تعالیٰ نے ان پر اپنا عذاب نازل کر کے انہیں تباہ کر دیا۔ اس سورت میں قوم لوطؑ، فرعون اور اس کی قوم، عاد، ثمود اور قوم نوحؑ کے واقعات بیان کیے گئے ہیں۔ ان تمام اقوام نے اللہ تعالیٰ سے بغاوت کی، انبیا کا استہزا کیا اور حدودِ فطرت اور حدودِ دین سے تجاوز کر گئے۔ اللہ تعالیٰ نے قوم لوطؑ پر آسمان سے پتھروں کی بارش کی، فرعون اور اس کے لشکر کو دریا میں غرق کر دیا، عاد کو تیز و تند ہوا چلا کر ریزہ ریزہ کر دیا، ثمود کو کھڑک کے عذاب میں مبتلا کیا اور قوم نوحؑ کو سیلاب سے نیست و نابود کر دیا۔ عذاب الہی میں گرفتار ہونے والی اقوام کا ذکر کر کے قرآن مجید کے مخاطبین کو عبرت دلانا مقصود ہے۔ ان تاریخی واقعات کے بعد کائنات میں سے مزید دلائل بیان کیے گئے ہیں: اللہ تعالیٰ نے آسمان بنایا اور زمین کا کیسا عمدہ فرش بچھایا،

۳۰؛ (۱۱) ابوبکر محمد بن عبداللہ ابن العربی : احکام القرآن، طبع علی محمد البجاوی، ۴ : ۱۷۱۷ تا ۱۷۱۸؛ (۱۳) صدیق حسن خاں : فتح البیان، ۹ : ۹۰ تا ۱۰۷۔ [ادارہ]

ذاکر : قاسم بی ، انیسویں صدی عیسوی کے \*

نصف اول میں چوٹی کا آذربائیجانی شاعر اور ہجوگو۔ وہ غالباً ۱۷۸۶ء میں باغ (اب شوشہ ، Nagorno-Karabakhskaya Avtonom. Oblast) میں بمقام پناہ آباد پیدا ہوا۔ اس کا تعلق جوان بیگوں کے ایک نامور خاندان یعنی قبیلہ جوان شیر سے تھا۔ وہ اپنی ہجووں میں مذہبی رہنماؤں اور یگ زادوں یعنی مقامی طبقہ امرا اور زار روس کی حکومت کے عہدیداروں کی سخت مذمت کرتا ہے۔ مؤخرالذکر پر اس کی تنقید کا نتیجہ یہ نکلا کہ والی قرہ باغ شہزادہ قسطنطین ترخانوف Konstantin Tarkh-anov نے ان خلاف قانون سرگرمیوں کی آڑ لے کر جن میں شاعر کا بھتیجا بھی مآخوذ تھا، اسے کچھ عرصے کے لیے باکو میں جلا وطن کر دیا۔ آخر اس کے دوستوں نے بیچ بچاؤ کیا اور اسے واپس آنے اور خاندانی جائداد سنبھالنے کی اجازت مل گئی۔ اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اس نے یہیں گزارا۔

ذاکر نے اپنے بارسوخ ہموطنوں، مثلاً میرزا فتح علی اخوند زادہ [رک باں] اور اولین آذربائیجانی ناول نگار اسمعیل یگ قوتقشینلی (جو روسی فوج میں سپہ سالار کے عہدے تک ترقی کر گیا تھا) کے نام مدد کے لیے منظوم درخواستیں اور شکایتیں (شکایات نامہ) بھیجی تھیں، جو اب تک محفوظ ہیں، بلکہ جزوی طور پر شائع بھی ہو چکی ہیں (دیکھیے ایم۔ اے۔ رسولزادہ، در مآخذ)۔ اس کا اسلوب بیان، جس کی بہت تعریف کی جاتی تھی، صریحاً اٹھارہویں صدی عیسوی کے عظیم شاعر ملا پناہ

استہزا کے طور پر عذاب کے جلد نازل ہونے کے طلب گار ہیں، ان کے لیے دردناک عذاب کی وعید سنائی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ موعودہ عذاب انہیں مل کر رہے گا۔ ساتھ ہی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی دی گئی ہے کہ آپ کا کام صرف نصیحت کرنا ہے سو وہ کرتے رہیے گا۔ اگر یہ بات نہ مانیں یا نہ سنیں بلکہ مذاق اڑائیں تو ملال نہ کیجیے گا، کیونکہ سابقہ مجرم اقوام نے بھی انبیائے کرام کے ساتھ ایسا ہی سلوک روا رکھا تھا۔ وہ انہیں ساحر و مجنون کہتی تھیں۔ اس سرکشی اور نافرمانی میں یہ سب ایک جیسے ہیں اور تمام کافروں کی یہ مشترکہ خصوصیت ہے۔ آپ ان سے اعراض کر لیجیے کیونکہ آپ پر کسی طرح کا الزام نہیں ہے (۵۱) [الدُّرِيتُ] : (۵۴)۔ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ جب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی تو صحابہ کرامؓ کو عذاب الہی کے نزول اور ہلاکت کا یقین ہو گیا، لیکن جب اس سے اگلی آیت نازل ہوئی کہ نصیحت کرتے رہیے تو پھر جا کر صحابہ کرامؓ کو سکون و اطمینان ہوا (دیکھیے السیوطی : لباب النقول فی اسباب النزول، بذیل سورة الدُّرِيتُ)۔

مآخذ : لسان العرب ؛ (۲) الزاغب :

المفردات ؛ (۳) الزرکشی : البرہان فی علوم القرآن ،

۱ : ۱۹۳ ؛ (۴) السیوطی : الدر المنثور فی التفسیر

المأثور ، ۶ : ۱۱۱ ؛ بعد ؛ (۵) وہی مصنف : لباب النقول

فی اسباب النزول ، بذیل مادہ ؛ (۶) تنویر المقیاس ، بار

دوم ، مصر ۱۹۳۶/۵۱۳۳۳ ، ص ۳۲۷ تا ۳۲۹ ؛ (۷)

ابن کثیر : تفسیر، سورة الدُّرِيتُ کی تفسیر ؛ (۸)

الزمخشری : الکشاف ، ۴ : ۳۹۳ تا ۴۰۶ ؛ (۹)

الآلوسی : روح المعانی ، ۲ : ۲ تا ۲۶ ؛ (۱۰)

القاسمی : محاسن التأویل ، ۱۵ : ۵۵۱۹ ؛ (۱۱)

سید قطب : فی ظلال القرآن، ج ۲، جز ۲، ص ۵ تا

لاہنگ : F. Gasimzade (۴) : ۱۸۶۸ء : XIX asr : Azarbaydzan adubiyati tarikhi ، ص ۲۱۳ تا ۲۳۱ ، باکو ۱۹۵۶ء : Gasim Bay Zakir : K. Mamedov ، باکو ۱۹۵۷ء ، (در آذری) : (۶) ایم - اے - رسوں زادہ : Azeri turklerinin hayat ve edebiyatında nes'e Zakir ، در Azerbaijan Yurt Bilgisi ، ۱۹۳۴ء ، ص ۱۱۳ بعد .

(H.W. BRANDS)

**ذباب : مکھی ؛ بعض مصنفین نے بیان کیا ہے کہ \***  
یہ لفظ دوسرے کیڑوں مکوڑوں کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے، جیسے شہد کی مکھی، زنبور، تیتری یا پروانہ (فراش) وغیرہ۔ عرب ماہرین لغت کے نزدیک یہ مفرد ہے وگرنہ اسم جمع ہوگا ؛ اس صورت میں ایک مکھی کے لیے ذبابۃ استعمال کیا جائے گا۔ دیگر سامی زبانوں میں اس کے ہم جنس مترادف الفاظ ملتے ہیں، مثلاً عبرانی اور آرامی میں۔  
ذباب کا ذکر اور بیان اکثر قدیم عربی اشعار و امثال میں آیا ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ جہنم میں دوزخیوں کو عذاب دینے کے لیے مکھیاں بھی ہوں گی۔ عرب ماہرین حیوانیات نے مکھیوں کی متعدد قسمیں بیان کی ہیں۔ ان میں سے بعض کے مخصوص نام ہیں اور کچھ اپنے مختلف رنگوں کی وجہ سے متمیز کی گئی ہیں (سیاہ، نیلا، سرخ، زردی مائل [اصفر])۔ بعض میں اس لیے باہم فرق کیا گیا ہے کہ ان کی اصل الگ الگ فرض کر لی گئی ہے، جیسے بعض کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں، مثلاً متعفن اشیا میں یا بعض جانوروں (شیر، کتا، اونٹ، گھوڑا، مویشی وغیرہ) کے بدن میں کہ سب کو چھوڑ کر وہ انہیں سے چمٹی رہتی ہیں۔ بعض قسمیں نر اور مادہ کے ملنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ عام مکھیاں، جو انسان کو دق کرتی رہتی ہیں، لید اور گوہر میں پیدا ہوتی ہیں۔ بعض

واقف (۱۷۱۷ تا ۱۷۹۷ء) سے متاثر تھا۔ اپنے پیش رو کی طرح وہ بھی سادہ اور سہل مقبول عام غزل کو ترجیح دیتا تھا، جو عام عشقیہ ادب میں اختیار کی جاتی ہے، مثلاً "قوشمہ" اور "کیریلی" ؛ لیکن اس نے چند غزلیں فارسی میں روایتی بحروں میں بھی لکھیں، نیز بعض قطعے نثر مقفی میں لکھے (مثلاً "درویش و قیز")۔ اپنی منظوم حکایات تنکو و شیر، قرد، چقل و شیر، تنکو و قرد وغیرہ) میں اس نے کلیلہ و دمنہ کی دور دور تک پھیلی ہوئی مشرقی روایت کا تتبع کیا ہے، لیکن ہو سکتا ہے وہ کریلوف Krilov (۱۷۶۸ تا ۱۸۴۴ء) کے دل نشین تصرفات سے بھی متاثر ہو۔ اسی کی تصنیفات کے ذریعے اول اول متعدد روسی الفاظ، جنہیں اس نے زیادہ تر نظم و نسق کی اصطلاحات سے اخذ کیا اور جو اس کے طنزیہ اسلوب کے لیے موزوں تھے، آذری ترکی میں داخل ہوئے۔

معلوم ہوتا ہے ذاکر کی پہلی شعری تخلیقات ۱۸۵۴ء میں (تفلس کے سرکاری اخبار قفقاز Kavkaz میں) اور ۱۸۵۶ء میں (میرزا یوسف نرسہ سوف قرہ باغی کی بیاض اشعار کی صورت میں جو تمرخان مطبوعہ شورہ، موجودہ بونا کسک، در، داغستان) شائع ہوئیں۔

اگرچہ ۱۸۵۷ء میں ذاکر کے انتقال کے بعد اخوند زادہ نے اس کی تصنیفات کا ایک مکمل مجموعہ شائع کرنے کا ارادہ ظاہر کیا تھا، لیکن سوویت عہد سے پہلے ایسا کوئی مجموعہ طبع نہ ہو سکا۔ دیوان ذاکر کے مخطوطات آذربائیجان (سوویت اشتراکی روس) کی اکادمی علوم کے ذخیرے (نظامی انسٹی ٹیوٹ آف لٹریچر، عدد ۱۵) میں محفوظ ہیں۔  
مآخذ : ( ) قاسم بے ذاکر : آثار لری، باکو

۱۹۵۳ء، (در آذری) : (۶) Dichtungen trans- A Berge : kaukasischer Sanger des XVIII. und XIX. Jahrhunderts in aserbaidshianischer Mundart

(برا کلمان، تکملہ، ص ۱۷۹)۔

مآخذ: (۱) عبدالغنی النابلسی: تطہیر الانعام، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ۱: ۲۹۹؛ (۲) الدمیری، بذیل مادہ (مترجمہ Jayakar، ۱: ۸۱۶ بعد)؛ (۳) داؤد الانطاسی: تذکرۃ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۱: ۱۳۸؛ (۴) الجاحظ: حیوان، بار دوم، بمدد اشاریہ؛ (۵) Euting: Tagebuch، ج ۱، بذیل مادہ Fliegen؛ (۶) ابن البیطار: جامع، بولاق ۱۲۹۱ھ، ۲: ۱۲۳؛ (۷) ابن قتیبہ: عیون الاخبار، قاہرہ ۱۹۲۵-۱۹۳۰ء، ۴: ۲۲، ۲۵، ۹۸، ۱۰۴ (مترجمہ Kopf، ص ۴۶، ۵۰، ۷۳، ۸۹)؛ (۸) ابن سیدہ: المخصص، ۸: ۱۸۲ بعد؛ (۹) الابشہبی: المستطرف، باب ۶۲، بذیل مادہ؛ (۱۰) القزوینی: عجائب السخلونات (طبع Wustefeld، ۱: ۴۳۳ بعد) مترجمہ Wiedemann، Bieter. Z. Gesch. d. Naturw، ۵۳: ۲۵۷ بعد؛ (۱۱) المستوفی القزوینی (Stephenson)، ص ۷۲ بعد؛ (۱۲) النوری: نہایۃ الارب، ۱۰: ۲۹۸ بعد۔

(L. KOPT)

ذبیان: ركب به غطفان .

\*

ذبیحہ: (ع) ذب ح مادہ سے ذبح، یذبح، ذبحاً، ذبحاناً۔ اس سے اسم فاعل الذابح (ذبح کرنے والا)، اسم مفعول المذبوح اور الذیبح (جسے ذبح کیا گیا ہو) اس کا مونث الذبیحہ، اسی سے ذبح ہے۔ جس کے معنی ہیں وہ جاندار جسے ذبح کر دیا گیا ہو۔ اصطلاح میں کوئی جانور یا جاندار جسے اسلامی شریعت کے مطابق ذبح کرنے کے لیے مخصوص کر لیا گیا ہو۔

قرآن مجید میں اس مادے سے مشتق الفاظ آٹھ مرتبہ آئے ہیں، مگر ان کے مفہوم الگ الگ ہیں۔ سورۃ الانعام میں طعام کے سلسلے میں حلال و حرام "انعام" (= چوپایوں) کا ذکر قدرے تفصیل سے آیا ہے (آیت ۱۳۵ تا ۱۳۷) اور (سورۃ المائدہ) میں بھی اسی قسم کے احکام ہیں (آیت ۲ تا ۴) البتہ حدیث (دیکھیے ونسک: المعجم المفہرس لالفاظ

مقامات کا خاص طور پر نام لیا گیا ہے، جہاں مکھیاں بہت ہوتی ہیں، جیسے شہر واسط۔ کہا گیا ہے کہ بعض علاقوں میں آدمی مکھیوں کو کھاتے ہیں۔ مکھی چالیس دن سے زیادہ زندہ نہیں رہتی۔ یہ دھوپ والے موسم کے جانداروں میں داخل ہے، اس لیے گرمی میں نمودار ہوتی اور جاڑے میں غائب ہو جاتی ہے۔ سخت گرمی اور سخت سردی اسے مار ڈالتی ہے۔ یہ دن کو کام اور رات کو آرام کرتی ہے۔ مکھی مٹھاس کو پسند کرتی ہے اور بعض چیزوں، مثلاً تیل، کافور اور سنکھیا کو ناپسند کرتی ہے۔ یہ کھٹمل (بق) اور مچھر (بعوض) کا شکار کرتی ہے اور چمکادڑ، مکڑی، رینگنے والے (سانپ، چھپکلی) اور دیگر جانور اسے کھاتے ہیں۔ اگر مکھیاں کھٹملوں کا شکار نہ کرتی ہوتیں تو انسان کے لیے گھروں میں رہنا دشوار ہو جاتا۔ مکھی کی ٹانگوں کی نوکیں کھردری ہوتی ہیں تاکہ وہ صاف اور چکنی سطح پر سے پھسلے نہیں۔ آبادی سے مکھیوں کو دفع کرنے کی تدبیروں کا ذکر بعض مصادر میں ملتا ہے۔

دوا اور سنگھار کے لیے مکھیوں کا استعمال مختلف طریقوں سے کیا جاتا تھا: زنبور کے ڈنگ مارنے کی جگہ پر مکھی کے ملنے سے تکلیف میں تخفیف ہو جاتی ہے؛ اسے جلا کر سرمہ میں پیسنے سے عورتوں کی آنکھوں کی خوبصورتی میں اضافہ ہوتا ہے؛ خواب میں مکھیوں کے دیکھنے کی تعبیر اس فن کی کتابوں میں دی ہوئی ہے۔

ایک کتاب مسمیٰ بہ کتاب الذباب (طبع فلورنٹ، ص ۸۵، عدد ۱۰۱۲۰) حاجی خلیفہ نے ابو عبد اللہ محمد بن زیاد الاعرابی سے منسوب کی ہے۔ اگر حاجی خلیفہ نے اس مصنف کا سن وفات ۵۳۳ھ نہ دیا ہوتا تو اسے اور مشہور و معروف لغوی ابن الاعرابی کو ایک ہی مانا جا سکتا تھا

الحديث النبوی، بذیل مادۃ ذبح، أضحیہ، ذکاة، صید، حلال، طعام وغیرہ) اور فقہ [دیکھیے الجزیری: کتاب الفقہ، ۱: ۲۵] میں اس کے مفصل اور جزئیاتی احکام مذکور ہیں۔

ذبیحہ کے لیے کچھ اور اصطلاحات بھی ہیں، مثلاً کسی قول کے پورا کرنے کے لیے جو جانور مخصوص کیا جاتا ہے اسے "نذر" کہتے ہیں؛ تقریب عقیقہ یا عید قربان کے موقع کے لیے اسے اضحیۃ (جمع: اضاحی، ضحایا)، یا حج کے موقع پر کسی ممنوع امر کے ارتکاب کے کنارے یا صدقے کے لیے مخصوص جانور کو ہدیٰ - شریعت کے مقرر کردہ طریقے کے مطابق، ذبح کرنے کو تذکیہ (ذکاء، ذکاة) کہتے ہیں۔ ذکا (ذکی) کے لغوی معنی ہیں آگ بھڑکانا، یا بھڑکانا؛ ذبح کرنے کے اسلامی طریقے سے ذبیحہ کی طبعی آگ (یعنی حرارت) بیدار ہو کر باہر نکل جاتی ہے اور اندر کے زعفریے مادے خارج ہو جاتے ہیں۔

ذکاة کی متعدد صورتیں ہیں: (۱) ذبح؛ (۲)

نحر؛ (۳) عقر، جس کی آگے مختلف شرائط ہیں؛ (۴) کوئی اور جائز طریقہ مزیل الحیات (یعنی جان لینے والا)، جس کی کتب فقہ میں چند صورتیں درج ہیں۔ ان سب مسائل کے لیے دیکھیے الجزیری: کتاب الفقہ۔ احناف کے نزدیک "ذکاة شرعی" کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ذکاة الاختیار اور (۲) ذکاة الضرورة۔ قسم اول سے مراد ذبیحہ کو مبدیٰ حلق اور مبدیٰ صدر کے درمیان سے تیز آلی سے ذبح کرنا ہے۔ اس کی جزئیات مذاہب اربعہ کی کتب فقہ میں درج ہیں، جو یہ ظاہر کرتی ہیں کہ اس بارے میں پوری احتیاطیں بروے کار لائی جائیں: پہلی یہ کہ مذبح کو کم سے کم تکلیف ہو؛ دوسری یہ کہ خون کا بہاؤ پورا ہو، گلے کو بالکل کاٹ دینے کی بھی ممانعت اس لیے ہے کہ شریانوں سے خون کے آزادانہ بہاؤ کے راستے بند ہو کر خون چھوٹے چھوٹے اور راستوں

سے بہ سکتا ہے اور اس طرح پورے بہاؤ میں رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے؛ تیسری احتیاط یہ ہے کہ ذبح کرنے والے کے ارادے میں ظالمانہ رجحان پیدا نہ ہونے پائے، اس لیے اسے حکم دیا گیا ہے کہ وہ اس عمل کے دوران میں خدا کا نام لے اور اسے یاد کرے، مثلاً عمومی طور سے بسم اللہ، اللہ اکبر کہنا مستحب ہے۔ اللہ اکبر، اللہ اعظم جیسے کلمات بھی جائز ہیں۔ بہر حال کلمات تسبیح و تہلیل کے ہونے چاہئیں۔ ایک شرط یہ بھی ہے کہ ذبح کرنے والا مسلم یا اہل کتاب میں سے ہو۔ ان صورتوں میں بھی کچھ شرائط اور جزئیات ہیں، جو کتب فقہ میں مذکور ہیں۔ مذاہب اربعہ میں ان میں سے اکثر باتوں پر اتفاق ہے، البتہ بعض جزئیات میں اختلاف بھی ہے۔ بعض جاندار ذبح کیے بغیر کھانے کے کام آسکتے ہیں، مثلاً مچھلی (وہ بھی جو پانی کے باہر مری ہوئی ملے بشرطیکہ کھانے والے کو اس کے بارے میں کراہت نہ ہو) اور ٹڈی، جسے ذبح نہیں کیا جاتا۔ عقر کے معنی عین زخمی کرنا۔ اس کا تعلق شکار سے ہے اور اسے ذبیحہ نہیں کہتے [رکبہ شکار؛ صید]۔

نحر ققط اونٹ سے مخصوص ہے (بعض اس

صف میں کچھ اور جانوروں کو بھی شامل کرتے ہیں)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جانور کے گلے میں چھرا یا نیزہ گھولپ دیا جائے۔ اس میں ضروری نہیں کہ گلا اس طرح کٹے جیسا ذبح میں ضروری ہے۔ نحر کے وقت اونٹ کو سیدھا قبلہ رخ کھڑا کرنا چاہیے۔ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ذبح سے مراد گلا کاٹنا ہے اس طرح کہ ہوا کی نالی اور غذا کی نالی دونوں کٹ جائیں (گردن کی دونوں نالیاں کٹنے نہ کٹنے کے بارے میں فقہا کا اختلاف ہے)، کالنے میں سر کو دھڑ سے الگ نہیں کر دینا چاہیے۔ مرجع یہ ہے کہ جانور کو

۳۷۰ و بعد .

[ادارہ]

ذراع : در اصل بازو کا وہ حصہ جو کہنی \* سے شروع ہو کر درمیانی انگلی کے سرے پر ختم ہو جاتا ہے، مگر وہ ہاتھ کا ناپ بھی ہے اور ایک پیمانے کا نام بھی۔ قصبی لحاظ سے ذراع چار قبضات (واحد : قبضة) کے برابر ہے۔ قبضة اس پیمائش کو کہتے ہیں جو ہاتھ کی چاروں انگلیوں (سبابة، وسطی، بیضری اور خنصر) کو پہلو بہ پہلو ملا کر رکھنے سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ چھ اصبع کے برابر ہوتا ہے اور ہر ایک اصبع کی چوڑائی چھ جو (شعیرہ) کے مساوی ہے، جب انہیں ساتھ ساتھ رکھا جائے۔ اسلامی ممالک میں مختلف قسم کے ذراعوں کی ایک اچھی خاصی تعداد رائج تھی۔ سرسری طور پر ہم انہیں مندرجہ ذیل چار پیمانوں کے تحت رکھ سکتے ہیں : شرعی ذراع، سیاہ ذراع، شاہی ذراع، اور بزازی ذراع۔ ان سب کی پیمائش میں اختلاف کی بنا وہ نیل پیمانہ (Nilometer) ہے جو ۴۶۴۷/۸۶۱۱ء میں الروضة کے جزیرے میں رائج ہوا اور جس کی پیمائش اوسطاً ۴۴۰.۴ سینٹی میٹر ہے۔

(۱) شرعی ذراع (ذراع الشریعة)، مصر کے بالشتی ذراع (ذراع الید، جسے الذراع القائمة بھی کہتے ہیں)، یوسفی ذراع (الذراع الیوسفیة، موسوم بہ قاضی ابو یوسف، م ۱۸۲/۴۷۹۸ء)، ذراع البرید (ہرکاروں کا ذراع)، آزاد ذراع (الذراع المرسلۃ) اور سوتی ذراع (ذراع الغزل) تھے، جس کا ناپ ۴۹۴۸ سینٹی میٹر کے برابر ہے (عہد عباسی میں بغدادی ذراع ۴۸۴۵ سینٹی میٹر کے برابر ہوا کرتا تھا)۔ قیاس یہ ہے کہ اس کی ابتدا المأمون کے عہد (۱۷۰/۴۷۸۶ء تا ۲۱۸/۸۳۳ء) میں ہوئی، جس نے مساحت کو از سر نو منظم کیا۔

ہائیں پہلو پر اس طرح لٹایا جائے کہ جانور کا رخ قبلہ کی طرف ہو۔ سب مذاہب نے ضروری قرار دیا ہے کہ جانور کو ذبح کرنے کے لیے آلہ تیز ہونا چاہیے تاکہ وہ غیر ضروری اذیت سے محفوظ رہے۔ بہت سے جانوروں کو ایک ہی دفعہ اکھٹا ذبح کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح یہ بھی مکروہ ہے کہ ٹھنڈا ہونے سے پہلے جانور کے کسی عضو کو کاٹ کر اٹک کر دیا جائے یا اس کی کھال اتار دی جائے۔

ذبح کی ان سب احتیاطوں میں (شرعی اصطلاح میں) "حلال" طعام کا تصور مدنظر ہے، یعنی جانور، مجموعی طور سے زہروں سے پاک ہو اور ایسا ہو جس سے زندگی کی حالت میں کوئی کراہت یا نجاست یا کثافت خاص وابستہ نہ ہو۔ اگرچہ اس بارے میں مختلف ممالک کا ذوق مختلف ہے، اس لیے بعض بری، بحری اور ہوائی جانداروں کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے، مگر اسلام نے تیز پنچوں والے پرندوں اور دانتوں والے درندوں، خصوصاً خنزیر وغیرہ کو حرام قرار دیا ہے [رک بہ حلال]۔ ذبح کیا ہوا جانور ہر زہریلے مادے سے پاک ہونا چاہیے اور کوشش یہ ہو کہ جانور کو کم سے کم تکلیف ہو اور جتنی تکلیف دی جا رہی ہے اسے بشری ضرورتوں کے لیے اضطراری بات سمجھ کر، خدا کے پاک تصور سے وابستہ کر کے ایک تمدنی اجازت کے طور پر روا سمجھا گیا ہے اور ایذا رسانی کے ہر شائبے سے پاک ہے۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید؛ (۲) کتب حدیث بحدوث سنک :

المعجم المفہرس لانفاظ الحدیث النبوی، ۳، بذیل مادۃ ذبح؛

ذکاة، وغیرہ؛ (۳) کتب فقہ، مثلاً الجزیری :

کتاب الفقہ، الجزء الاول؛ (۴) ابن رشد :

بداية المجتہد؛ (۵) : محمد علی :

The Religion of Islam، لاہور، ۱۹۵۰ء، ص



ابی بردہ (م ۵۱۲۱/۴۲۹) کے نام پر الذراع البلالیة بھی کہتے ہیں۔ مصر کا الذراع البخاری، معاری ذراع (الذراع المعماریة) کے برابر تھا، اور اس کا ناپ تقریباً ۷۷.۴۵ سینٹی میٹر تھا (ایسویں صدی میں البتہ اس کا طول پچھتر سینٹی میٹر مقرر ہوا)۔ بنو عباس کا ذراع (ذراع الدور)، جسے قاضی ابن ابی لیلیٰ (م ۵۱۳۸/۴۶۵) نے رواج دیا تھا، صرف ۵۰.۴۳ سینٹی میٹر لمبا تھا۔ الذراع المیزانیة، جس کی ابتدا المأمون نے کی، زیادہ تر نہروں کی پیمائش کے کام آتا تھا اور اس کا ناپ ۱۳۵۶۶ سینٹی میٹر تھا۔ اس کا طول حضرت عمرؓ کے ذراع (الذراع العمریة = ۷۲۴۸ سینٹی میٹر) سے دوگنا تھا۔ ایرانی ذراع (جسے بالعموم گز کہا جاتا تھا) قرون وسطیٰ میں یا تو ۴۹۶۸ سینٹی میٹر لمبا ذراع ہوا کرتا تھا، یا ۴۹۶۸ سینٹی میٹر لمبا اصفہانی ذراع۔ سترھویں صدی میں ایران میں پچانوے سینٹی میٹر لمبا شاہی گز رائج تھا؛ اڑسٹھ سینٹی میٹر کا ایک چھوٹا گز (مکسر) کپڑا ناپنے کے کام آتا تھا، جو غالباً حلب کا بزازی ذراع تھا۔ آج کل ایران میں ایک گز ایک سو چار سینٹی میٹر کا ہے۔ مغلیہ ہندوستان میں بھی ذراع پادشاہی کا رواج تھا، جو چالیس الکشت = ۸۱۴۳ سینٹی میٹر لمبا تھا۔

ذراع کی تقسیمات : اصل میں ایک ذراع چھ قبضات کے برابر ہوتا تھا؛ شرعی ذراع کا "قبضہ" ۸۶۳۱ سینٹی میٹر اور عام یا سیاہ ذراع کا ۸۶۳۱ سینٹی میٹر کا تھا۔ ایسویں صدی میں مصر میں "قبضہ" کا طول ۱۶۴۱ سینٹی میٹر تک پہنچ گیا۔ خود "قبضہ" فی الاصل چار اصبع پر مشتمل تھا۔ یوں شرعی ذراع کا اصبع ۲۶۷۸ سینٹی میٹر اور سیاہ ذراع کا ۲۶۲۵ سینٹی میٹر ہو جاتا ہے۔ مصر میں اصبع کا ناپ سرکاری طور پر ۳۶۱۲۵ سینٹی میٹر مقرر کیا گیا ہے۔ شہنشاہ اکبر نے دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی کے اختتام پر مغلوں کی

(۲) سیاہ ذراع (الذراع السوداء)، جس کا طول مذکورہ بالا ذراع کی طرح ۵۴۰.۴ مقرر تھا، الذراع العامة، ذراع الکرباس اور الذراع الرشاشیة کے برابر ہی تھا، جو عام طور پر "المغرب" اور اندلس میں مستعمل تھا۔ سیاہ ذراع کا استعمال عہدعباسی میں شروع ہوا، لیکن جیسا کہ اکثر کا خیال ہے اسے المأمون نے رواج نہیں دیا، جس کے حکم سے قانونی ذراع کی پیمائش کی گئی تھی۔

(۳) ایران کا اصل "شاہی" ذراع (ذراع الملک) بھی خلیفہ منصور کے عہد (۵۱۳۶/۴۵۴ تا ۵۱۵۸/۴۷۵) میں الذراع الهاشمیة کے نام سے موسوم ہوا۔ اس کا ناپ چھ کے بجائے آٹھ مٹھیاں تھیں، لہذا اوسط طول ۶۶۴۵ سینٹی میٹر تھا۔ یہ الذراع الزیادیة کے مماثل تھا، جسے زیادہ تر ایہ (م ۵۵۳/۴۶۲) نے عراق کی مساحت کے لیے استعمال کیا تھا، لہذا اسے ذراع المساحت بھی کہتے ہیں۔ یہ ذراع العمل اور شاید ذراع الہندسہ کے بھی مماثل ہے اور اس کا طول ۶۵۴۶ سینٹی میٹر ہے۔

(۴) بزازی ذراع، جسے لیوانٹ Levant [بحیرہ روم کے مشرقی حصے] کی تجارت میں بھی کہا جاتا تھا، ہر شہر میں مختلف تھا۔ مصری بزازی ذراع (ذراع البز، نیز الذراع البلدیة) زمانہ وسطیٰ کے اواخر کے ذراع الحدید یا آہنی ذراع کے مماثل تھا، جو اصلاً اتنا ہی بڑا تھا جتنا الذراع السوداء اور پیمائش میں ۵۸۶۱۵ سینٹی میٹر تھا۔ دمشق کا بزازی ذراع تریسٹھ سینٹی میٹر، حلب کا ذراع، جو دور دراز تک رائج تھا، ۶۷۰۷ سینٹی میٹر، بغداد کا ۸۲۶۹ سینٹی میٹر اور استانبول کا ۶۸۶۶ سینٹی میٹر تھا۔

دوسرے ذراعی پیمانے : بڑے ہاشمی ذراع کے علاوہ ۶۰۶۰۵ سینٹی میٹر کا ایک چھوٹا ہاشمی ذراع بھی تھا، جسے بصرے کے ایک قاضی بلال بن

نتیجے میں اجر عظیم کی عطا کے لیے م [النساء]:  
 (م) اور سورۃ الزلزال کی مشہور آیات (۸، ۷) میں:  
 ”سو جو شخص ذرہ برابر نیکی کرے گا وہ اسے دیکھ  
 لے گا اور جو شخص ذرہ برابر بدی کرے گا وہ  
 اسے دیکھ لے گا۔“

مفسرین قرآن اور شارحین حدیث ذرہ کی تشریح  
 دو اقوال سے کرتے ہیں، جن کا سلسلہ اسناد حضرت  
 ابن عباسؓ تک منتہی ہوتا ہے۔ وہ اس کے مادے  
 سے سفوف اور غبار کے عام فہم معانی مراد لیتے ہیں۔  
 ذرہ وہ غبار ہے جس کا بیشتر حصہ اڑنے کے بعد  
 ہاتھوں سے چمٹا رہ جاتا ہے (یہ مفہوم تفسیر میں  
 بھی ملتا ہے، مثال کے لیے دیکھیے تفسیر الخازن،  
 ۳۹ [الزمر]: ۳)؛ غبار بے مقدار جو اس وقت  
 دکھائی دیتا ہے جبکہ سورج کی روشنی کھڑکی سے  
 چمکتی ہوئی نظر آتی ہے (تفسیر الخازن، م [النساء]:  
 (م)۔ ”سرخ چیونٹی“ کا تصور ایک قسم کے  
 مترادف ذرہ نملہ سے قائم کیا گیا ہے (الزمخشری)،  
 یعنی ”سرخ چیونٹی کے سر کا وزن“ (تفسیر الخازن،  
 م [النساء]: ۶۰)؛ ”چھوٹی چیونٹی“ (۹۹ [الطلاق]:  
 (۸، ۷)؛ ”چھوٹی سرخ چیونٹی“ (۱۰ [یونس]: ۶۱)  
 وغیرہ۔ کہا جاتا ہے کہ ذرہ جو کے ایک دانے کا  
 سواں حصہ ہوتا ہے۔

ذرہ کا ترجمہ ”جوہر“ کیا جاتا ہے (قب  
 R. Blachere: ”ایک جوہر کا وزن“، باستثنائے  
 م [النساء]: م: ”چیونٹی کا وزن“)۔ ماسینوں L.  
 Massignon: Passion, d'al-Hallaj میں ذرے کے  
 لیے جوہر کے مفہوم میں نقطہ کا لفظ استعمال کیا  
 ہے تاکہ علم کلام اور علم فلسفہ کی اصطلاح  
 جوہر فرد کی وضاحت ہو سکے۔ یہ دیکھنے میں  
 آیا ہے کہ دیموقریطس Democritus، ابی قورس  
 Epicurus اور نظریہ جوہریت کے معتقد مسلمان  
 علما کے ہاں فلسفے کی اصطلاح کے طور پر ذرہ کا

سرکاری انگشت ۲۵۳۲ سینٹی میٹر کے برابر مقرر کی۔  
 ذراع کے انواع و اقسام: ”باع“ یا پانی کی  
 گہرائی کا ناپ، جسے قامہ بھی کہتے ہیں، دراصل  
 چار شرعی ذراع، یعنی ۱۹۹۵ سینٹی میٹر یا اندازاً  
 دو میٹر (ایک میل کے ہزارویں حصے کے برابر) تھا۔  
 آج کل مصر میں ”باع“ چار الذراع النجاریہ یا تین میٹر  
 کے برابر ہے۔ قصبہ یا ناپنے کی لکڑی (فارسی: ناب؛  
 باب املا کی غلطی ہے) زیادہ تر مساحت میں  
 استعمال کی جاتی ہے۔ قصبہ حاکمیہ کا ناپ، جسے  
 فاطمی خلیفہ الحاکم بامر اللہ (۵۳۷۵/۵۹۸۵ء تا ۵۴۱۱/۵۹۸۵ء)  
 نے رواج دیا تھا، ۷/۷۰ ”سیاہ“ ذراع کے  
 برابر تھا اور جسے مصر میں ایک فرانسیسی مہم  
 نے ۳۶۸۵ میٹر کے برابر متعین کیا تھا۔ ۱۸۳۰ء  
 میں قصبہ کا طول ۳۶۵۵ میٹر مقرر ہوا۔ اشل یا  
 رسی (فارسی: طناب) مساوی ہے ۲۰ باع = ۶۰  
 الذراع الهاشمیہ = ۸۰ شرعی ذراع = ۳۹۶۹ میٹر؛  
 ۱۵۰ طناب یا تین میل = ایک فرسنگ (فرسخ)  
 = ۵۶۹۸۵ میٹر = تخمیناً چھے کیلو میٹر۔

مآخذ: (۱) Islamische Masse: W. Hinz

und Gewichte، لائنن ۱۹۵۵ء، ص ۵۳ تا ۶۳؛

Einführung und Chresto-mathie: A. Grohmann (۲)

zur arabischen Papyruskunde، ۱۹۵۳ء،

ص ۱۷۱ تا ۱۷۸؛ (۳) The Cairo: W. Popper

Nllometer برکے ۱۹۵۱ء، ص ۱۰۲ تا ۱۰۵۔

(W. HINZ)

\* ذرہ: ایک اصطلاح، جو قرآن مجید اور احادیث  
 میں چھوٹی سے چھوٹی نمایاں مقدار کے اظہار کے لیے  
 آتی ہے۔ مقال ذرہ ”ذرہ کے وزن“ کے بیان کے ضمن  
 میں لفظ ذرہ قرآن مجید میں پانچ بار آیا ہے:  
 اللہ تعالیٰ کے علم کلی کی مدح کے لیے ۱۰ [یونس]:  
 ۶۱، ۳۴ [سبا]: ۳)؛ اس کی قدرت کاملہ کی ستائش  
 کے لیے (۳۴ [سبا]: ۲۰)؛ عدل گستری کے

سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث بھی اکثر بیان کی جاتی ہے [رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے پاس فرشتوں کی ایک ایسی جماعت ہے جو مجالس ذکر کی تلاش میں گھومتی پھرتی رہتی ہے اور جب کبھی وہ فرشتے مجلس ذکر کو پاتے ہیں تو اصحاب مجلس کے ساتھ بیٹھ جاتے ہیں اور ایک دوسرے کو اپنے پروں سے ڈھانپ لیتے ہیں حتیٰ کہ زمین اور پہلے آسمان کے درمیان کی تمام کائنات ان سے بھر جاتی ہے اور جب وہ منتشر ہوتے ہیں تو فرشتے آسمان کی طرف چلے جاتے ہیں۔ فرمایا: اللہ عزوجل اپنے علم کے باوجود ان سے پوچھتا ہے تم کہاں سے آئے ہو؟ تو وہ کہتے ہیں: ہم روئے زمین میں تیرے ایسے بندوں کے پاس سے آئے ہیں جو تیری تسبیح، تکبیر، تہلیل اور حمد بیان کر رہے تھے (مسلم، کتاب الذکر والدعاء والتوبة والا ستغفار، باب مجالس الذکر)۔ اس حدیث میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس مجلس میں ذکر کرنے والوں کو ذکر کی جزا کے طور پر جنت عطا کر دیتا ہے، دوزخ سے پناہ دے دیتا ہے اور ان کے گناہ بخش دیتا ہے، حتیٰ کہ کوئی بڑا گنہگار بھی اس مجلس میں شریک ہو تو اس مجلس کی برکت سے اس کے گناہ بھی اللہ تعالیٰ بخش دیتا ہے۔

ایسے اذکار کے معمول کی خواہ وہ فرداً فرداً کیے جاتے ہوں یا حلقہ بنا کر، ابتدا اور ارتقا کا حال جاننے کے لیے دیکھیے *Wiener Zeitscher : Goldziher* ۱۳ : ۲۵ بعد۔ جب دور ما بعد کے عروسی سلسلہ ہمارے طریقت پیدا ہوئے اور ان کے آداب و مشاغل معین ہو گئے تو ذکر ہر طریقے (سلسلے) کے اہم ارکان میں سے ایک رکن قرار پایا۔ یہ اذکار لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، سُبْحَانَ اللَّهِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ، اللَّهُ أَكْبَرُ، اسْتَغْفِرُ اللَّهُ ایسے کلمات اور اللہ تعالیٰ کے متعدد اسمائے حسنی بکثرت دہرانے پر مشتمل ہیں۔

استعمال عام طور پر نہیں ہوا۔ اس کے بجائے دو فنی اصطلاحیں مستعمل تھیں: جزء لا یتجزی اور جوہر فرد۔ اس کے برعکس جدید عربی زبان میں عصر حاضر کی طبیعیات کے ایٹم کا ترجمہ ذرہ کیا جاتا ہے (جزء کی اصطلاح سالمہ، یعنی molecule کے لیے آتی ہے)۔

عربی زبان کے ذخیرۃ الفاظ میں تینوں مصطلحات کے امتیاز میں بڑی احتیاط کی جاتی ہے: (۱) طبیعیات میں ذرہ (ایٹم atom) کے لیے استعمال ہوتا ہے؛ (۲) علوم ریاضی میں اس کے لیے نقطہ مستعمل ہے (ابن سینا: رسالۃ فی الحدود) اور (۳) فلسفہ میں جزء و جوہر فرد کے لیے۔ اس طرح یہ امر قابل لحاظ ہے کہ اصطلاح فلسفہ میں جدید طبیعیات کا ایٹم شامل نہیں ہے۔

(L. Gardet)

\*) ذکاہ : رگ بہ ذبیحہ۔

\*) ذکر : ذکر بالقلب کے معنی ہیں "یاد کرنا اور یاد رکھنا" اور ذکر باللسان کے معنی ہیں "نام لینا یا بیان کرنا" اور صوفیہ کی اصطلاح میں ذکر اللہ کی حمد و ثنا خاص طور پر مائس لیتے ہوئے اور جسم کو ایک انداز سے حرکت دیتے ہوئے معینہ کلمات کو معینہ طریقے کے ساتھ بار بار باواز بلند یا دل میں دہرانے کا نام ہے۔ کلمات کو باواز دھرایا جائے تو اسے ذکر جلی اور دل میں دھرایا جائے تو اسے ذکر خفی کہتے ہیں۔ اس میں بڑا اختلاف ہے کہ دونوں میں کون سا ذکر افضل و اکرم ہے۔ ذکر کا حکم قرآن پاک کی اس آیت پر مبنی ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (۳۳ [الاحزاب]: ۴۱، ۴۲) = اے ایمان والو! اللہ کا ذکر بہت زیادہ کیا کرو اور صبح و شام اس کی تسبیح کرو۔

اس سلسلے میں [حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت

بار دہرائے جاتے ہیں۔ اس سے متعلق ایک اور اصطلاح ”ورد“ بھی ہے، جس کی تشریح صوفیہ نے وسیلۂ قرب الہی یا ذریعۂ وصول الی اللہ کی ہے۔ ورد ایک مختصر سی دعا کا نام ہے جو کسی سلسلۂ طریقت کے بانی نے ترتیب دی ہو اور جس کا پڑھنا آگے جا کر موجب برکات سمجھا گیا ہو۔ اس کے علاوہ حزب اور ورد قرآن مجید کی ایک آیت یا ایک ایسی دعا کو کہتے ہیں جو مخصوص اوقات میں پڑھی جائے (Lane : Lexicon، بذیل مادۂ حزب؛ ورد)۔ اہل طریقت کی ہر جماعت اپنا مخصوص ذکر یا طریقہ رکھتی ہے، جو اس کے بانی کا وضع کردہ ہوتا ہے، لیکن شیخ یا مقدم کو اس کے بڑھانے یا گھٹانے اور ترمیم کا وسیع اختیار ہے۔ لفظ ذکر جن اٹھارہ معنوں میں قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے ان کے لیے، نیز اس کے معانی کی مزید توضیح اور اس قدر و منزلت کے اندازے کے لیے جس سے کہ سالکان راہ طریقت اسے دیکھتے ہیں، دیکھیے : تھانوی : کشف اصطلاحات الفنون، ۲: ۵۱۲ بعد۔ خود اذکار کی عملی شکل کے بیان و تشریح کے لیے دیکھیے Lane : Modern Egyptians، بحد اشاریہ اور میکڈانلڈ : Aspects of Islam، ص ۱۵۹ بعد؛ نیز ایک رسالہ کتاب التعلیم و الارشاد، ص ۶۴ بعد، بھی قابل مطالعہ ہے، جو شیخ البکری کے زیر ہدایت درویش شیوخ اور ان کے مریدوں کے لیے لکھا گیا تھا۔ اس رسالے میں ”ذکر“ کو وہمیات کے عنصر سے پاک کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ الکلاباذی نے التعرف میں ذکر کی تین اصناف بتائی ہیں : اول ذکر القلب، دوم ذکر اوصاف المذکور اور سوم شہود المذکور، یعنی مذکور کا آئینہ قلب میں مشاہدہ]۔

مآخذ : [(۱) جلال الدین السيوطی : اعمال النکر

فی تفضیل الذکر؛ (۲) وہی مصنف : تنہہ الفکر فی

[صوفی لوگ ذکر کی اصطلاح کو وسعت دے کر اس کا اطلاق اپنے ان مشاغل پر بھی کر لیتے ہیں جو وہ توجہ میں یکسوئی پیدا کرنے کے لیے کرتے ہیں، بالخصوص وہ اپنے سلسلے کے ذکر الصدر کے شغل کو بھی ذکر ہی سمجھتے ہیں۔ شغل یہ ہے کہ صوفی لوگ اکھٹے ہو کر موزوں وقفوں سے گہرا سانس لینے کی مشق کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ اپنے جسم کو بھی موزوں طور سے حرکت دیتے ہیں۔ عام طور پر یہ موزوں تنفس اور موزوں حرکت حمد باری تعالیٰ اور نعت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتی ہے]۔ ان اذکار میں بسا اوقات روحانی بول، جنہیں عام طور پر عشقیہ الحان سے ممیز کرنا مشکل ہے، شامل کر لیے جاتے ہیں، اور بعض صوفیہ ذکر کے ساتھ رقص بھی کرتے ہیں اور مختلف قسم کے ڈھول وغیرہ بھی استعمال کرتے ہیں۔ تکیے یا زاویے میں ہر جمعہ کو ذکر کی باقاعدہ محفل (حضرة) منعقد ہوتی ہے، جس میں جملہ درویشوں کی شمولیت متوقع ہوتی ہے۔

[صوفی سلسلوں کے باقاعدہ اجتماعات کو اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجالس کے تتبع میں مجالس الذکر کا نام دیا جاتا ہے۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کی ایسی مجالس کا ذکر احادیث میں ملتا ہے]۔

اس موقع پر لا إله إلا الله، کا ذکر کیا جاتا ہے، جسے ”ذکر الجلالۃ“ کہتے ہیں اور ہر سلسلے میں اس کا خاص ”حزب“ [رک بان]، یعنی وظیفہ پڑھا جاتا ہے۔ یہ ”حزب“ بہت سی ادعیہ ماثورہ پر مشتمل ہوتا ہے، جو عموماً قرآن مجید سے لی گئی ہوتی ہیں اور ان میں بعض دوسری دعائیں بھی شامل کر لی جاتی ہیں۔ اس سے سادہ تر ذکر ”اوقات“ یا ”ساعات“ کہلاتا ہے۔ یہ معین کلمات ہوتے ہیں، جو ہر نماز کے بعد یا کم از کم دن میں دو مرتبہ متعدد

میں: بنا، خبان، سربۃ یا سربۃ (ایک وسیع وادی، جس میں بکثرت پن چکیاں موجود ہیں)، شراد اور ماوی؛ پہاڑوں میں: اسپیل (جس کے نزدیک ہی عوسی کی سیاہ پہاڑی پر گرم پانی کا ایک چشمہ تھا، جسے ”حمام سلیمن“ کہتے تھے اور جہاں لوگ کوڑھ کے علاج کے لیے آتے تھے) اور صید (ایک بہت بلند پہاڑ، جس میں سمارة کی گڑھی ہے)؛ قلعوں میں: برع، حیاوة، دثر، الربعة، عودان، عیانة، الكونة، ہران، بینون [رک باں] اور ہکر۔

عوام کا خیال تھا کہ ذمار کے قریب تخت بلقیس (عرش بلقیس) کے آثار موجود تھے۔ یہ چند ستونوں پر مشتمل اور ایک بڑی ندی کے پاس تھے، جسے عبور کرنا جان جوکھوں کا کام تھا، لیکن Neibuhr کو، جس نے ذمار کی سیاحت کی ہے، اس کا کوئی نشان نہیں ملا۔

ذمار کا شہر کبھی زیدہ فرقے کا مرکز تھا۔ یہاں ایک مشہور مدرسہ بھی تھا، جس میں پانچ سو طلبہ تعلیم حاصل کرتے تھے، ان میں سے بہت سے علما مشہور ہوئے۔ اس کے باشندوں میں بہت سے یہودی بھی شامل تھے، لیکن صنعاء کے زیدی اماموں کے زوال کے بعد ذمار کی اہمیت جاتی رہی، چنانچہ اب اس کی حالت بڑی اتر ہے۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: صفة جزيرة العرب، طبع

D. H. Müller، ص ۶۵، ۸۰، ۸۱، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۵،

۱۸۹ و مترجمہ Forrer، ص ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶،

۱۲۲، ۱۴۹، ۲۵۸؛ (۲) یاقوت: معجم، ص ۱۰۱،

بعد و بمواقع کثیرہ: (۳) Niebuhr: Beschreibung von

Arabien کون-ہکن، ۱۷۷۲ء، ص ۷۲۵؛ (۵)

Die alte Geographie Arabiens: Sprenger، ۱۸۷۵ء،

ص ۷۳؛ (۶) H. v. Maltzan: Reise nach

Südarabien، Brunswick، ۱۸۷۳ء، ص ۳۹۹؛ (۷)

ابن الجاور، طبع Löfgren، ص ۱۹۰؛ (۸) نشوان، طبع

الجهر فی الذکر؛ (۳) الدرر المنتظم فی الاسم الاعظم؛

(۴) کتاب التعمیم و الارشاد، مطبوعہ قاہرہ، ص ۶۳

تا ۶۷؛ (۵) تھانوی: کتاب اصطلاحات الفنون، ص ۲؛

۵۱۲ بعد؛ (۶) A. le Chatelier: Les confreries

musulmanes du Hedjaz پیرس ۱۸۸۷ء (۷) Depont

Les confreries religieuses musulmanes: Coppolani

الجزائر ۱۸۹۷ء؛ (۸) Goldziher: Vorlesungen،

بمدد اشاریہ، بذیل مادہ ”ذکر“؛ (۹) J. P. Browne:

The Derwishes or oriental spiritualism

لندن ۱۸۶۸ء؛ (۱۰) Hughes: Dictionary of

Islam، بذیل مادہ ”ذکر“؛ (۱۱) D. B. Macdonald:

Religious attitude and life in Islam؛

تساکو ۱۹۰۹ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ ”درویش“

و ”ذکر“۔

(Martin Lings D. B. Macdonald. [و ادارہ])

\* ذمار: (یا ذمار)، دیکھیے یاقوت، بذیل مادہ، جنوبی عرب میں ایک شہر اور ضلع (مخلاف)، جو صنعاء سے عدن جانے والی شاہراہ پر صنعاء کے جنوب میں اور قلعہ تہران کے نزدیک واقع ہے۔ ذمار کا ضلع بڑا زرخیز تھا اور یہاں کبھی اناج سے لدے ہوئے کھیت، شاندار باغ، زمانہ قدیم کی متعدد گڑھیاں اور محل موجود تھے۔ اس کی یہی زرخیزی تھی جس کی بنا پر اسے یمن کا مصر کہا جاتا تھا۔ ذمار کے گھوڑے اپنی اعلیٰ نسل کی وجہ سے یمن بھر میں مشہور تھے۔ ضلع ذمار میں مندرجہ ذیل مقامات کا ذکر بھی آیا ہے: اضرعة، بلدعنس، بردون، الدرب، دلان اور ذموران (مشہور تھا کہ ان دو شہروں کی عورتیں جنوبی عرب میں سب سے زیادہ خوبصورت ہیں)، ذوجزب، التلبوع، التثن، ثمر، رخمۃ (الہمدانی: رخمۃ)، السمعانیۃ، سنان، شوکان، العجۃ، العشۃ، القطاط، قعرۃ، قنبۃ، مخدرۃ، الملة العلیا اور الملة السفلی، تہران اور الیفاع؛ وادیوں

لوگ ہیں جن کے جان و مال اور عزت و آبرو اور شہری حقوق کی حفاظت کا اسلامی حکومت نے ذمہ لیا ہے۔ یہ ذمے داری بڑی ہی مقدس ہے۔ امام ابو زید نے لکھا ہے **إِنَّ الدِّمَةَ شَرَعًا وَصَفٌ بِصِيْرِهِ الْإِنْسَانُ أَهْلًا لِمَا لَهُ وَإِمَا عَلَيْهِ** (کشاف اصطلاحات الفنون، ۲ : ۵۱۶) یعنی اصطلاح شریعت میں ذمہ سے مراد وہ وصف ہے جس کے ذریعے کوئی شخص اپنے حقوق اور ذمے داریوں کا اہل گردانا جاتا ہے۔ اسلامی اصطلاح میں ذمی کے لفظ میں ذم یا تحقیر کا پہلو نہیں، بلکہ لفظ ذمی میں اس کی حفاظت کی نکالت اور اس کی شہریت کی حفاظت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ یہ اسلامی حکومت میں رہنے والا وہ غیر مسلم ہے جس کی حفاظت کرنے اور جس کے حقوق ادا کرنے کا اسلامی حکومت نے ذمہ لیا ہے۔

اسلامی قانون میں غیر مسلم رعایا کی دو اقسام تجویز ہوئی ہیں : اول وہ لوگ جو کسی صلح نامے یا معاہدے کے ذریعے اسلامی حکومت کے تحت آئے ہوں۔ ایسے ذمیوں کے متعلق اسلامی قانون یہ ہے کہ انہیں وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جن کے مطابق ان سے صلح ہوئی ہوگی اور ان کے ساتھ تمام معاملات ان شرائط کے تابع ہوں گے جو ان سے طے ہوئی ہوں اور ان شرائط سے سرمو بجا رہیں کیا جائے گا۔ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : **لَعَنَ اللَّهُ قَاتِلِي قَوْمٍ تَطْلُغُونَ عَلَيْهِمْ فَيُصَالِحُونَكُمْ عَلَى مَسِيحٍ فَلَا تُصَلِّوْا بِهِمْ فَوْقَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَا يُصَلِّحُ لَكُمْ** (ابو داؤد، کتاب الجہاد) اگر تمہیں کسی قوم سے جنگ پھیل آجائے اور تم ان پر غالب آ جاؤ اور وہ تم سے صلح نامے طے کرے تو تم پر ان شرائط کا بجا لانا فرض ہے اور اس سے بڑھ کر تم ان پر کوئی حق نہیں رکھتے۔ ابو داؤد ہی کی حدیث ہے : **أَلَا مَنْ ظَلَمَ مَسْجِدًا أَوْ مَسْجِدًا أَوْ كَلْبَةً فَوْقَ طَائِفِهِ وَأَخَذَ شَيْئًا بِغَيْرِ حَقِّ**

عظیم الدین احمد، ص ۳۹؛ (۹) von Wissmann *Beiträge zur hist. Geogr. des vortalam.* : Höfner - ۶۱، ۲۱، ۱۹۵۳ Wiesbaden، Südarabien (۱۰) ابن خردادبہ : المسالك و الممالك، ص ۱۳۸ تا ۱۴۰، ۱۳۳، لاڈن ۱۳۰۶/۱۸۸۹ء۔

([O. Lofgren] J. Schleifer)

\* ذمہ : (ع)، اس کے معنی ہیں عہد، کفالت، حرمت، ذمے داری، حق۔ **رَجُلٌ ذِمِّيٌّ** کے معنی ہیں **رَجُلٌ لَهُ عَهْدٌ**، یعنی وہ شخص جس سے کوئی عہد و پیمانہ کیا گیا ہو۔ اس لیے **أَهْلُ الْعَهْدِ** اور **أَهْلُ الدِّمَةِ** مترادف الفاظ ہیں۔ جوہری نے لکھا ہے کہ **أَهْلُ الْعَهْدِ** کو **أَهْلُ الدِّمَةِ** کہا جاتا ہے۔ ابو عبیدہ نے ذمہ کے معنی امان کیے ہیں؛ چنانچہ حدیث نبویؐ و **يَسْعَى بِدِيْمَتِهِمْ أَدْنَاهُمْ** میں ذمہ کے معنی 'امان' ہی لیے گئے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ قوم میں سے کوئی ایک شخص بھی کسی کو امان دے دے تو پوری قوم کا فرض ہے کہ جسے امان دی گئی ہے اس کی حفاظت کرے اور اسے گزند نہ پہنچائے۔ چنانچہ ایک غلام نے دشمن کے ایک لشکر کو امان دے دی تھی تو حضرت عمرؓ نے اس کے وعدے کو قائم رکھا تھا۔ معاہدہ کو ذمی اسی لیے کہا جاتا ہے کہ وہ مسلمانوں کی حفاظت، امان، ذمے داری اور معاہدے میں ہوتے ہیں **(لِيُخَوِّلَهُمْ فِي عَهْدِ الْمُسْلِمِينَ وَ أَمَانِهِمْ)**۔ قرآن مجید میں ہے : **لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنِينَ إِلَّا وِلَا ذِمَّةً** (۱۰) [التوبة] یعنی کسی مسلمان کے حق میں قربت اور عہد کا کوئی لحاظ نہیں کرتے۔ یہاں ذمہ سے عہد مراد ہے **(لِلنَّاسِ الْعَرَبِ)**۔ اصطلاح میں یہ وہ ذمے داری ہے جو اسلامی حکومت اپنی غیر مسلم رعایا کی جان، مال، عزت و حرمت کے تحفظ کے سلسلے میں اپنے اوپر لیتی ہے۔ اسلامی ریاست کی غیر مسلم رعایا کو ذمی یا اهل الذمہ کہا جاتا ہے۔ گویا یہ وہ

کے جو روزینے پہلے سے مقرر تھے انہیں بھی برقرار رکھا۔ یہ صحیح ہے کہ جب پرانی یا نئی عبادت گاہیں شورش یا سازش کا مرکز بن جائیں اور اس کے لیے حکومت کو امتناعی تدابیر اختیار کرنی پڑ جائیں تو مسئلے کی صورت اور ہو جاتی ہے۔

ذمیوں کے ساتھ مذہبی رواداری کے اس برتاؤ کی بنیاد قرآن مجید کی وہ آیت ہے جس میں فرمایا ہے: لَا إِكْرَهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (۲ [البقرة] ۲۵۶)۔ دین کے معاملے میں کسی بھی شخص کے ساتھ جبر و اکراہ کا معاملہ نہیں کیا جا سکتا اور اس کی ضرورت بھی نہیں، کیونکہ ہدایت کی راہیں گمراہی کے مقابلے میں بالکل واضح اور عیاں ہیں۔ اسی طرح سورۃ الحج میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: وَلَا تَدْفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَعْضَمِهِمْ بِمَعْضَمٍ لَهْدَيْتُمْ صَوَابِعَ وَيَعَّ وَصَلَوْتُ وَ مَسْجِدٌ يُذَكِّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا (۲۲ [الحج] : ۴۰) اگر اللہ تعالیٰ ایک دوسرے کے ذریعے دفاع کا بندوبست نہ کرتا رہتا تو یقیناً نصاریٰ کے صومعے اور گرجے اور یہودیوں کے عبادت خانے اور مسجدیں جن میں اللہ تعالیٰ کا بکثرت ذکر کیا جاتا ہے، منہدم کر دی جاتیں۔ یہاں بڑی وضاحت سے اسلامی فرض صرف مساجد کو بچانا ہی نہیں قرار دیا بلکہ ہر قوم کی عبادت گاہوں کی حفاظت بتائی ہے۔ یہاں تک کہ عبادت گاہوں کو چھوڑ کر عبادت کرنے والوں کے مکانات کو بھی حفاظت میں شامل کیا ہے۔ چنانچہ صحابہ کرام رض کو جو جنگیں بھی آئیں ان میں عملاً یہ بات مدنظر رکھی جاتی تھی کہ کسی راہب کے معبد اور کسی مذہب کی عبادت گاہ کو نقصان نہ پہنچے، بلکہ بعض معاہدات کے رو سے گرجا گھروں کی حفاظت اور مرمت کا انتظام بھی اسلامی بیت المال کے ذمے تھا۔

نَفْسِهِ فَإِنَّا حَجَّجَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (کتاب الجہاد)، (= دیکھو!) جو شخص کسی معاہد پر ظلم کرے گا یا اس کے پورے حقوق نہیں دے گا یا اس کی استطاعت سے بڑھ کر اس پر بار ڈالے گا یا اس کی مرضی کے خلاف کوئی چیز وصول کرے گا تو میں اس کے خلاف آخرت میں خود مستغیث بنوں گا)۔ اسی وجہ سے فقہائے اسلام نے صلحاً فتح ہونے والی قوموں کے متعلق کسی قسم کے قوانین مدون نہیں کیے اور صرف یہ عام قاعدہ وضع کیا ہے کہ ان کے ساتھ اسلامی حکومت کا معاملہ شرائط صلح کے مطابق ہوتا ہے۔ دوسرے وہ لوگ جنہیں بزور شمشیر فتح کیا گیا ہو۔ ان لوگوں کی طرف سے بیگانگی، شورش اور بغاوت کے امکانات کو ختم کرنے کے لیے قوانین بنائے جا سکتے ہیں اور یہ ہر حکومت کا فرض ہے کہ اپنی مملکت میں امن و سلاحت کی فضا قائم رکھنے کے لیے حسب ضرورت قوانین بنائے، لیکن عمومی رنگ میں کم سے کم جو حقوق اسلام نے انہیں دیے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں :

۱۔ مذہبی آزادی : اہل ذمہ کو اجازت دی گئی ہے کہ وہ جو مذہب بھی چاہیں اختیار کر لیں، ان کے مذہب سے کچھ تعرض نہیں کیا جائے گا۔ وہ اپنی مذہبی رسوم ادا کرنے میں آزاد ہوں گے۔ ان کے عبادت خانے منہدم نہیں کیے جائیں گے اور اپنی مذہبی ضروریات کے لیے وہ نئی عبادت گاہیں بھی بنا سکیں گے۔ یہ حتماً غلط بات ہے کہ مسلمانوں کے عہد حکومت میں نئے گرجاؤں اور غیر مسلموں کو عبادت گاہوں کے بنانے کی اجازت نہ تھی۔ مسلمانوں نے صرف یہی نہیں کہ پرانے معبد محفوظ رکھے اور نئے معبد تعمیر کرنے کی اجازت دی، بلکہ انہوں نے نہایت انصاف سے معبدوں کے متعلق گذشتہ عہد کی وقف جائدادیں بحال رہنے دیں اور ہجاریوں اور مجاوروں

اس نے گرجاؤں کے معاملے میں علما سے استفسار کیا۔ اس وقت مصر کے علما کے پیشوا مشہور محدث لیث بن سعد تھے، انہوں نے فتویٰ دیا کہ منہدم شدہ گرجے نئے سرے سے تعمیر کرا دیے جائیں، اور دلیل پیش کی کہ اکثر گرجے خود صحابہؓ اور تابعینؓ کے عہد میں تعمیر ہوئے تھے، چنانچہ تمام منہدم شدہ گرجے سرکاری خزانے سے تعمیر کرا دیے گئے (النجوم الزاہرہ، واقعات ۵۱۷۱)۔ اس سلسلے میں المقریزی کے الفاظ قابل ملاحظہ ہیں: لیث بن سعد اور عبداللہ بن لہیعہ کے مشورہ سے یہ تمام گرجے پھر سے تعمیر کروا دیے گئے۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ مصر کے گرجے عہد اسلام میں صحابہؓ اور تابعینؓ کے دور میں تعمیر ہوئے تھے (المقریزی، ۱: ۵۱۱)۔ دمشق کا ایک گرجا ایک رئیس کی بی بی جا فیاضی سے شام کے مشہور خاندان بنو النصر کے قبضے میں آ گیا تھا۔ حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے اپنے عہد حکومت میں اسے بنو النصر سے چھین کر عیسائیوں کے حوالے کر دیا۔ دمشق کی جامع مسجد ایک گرجا کے متصل تھی۔ حضرت معاویہؓ نے ضرورت کی وجہ سے چاہا کہ گرجے کو مسجد میں شامل کر لیں، لیکن عیسائیوں نے انکار کیا، چنانچہ حضرت معاویہؓ اس اقدام سے باز رہے (فتوح البلدان، ص ۱۲۵)۔ بغداد خاص مسلمانوں کا آباد کیا ہوا شہر ہے، وہاں کے بہت سے گرجاؤں کے نام یاقوت نے معجم البلدان میں دیے ہیں۔ خالد بن عبداللہ القسری نے جو ہشام بن عبدالملک کے زمانے میں عراق عرب اور عراق عجم کا والی تھا، اپنی عیسائی والدہ کے لیے خود ایک گرجا تعمیر کرا دیا تھا۔ عضد الدولہ نے اپنے عیسائی وزیر نصر بن ہارون کو گرجاؤں کے بنانے اور ان سے متعلقہ مساکین و فقرا کے وظائف کی اجازت دے رکھی تھی۔

مذہبی آزادی سے متعلق اسلام کا اصول ان الفاظ سے بھی ظاہر ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کے عیسائیوں کو لکھ کر دیے، جہاں تحریر ہے: لا یفتنوا عن دینہم (فتوح البلدان، ص ۶۴)، انہیں ان کے مذہب کے بارے میں کوئی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ کتاب الخراج میں ہے کہ پادری، راہب اور گرجاؤں کے ہجاری اپنے عہدوں سے ہر طرف نہیں کیے جائیں گے (ابو یوسف: کتاب الخراج)۔ تاریخ کی مستند کتابوں فتوح البلدان، تاریخ طبری وغیرہ میں سیکڑوں معاہدے اپنے اصل الفاظ میں موجود ہیں۔ ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ کسی کے مذہب سے تعرض نہیں کیا جائے گا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانے میں جب حضرت خالدؓ بن ولید نے حیرہ فتح کیا تو وہاں کے عیسائیوں کو یہ لکھ دیا: لا یہدم بیعتہ ولا کنیسہ ولا یمنعون من ضرب النواقیس ولا من إخراج الصلبان فی یوم عیدہم (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۸۴) یعنی ان کے گرجے اور کلیسے منہدم نہیں کیے جائیں گے، نہ انہیں ناقوس بجانے سے روکا جائے گا، نہ ان کے تہواروں کے مواقع پر انہیں صلیب نکالنے سے منع کیا جائے گا۔ امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں ان تحریروں کو نقل کر کے لکھا ہے کہ حضرت خالدؓ بن ولید کی تحریروں پر حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ و علیؓ میں سے کسی نے کبھی اعتراض نہیں کیا۔

خلیفہ ہادی کے زمانے (۵۶۹) میں جب علی بن سلیمان مصر کا گورنر مقرر ہوا تو اس نے اجتہادی غلطی سے یا کسی سیاسی وجہ سے حضرت مریمؓ کے گرجے اور چند اور گرجاؤں کو گروا دیا۔ اس کے بعد جب عہد ہارونی (۵۷۱) میں موسیٰ بن عیسیٰ مصر کا والی مقرر ہوا تو



(ابن الاثیر: الکامل، ۸ : ۲۰۵، بذیل واقعات (۵۳۶۹)۔

مسلمانوں نے نہ صرف یہ کہ پرانے معبد قائم رکھے یا ذمیوں کو نئے معبدوں کی تعمیر کی اجازت دی، بلکہ معبدوں سے متعلق تمام عہدے اور تمام وہ جائدادیں بحال رہنے دیں جو ان معبدوں کے لیے وقف تھیں اور پجاریوں اور مجاوروں کے جو روزینے مقرر تھے وہ بھی اپنے خزانے سے جاری رکھے۔ چنانچہ حضرت عمرو بن العاص نے حضرت عمرؓ کے عہد میں جب مصر فتح کیا تو جتنی اراضی گرجاؤں کے لیے وقف تھیں اسی طرح بحال رہنے دیں (المقریزی، الخطط، ۲ : ۴۹۹)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاہد اور اہل ذمہ سے اچھا سلوک کرنے اور نرمی سے پیش آنے کی بڑی تاکید فرمائی ہے۔ یحییٰ بن آدم نے اپنی کتاب الخراج (ص ۷۴ تا ۷۵) میں الرِّفْقُ بِالْأَهْلِ الذِّمَّةِ کے عنوان سے ایک باب شامل کتاب کیا ہے جس میں تاکید کی گئی ہے کہ جزیہ وصول کرتے وقت ذمی کی آسائش و سہولت کو پیش نظر رکھا جائے اور کسی قسم کی تکلیف مالا یطاق نہ دی جائے۔ ظلم و زیادتی سے باز رہنے کے احکام درج کر کے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ بہر حال ذمی سے حسن سلوک روا رکھا جائے، عورتوں اور بچوں کو جزیے سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے ایک بوڑھے شخص کو بھیک مانگتے دیکھا۔ پوچھا بھیک کیوں مانگتے ہو۔ بولا مفلسی کی وجہ سے۔ وہ یہودی تھا۔ حضرت عمرؓ اسے اپنے ساتھ مکان پر لے گئے۔ جو کچھ نقد اپنے پاس تھا اسے دیا اور بیت المال کے نگران کو کہلا بھیجا کہ اس بوڑھے اور اس جیسے دوسرے لوگوں کا خیال کرو۔ بخدا یہ انصاف نہیں کہ عہد جوانی

میں تو وہ جزیہ دے اور اب جب کہ یہ بوڑھا ہو گیا ہے، اسے نکال دیں۔ صدقات کی نسبت اسلام کا حکم ہے کہ قیروں اور مسکینوں کو دینے چاہیں اور عام رائے کے مطابق فقرا سے مراد مستحق مسلمان اور مساکین سے مراد اہل کتاب (کے نادار لوگ) ہیں۔ اسلامی حکومت میں اس قانون پر عمل ہوتا رہا کہ جو شخص اہاج اور ضعیف ہو جاتا اور محنت مزدوری سے معاش پیدا نہ کر سکتا، بیت المال سے اس کا وظیفہ مقرر ہو جاتا تھا۔ اس قاعدے میں ذمی اور مسلمان کی کوئی قید نہ تھی۔ حضرت خالد بن ولیدؓ نے جب حیرہ فتح کیا تو وہاں کے باشندوں کو انہوں نے کچھ حقوق دیے، ان کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں :

میں نے انہیں یہ حق بھی دیا ہے کہ اگر کوئی بوڑھا شخص کام کاج سے معذور ہو جائے یا اس پر کوئی آفت آجائے یا جو دولت مندی کے بعد غریب ہو جائے اور اپنے ہم مذہبوں کی بھیک کا محتاج ہو، اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اور جب تک وہ اسلامی مملکت میں رہے اس کی اور اس کے اہل و عیال کی کفالت مسلمانوں کے بیت المال کے ذمے ہوگی (کتاب الخراج)۔ حضرت عثمانؓ کے زمانے میں مرو کے بطریق Jeserjah نے ایران کے اسقب اعظم Chein کو جو خط لکھا اس کے یہ الفاظ قابل توجہ ہیں : ”عرب جنہیں اللہ تعالیٰ نے اس وقت دنیا کی بادشاہی دی ہے، عیسائی مذہب پر حملہ نہیں کرتے، بلکہ اس کے برعکس وہ عیسائی مذہب کی امداد کرتے ہیں۔ ہمارے پادروں اور خداوند کے مقدسوں کی عزت کرتے ہیں اور گرجوں اور خانقاہوں کے لیے عطیے دیتے ہیں“۔ محمد بن قاسم نے جب سندھ فتح کیا تو وہاں کے مندروں کے متعلق جو فیصلہ کیا اسے مؤرخ علی بن حامد الکوفی نے اپنی تاریخ ہندہ [چچ نامہ] میں ان الفاظ میں

بہا وہی ہے جو ایک مسلمان کا خون بہا ہے بلکہ حضرت علیؓ نے اس فیصلے کو عملاً نافذ کیا (الزلیعی، ص ۲۸)۔ اسی طرح کا ایک بیان حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے منقول ہے کہ معاہد یا ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہے (یحلی ابن آدم: الخراج، ص ۷۶) حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کے عہد میں بھی اس قسم کا واقعہ پیش آیا اور انہوں نے قصاص پر عمل کیا (الزلیعی، حوالہ مذکورہ بالا)۔

۴۔ ذمی کا مال محفوظ رہے گا، اور اس کے مال و جائداد کے حقوق مسلمان شہریوں کے برابر ہوں گے۔ حضرت عمرؓ کے عہد میں کسی شخص نے گھوڑپال سکیم کے مطابق دجلہ کے کنارے ایک رمنہ بنانا چاہا۔ حضرت عمرؓ نے وہاں کے گورنر ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ اگر وہ زمین کسی ذمی کی نہ ہو اور اس میں سے ذمیوں کی نہروں اور کنوؤں کا پانی نہ گزرتا ہو تو زمین اسے دے دی جائے (البلاذری، ص ۳۵۱)۔ حضرت عمرؓ ہی کے عہد کا یہ واقعہ ہے کہ کوفے میں جو جامع مسجد تعمیر ہوئی، اس میں کچھ ملبہ وہاں کی قدیم عمارات کا استعمال کیا گیا۔ اگرچہ ان کا قانونی وارث کوئی نہ تھا، لیکن چونکہ وہ عمارات ذمیوں کی زمین میں تھیں، اس لیے ذمیوں کو ان کی قیمت ان کے جزیے کی رقم میں مجرا دی گئی (البلاذری، ص ۲۸۶)۔ دراصل آغاز اسلام ہی میں یہ مسئلہ طے پا گیا تھا کہ مسلمان حکومت کی غیر مسلم رعایا کی مقبوضہ زمینیں انہیں کے قبضے میں رہیں گی (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۱۴)۔ اس بنا پر فقہ کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ اسلامی حکومت کو ذمیوں کی اراضی ان سے چھیننے کا کوئی حق حاصل نہیں۔ اس بارے میں امام ابو یوسفؒ کے الفاظ ہیں: وَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَهَا بَعْدَ ذَلِكَ مِنْهُمْ وَهِيَ مِلْكٌ لَهُمْ يَتَوَارَثُونَهَا وَ

قلمبند کیا ہے: ”پس اکابر و مقدمان [مقدسان] و براہمہ را فرمود کہ معبود خود را عبادت کنند و فقراے برہمنان را باحسان و تعهد تیمار دارند و اعیاد و مراسم خود بشرائط آباء و اجداد قیام نمایند و صدقاتی کہ پیش ازین در حق براہمہ می دادند نیز بر قرار قدیم بدهند (چچ نامہ، ص ۲۱۳ تا ۲۱۴)۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول صاحب ہدایہ نے نقل کیا ہے: ”نَحْنُ أَمْرًا بَانَ تَرَكَّهُمْ وَ مَا يُدِينُونَ (باب الوصیة)، یعنی ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ہم غیر مذہب والوں کو ان کے احکام مذہبی پر چھوڑ دیں۔ مشہور صحابی حضرت حذیفہؓ بن الیمان نے ماہِ دینار والوں کو جو امان نامہ لکھ کر دیا اس میں یہ الفاظ بھی تھے: لَا يَحَالُ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ شَرَائِعِهِمْ (الطبری، ۱: ۲۳۳) ، یعنی ان کے مذہبی امور میں مداخلت نہیں کی جائے گی۔“

۲۔ ذمیوں کے سلسلے میں اسلامی حکومت دوسری ذمے داری یہ لیتی ہے کہ جب کوئی دشمن ان پر حملہ کرے گا تو حملہ آور کی مزاحمت کی جائے گی اور ان ذمیوں کی حفاظت کی جائے گی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے الفاظ اس بارے میں: يَمْنَعُوا (البلاذری، فتوح البلدان، ص ۵۹)۔

۳۔ ذمی کی جان محفوظ رہے گی اور اس بارے میں اس کی حیثیت قانوناً دوسرے شہریوں کے برابر ہوگی؛ مثلاً حقوق میں سب سے مقدم قصاص کا حق ہے۔ امام شافعیؒ کی روایت ہے کہ قبیلہ بکر بن وائل کے ایک مسلمان نے حیرہ کے ایک عیسائی کو قتل کر دیا، چنانچہ حضرت عمرؓ کے فیصلے کے مطابق اس قاتل کو جان سے مار ڈالا گیا (الزلیعی: نصب الراية، ص ۳۴۸، مطبوعہ دہلی)۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں: مَنْ كَانَ لَهُ ذِمَّتُنَا فَدَمُهُ كَدِينَانَا وَ دَيْتُهُ كَدَيْتِنَا یعنی ذمیوں کا خون ہمارا خون ہے یعنی قصاص برابر ہے اور ان کا خون

گئے: أَخْرَاكَ اللَّهُ ( = اللہ تعالیٰ تجھے رسوا کرے)؛ اس پر انہیں اس قدر تأسف اور ندامت ہوئی کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں آکر ملازمت سے استعفا دے دیا اور کہا کہ میں اس ملازمت میں نہ ہوتا تو میرے منہ سے ایسے الفاظ نہ نکلتے (شاہ ولی اللہ: ازالة الخفاء)۔ بعض غیر ہمدرد مغربی مصنفوں نے یہ لکھا ہے کہ بعض مسلمان حکومتوں نے ذمیوں کے لیے مخصوص لباس تجویز کر رکھے تھے جس سے ان کی تحقیر مقصود تھی، مگر یہ رائے غیر منصفانہ ہے۔ دراصل اس کی ایک وجہ کسی زمانے کے مخصوص سیاسی حالات ہوتے تھے۔ یہ چیز ذمیوں کے خلاف نہ تھی، بلکہ خود ذمیوں کے مفاد میں تھی اور ان کا مقصد یہ تھا کہ انہیں پہچانا جاسکے اور گزند نہ پہنچے۔ حضرت عمرؓ نے ذمیوں کے لیے جو لباس تجویز کیا تھا وہ ذمیوں کا اپنا قدیم لباس تھا، کوئی نیا لباس نہ تھا۔ (کنز العمال، ۲: ۳۰۲)، اور یاد رہے کہ یہ وہی لباس تھا جو بعد میں عباسی خلیفہ منصور نے اپنے درباریوں کے لیے تجویز کیا تھا۔ اس صورت میں ظاہر ہے کہ اس لباس سے تحقیر مقصود نہ تھی۔ یہ درست ہے کہ ذمیوں کو خاص ان شہروں میں جو مسلمانوں نے اپنی مخصوص ضروریات مثلاً چھاؤنی وغیرہ کے لیے آباد کیے تھے ایک خاص وقت تک نئی عبادت گاہیں بنانے کی اجازت نہ تھی اور جواز اس کا ظاہر ہے۔ صلیب وغیرہ کا جلوس نکالنے کے متعلق بھی شرط عائد کر دی گئی تھی کہ مسلمانوں کی مجالس میں صلیب لہ نکالیں (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۸۰)۔ ناقوس کے متعلق یہ تصریح تھی کہ رات یا دن کے وقت جب چاہیں ناقوس بجائیں، البتہ نماز کے اوقات میں اس کی ہمانعت تھی۔ خنزیر کے متعلق یہ ہدایت تھی کہ خنزیر مسلمانوں کے احاطے میں

يَتَبَايَعُونَهَا (یعنی حکومت کو یہ اختیار نہیں کہ ذمیوں سے ان کی زمین چھین لے، وہ زمین ان کی ملک ہے، انہیں نسل بعد نسل منتقل ہوتے رہے گی اور وہ اس کی خرید و فروخت کے مجاز ہیں)۔ انیز دیکھیے المقریزی: الخطط ص ۲۹۵۔ حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں ذمیوں کی جاگیروں، ان کے غلاموں یا دیگر اراضی کی خرید سے منع فرما دیا تھا (یحییٰ بن آدم: الخراج، ص ۵۵ تا ۵۶)۔ شام کے ایک کاشتکار نے حضرت عمرؓ سے شکایت کی کہ اس کی زراعت فوجیوں کی نقل و حرکت کی وجہ سے بامال ہو گئی ہے تو حضرت عمرؓ نے بیت المال سے اسے دس ہزار درہم دلوا دیے۔

۵۔ ذمیوں کی عزت و ناموس کی حفاظت کی جائے گی۔ حضرت علیؓ پر خود ان کے عہد خلافت میں ایک یہودی نے اسلامی عدالت میں دعویٰ دائر کر دیا تو حضرت علیؓ کو جواب دعویٰ کے لیے ایک عام فریق مقدمہ کی حیثیت سے عدالت میں حاضر ہونا پڑا۔ ایسا ہی واقعہ اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک کو پیش آیا (العیون والحدائق، ص ۶۰)۔ اسلامی حکومتوں میں مسلمان اور ذمی شہری حقوق کے مسئلے میں برابر کی حیثیت رکھتے تھے، یہاں تک کہ ہر دور میں انہیں سرکاری مناصب ملتے رہے اور عام معاشرت کی سطح پر ان کے خلاف کوئی امتیاز روانہ رکھا جاتا تھا۔ حضرت عمرؓ ذمیوں کے معاملات ذمیوں کے مشورے سے طے کرتے تھے۔ جب عراق اور مصر کے بندوبست اراضی کا معاملہ پیش آیا تو انہوں نے ذمیوں کے نمائندوں کو بلا کر مال گزاری میں مشورہ لیا (المقریزی: الخطط، ۱: ۷۴)۔ ذمیوں کے متعلق کسی قسم کی تحقیر کا لفظ استعمال کرنا ناپسند خیال کیا جاتا تھا۔ عمر بن سعد حمص کے حاکم تھے۔ ایک موقع پر ان کے منہ سے ایک ذمی کے متعلق یہ الفاظ نکل

اسوہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق ہیں۔ حضور علیہ السلام نے نجران کے ذمیوں کو جو حقوق دیے اس کے الفاظ تاریخوں میں اس طرح درج ہیں:

وَلِنَجْرَانَ وَحَاشِيَتِهَا جِوَارَ اللَّهِ وَذِمَّةُ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ رَسُولِ اللَّهِ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَبِأَتْمِهِمْ وَأَرْضِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَغَائِبِهِمْ وَشَاهِدِهِمْ وَغَيْرِهِمْ وَبَعْثِهِمْ وَأَمْثَلَتِهِمْ. لَا يُغَيِّرُ مَا كَانُوا عَلَيْهِ وَلَا يُغَيِّرُ حَقٌّ مِنْ حُقُوقِهِمْ وَ أَمْثَلَتِهِمْ لَا يَنْتَقِنُ اسْتَقْفٌ مِنْ اسْتَقْفِيَةٍ وَلَا رَاهِبٌ مِنْ رَهْبَانِيَّةٍ وَلَا وَاقِعٌ مِنْ وَقَاهِيَّةٍ عَلَى مَا نَحَتَ أَيْدِيهِمْ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ وَ لَيْسَ عَلَيْهِمْ رَهَقٌ وَلَا دَمٌ جَاهِلِيَّةٍ وَلَا يُعَشْرُونَ وَلَا يُعَشْرُونَ وَلَا يَطَأُ أَرْضَهُمْ جَيْشٌ (ابو يوسف: كتاب الخراج؛ فتوح البلدان، ص ۶۵)۔

(= نجرانیوں کو اللہ اور رسول کی طرف سے ذمہ داری دی جاتی ہے کہ ان کی جان، مذہب، زمین اور اموال محفوظ رکھے جائیں گے۔ یہ معاہدہ ان لوگوں پر بھی اطلاق پائے گا جو اس وقت موقعہ پر موجود نہیں، ان کی موجودہ حالت میں کوئی تبدیلی نہیں کی جائے گی۔ ان کے تجارتی قافلوں اور وفود وغیرہ کی حفاظت کی جائے گی۔ ان کے کسی حق کو تلف نہیں ہونے دیا جائے گا۔ کسی اسقف کو اس کے عہدے سے برطرف، کسی راہب کو اس کی رہبانیت سے برطرف اور گرجے کے متولی و ناظم کو اس کے فرائض سے منع نہیں کیا جائے گا۔ انہیں زمانہ جاہلیت کے جرائم کی سزا نہیں دی جائے گی۔ ان پر عشر (کاٹیکس) عاید نہیں ہوگا اور نہ فوج ان کے علاقے میں داخل ہوگی۔

ذمیوں کے متعلق اسلام کا اصول اور اس پر عمل درآمد یوں ہوتا رہا ہے کہ جو قوم جس رواداری کے ساتھ اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ

نہ لے جایا جائے (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۸۶)۔ ظاہر ہے کہ ان احکام کو خلاف انصاف نہیں کہا جا سکتا۔ بنو تغلب کی اکثریت عیسائیوں پر مشتمل تھی۔ جب ان کے ساتھ معاہدہ ہونے لگا تو سوال یہ پیدا ہوا کہ عیسائی خاندان میں سے اگر کوئی شخص مسلمان ہو جائے اور نابالغ اولاد چھوڑ کرے تو اس کی اولاد کس مذہب کے موافق پرورش پائے گی۔ وہ مسلمان سمجھی جائے گی یا ان کے خاندان والوں کو جو عیسائی ہیں، یہ حق حاصل ہوگا کہ اسے اصطباغ دے کر عیسائی بنالیں۔ حضرت عمرؓ نے اس صورت خاص کے لیے یہ معاہدہ کیا کہ عیسائی خاندان والے اسے اصطباغ نہ دیں کیونکہ ان کا باپ مسلمان ہو چکا تھا۔ الطبری نے یہ الفاظ درج کیے: **أَنْ لَا يَنْصَرُوا مَوْلُودًا إِذَا اسَلَّمَ آبَاءُهُمْ** (ص ۲۵۱۰)، بلکہ الطبری نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ بنو تغلب میں سے جو لوگ اسلام لا چکے تھے خود انہوں نے معاہدہ کی یہ شرط پیش کی تھی (ص ۲۵۰۹)۔ خیر و فدک کے یہود اور نجران کے عیسائیوں کو حضرت عمرؓ نے ان کے گھروں سے سیاسی وجوہ سے نکال دیا تھا۔ واقعات سے ظاہر ہے کہ یہ لوگ آمادہ شرارت و بغاوت تھے (البخاری، کتاب الشروط؛ ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۴۲)۔ پھر بھی نجرانیوں کے ساتھ فیاضانہ برتاؤ کیا گیا۔ دو سال تک کے لیے ان کا جزیہ معاف کر دیا گیا اور حکومت کے کارکنوں کو ہدایات جاری کی گئیں کہ عراق و شام، جہاں بھی یہ لوگ جائیں انہیں آبادی اور زراعت کے لیے زمینیں دی جائیں (ابو یوسف: کتاب الخراج)۔

بہر حال ذمیوں کو مذہبی آزادی اور جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت دی گئی ہے۔ یہ تمام حقوق قرآن مجید کی عمومی تعلیم اور

خالدؓ بن ولید، عمروؓ بن العاص، عبدالرحمنؓ بن عوف، اور معاویہؓ کے دستخط تھے۔

حضرت عمرؓ نے بوقتِ وفاتِ خلافت کے بارے میں جو وصیت کی اسے امام بخاریؒ کے علاوہ بہت سے مؤرخین نے بھی نقل کیا ہے، اس میں یہ الفاظ آتے ہیں: ذمیوں کے بارے میں بھی میں وصیت کرتا ہوں۔ ان سے جو عہد کیے گئے ہیں وہ پورے کیے جائیں، ان کی طرف سے دفاع کیا جائے اور انہیں طاقت سے زیادہ مکاف نہ کیا جائے۔

اسلام کا اصولِ حکمرانی یہ ہے کہ ہر شخص کو بوقتِ ضرورت فوجی خدمت کے لیے بلایا جا سکتا ہے، لیکن ذمیوں کے ساتھ یہ رعایت ہے کہ فوجی خدمت ان کے لیے لازمی نہیں، یعنی فوجی خدمت کے لیے انہیں مجبور نہیں کیا جا سکتا، اس کے بدلے ان سے صرف جزیہ (رک بان) کی معمولی رقم لی جاتی ہے۔ یہ قطعاً غلط ہے کہ جزیہ ایک ایسا جبر ہے جس سے بچنے کے لیے اسلام کا قبول کر لینا بھی گوارا کر لیا جاتا تھا، پھر کمزور، بوڑھے، بچے، عورتیں، بیمار اور بے روزگار لوگوں کو جزیہ سے مستثنیٰ ٹھہرایا۔ اور جزیہ کی وصولی کے وقت نرمی کا حکم دیا گیا اور ناروا سلوک اور سختی سے منع کر دیا گیا۔ جزیہ کا لفظ جزا سے ہے اور اس کے معنی ہیں خراج اور وہ ٹیکس جو فوجی خدمت سے مستثنیٰ ہونے کی بنا پر اسلامی حکومت کے غیر مسلم باشندوں کو ادا کرنا پڑتا ہے۔ لغت میں ہے الْجِزِيَّةُ خَرَجُ الْأَرْضِ وَمَا يُؤَخَذُ مِنَ النَّاسِ (القاموس)۔ صاحب لسان العرب نے اس لفظ کے اصل و اشتقاق پر بحث کی ہے اور اسے جزای سے مشتق مانا ہے اور یہی رائے الزمخشری کی ہے۔ اس کی مفرس شکل گزیہ ہے۔ صاحب مفاتیح العلوم (ص ۵۹) نے غلطی سے جزیہ کو گزیہ سے معرب خیال کیا ہے۔ امام راغب نے جزیہ کی تشریح میں

پیش آئے مسلمان بھی اس سے اسی طرح پیش آئیں۔ مسلمان ایک وسیع دنیا پر حکمران رہے ہیں اور ان کی مملکت میں سیکڑوں غیر مسلم قومیں آباد رہیں۔ اگر ان کے حقوق کی حفاظت نہ ہوتی تو ایک دن بھی امن قائم نہ رہ سکتا تھا۔ بیت المقدس کی فتح کے بعد وہاں کے ذمیوں کو جو حقوق دیے گئے اس کی تحریر حضرت عمرؓ کی موجودگی اور ان کے الفاظ میں لکھی گئی: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: هَذَا مَا أَعْطَى عَبْدُ اللَّهِ عُمَرُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَهْلَ إِبِلْيَاءَ مِنَ الْأَمَانِ: أَعْطَاهُمْ أَمَانًا لِأَنْفُسِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَلِكَنَائِسِهِمْ وَصُلْبَانِهِمْ وَسَقِيمِهِمْ وَبَرِيئِهِمْ وَسَائِرِ بَاتِيهِمْ لَا تُسَكَّنُ كَنَائِسُهُمْ وَلَا تُهْدَمُ وَلَا يُنْتَقَصُ مِنْهَا وَلَا مِنْ حَيْزِهَا وَلَا مِنْ صَابِيهِمْ وَلَا مِنْ شَيْءٍ مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَلَا يُكْرَهُونَ عَلَى دِينِهِمْ وَلَا يُضَارُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ وَلَا يَسْكُنُ بِإِبِلْيَاءَ مَعَهُمْ أَحَدٌ مِنَ الْيَهُودِ وَعَلَى أَهْلِ إِبِلْيَاءَ أَنْ يُعْطُوا الْجِزِيَّةَ كَمَا يُعْطَى أَهْلَ الْمَدَائِنِ (الطبری، ۱: ۲۴۰۵)۔

یہ وہ امان نامہ ہے جو امیر المؤمنین عمر نے بیت المقدس کے باشندوں کو لکھ کر دیا۔ اس میں ان کی جان، مال، گرجا اور صلیب کی امان دی جاتی ہے اور اس میں تندرست و بیمار، غرض ان کے مذہب کے تمام لوگ شامل ہیں۔ ان کے گرجوں کو رہائش گاہ نہیں بنایا جائے گا، نہ وہ منہدم کیے جائیں گے، نہ انہیں اور نہ ان کا احاطہ کم کیا جائے گا، نہ ان کی صلیب کو اور نہ ان کے اموال کو نقصان پہنچایا جائے گا۔ مذہب کے بارے میں ان پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ نہ اس کی وجہ سے انہیں کوئی ضرر پہنچایا جائے گا۔ بیت المقدس میں ان کے ساتھ یہودی نہ رہنے دیے جائیں گے۔ البتہ انہیں اہل مدائن کی طرح جزیہ دینا ہوگا۔ اس معاہدہ پر حضرات

کے بدلے جو حفاظت ملکی کے لیے ضروری ہیں کوئی ٹیکس لے لیا جائے۔ یہی ٹیکس جزیہ کہلاتا ہے۔

جزیہ کا ذکر قرآن مجید میں بھی ہے، حتیٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (التوبة: ۲۹)۔ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمان جزیہ دینے والوں کو لکھ کر دیا اس میں صاف طور پر اس ٹیکس کے مقابل مسلمانوں کی اس ذمہ داری کا ذکر ہے، يُحْفَظُوا وَيَمْنَعُوا (= ان کی حفاظت کی جائے گی اور انہیں دشمنوں کی دستبرد سے بچایا جائے گا؛ (البلاذری، ص ۵۹)۔ حضرت خالد بن ولید نے صلوبا بن نسطونا اور اس کی قوم کو جو فرمان لکھ کر دیا اس میں درج ہے: اِنِّي عَاهَدْتُكُمْ عَلَى الْجِزْيَةِ وَالْمَنْعَةِ فَلَا الدِّمَةَ وَالْمَنْعَةَ مَا مَنَعْنَاكُمْ فَلَنَا الْجِزْيَةَ اِلَّا فَلَا (الطبري، ۵: ۴۸) (= میں نے تم لوگوں سے جزیہ اور حفاظت کا معاہدہ کیا ہے۔ تم ہمارے ذمی ہو اور ہم پر تمہاری حفاظت کی ذمہ داری ہے، جب تک ہم تمہاری حفاظت کرتے رہیں گے، ہمیں جزیہ کی وصولی کا حق ہوگا، ورنہ نہیں۔ عراق کی رعایا نے جزیہ ادا کرتے وقت جو تحریر لکھ کر دی وہ یہ ہے: اِنَّا قَدْ اَدَيْنَا الْجِزْيَةَ الَّتِي عَاهَدْنَا عَلَيْهَا خَالِدٌ عَلٰى اَنْ يَمْنَعُنَا وَ اَمِيرُهُمُ الْبَنِي مِنَ الْمَسَامِينِ وَغَيْرِهِمْ (الطبري، ۵: ۵۴) ہم نے جزیہ کی وہ رقم ادا کر دی ہے جس کا خالد بن ولید سے معاہدہ کیا تھا اور شرط یہ تھی کہ مسلم اور غیر مسلم جو بھی ہمیں گزند پہنچائے گا مسلمان اور ان کا امیر ہماری حفاظت کا فرض ادا کریں گے۔

غرض یہ بات علمی اور عملی طور سے ہمیشہ

مسلم رہی ہے کہ جزیہ ذمیوں کی جانی اور مالی حفاظت کا معاوضہ ہے اور بالفاظ امام زاغب ”وہ ٹیکس ہے جو ذمیوں سے وصول کیا جاتا ہے اور اسے جزیہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ ان کے جان و مال کی حفاظت کے بدلے میں ہوتا ہے۔“

لکھا ہے کہ یہ وہ ٹیکس ہے جو ذمیوں سے وصول کیا جاتا ہے اور اسے جزیہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ ان کے جان و مال کی حفاظت کے بدلے میں ہوتا ہے۔ اگر اسلامی حکومت جان و مال کی حفاظت نہ کر سکے تو جزیہ وصول نہیں کیا جاتا۔ جزیہ کا لفظ عربی زبان میں اسلام سے پہلے بھی مستعمل تھا، اور انوشروان کے انتظامات ملکی میں بھی جزیہ موجود تھا۔ مؤرخ الطبری اور الدینوری نے ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

اس حکومت نے لوگوں پر جزیہ کا ٹیکس عائد کیا، لیکن بڑے بڑے خاندانی شرفاء، فوجیوں، مذہبی لوگوں، ادیبوں اور انشا پردازوں اور شاہی خدمت گاروں کو مستثنیٰ قرار دیا گیا۔ اس طرح بیس برس سے کم اور پچاس برس سے زیادہ عمر کے لوگ بھی اس سے مستثنیٰ تھے۔ اس کی شرح بارہ، آٹھ، چھ اور چار درہم فی کس کے حساب سے مختلف طبقات کے لوگوں پر مختلف تھی (الدینوری: الاخبار الطوال، ص ۷۳)۔ جس غرض سے انوشروان نے جزیہ باقاعدہ جاری کیا اس کی وجہ مؤرخ از طبری نے انوشروان کے اقوال سے یہ نقل کی ہے کہ فوج ملک کی محافظ ہے، اور ملک کے لیے اپنی جانیں خطرے میں ڈالتی ہے اس لیے ضروری ہے کہ دوسرے لوگوں کی آمدنی سے ان کے لیے ایک خاص رقم مقرر ہو جو ان کی محتوں کا معاوضہ ہو۔ اس کے برعکس اسلام نے ہر مسلمان کے لیے فوجی خدمت لازمی قرار دی البتہ غیر مسلم رعایا پر جزیہ لگایا ہے اور وہ بھی ان لوگوں پر جو فوجی خدمت بجا نہیں لاتے۔ جو غیر مسلم اسلامی حکومت میں رہتے ہیں انہیں فوجی خدمت پر مجبور کرنے کا کوئی حق نہیں۔ اس لیے ضروری تھا کہ ان کی سہولت کے لیے فوجی خدمت کے عوض ان سے ان انتظامات

قَدْ اشْتَرَطْتُمْ عَلَيْنَا أَنْ نُنْعَمَ بِكُمْ وَأَنَا لَا تَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ  
وَقَدْ رَدَدْنَا عَلَيْكُمْ مَا أَخَذْنَا مِنْكُمْ . . . (= ہم یہ  
اموال تمہیں اس لیے واپس کر رہے ہیں کیونکہ  
ہمیں اطلاعات ملی ہیں کہ ہمارے خلاف فوجوں  
کا اجتماع ہو رہا ہے اور تم لوگوں کا ہم سے یہ  
معاہدہ تھا کہ ہم اس رقم کے بدلے میں تمہاری  
حفاظت کریں گے، لیکن اب حالات ایسے ہیں کہ  
ہم اس حفاظت کا فریضہ نہیں ادا کر سکتے اس لیے  
ہم نے جو رقم تم سے لی تھی وہ واپس کر رہے  
ہیں)۔ چنانچہ سب سے پہلے اس حکم کی تعمیل  
حمص میں ہوئی جہاں حضرت ابو عبیدہؓ خود مقیم  
تھے۔ اس کے بعد ابو عبیدہؓ دمشق آئے اور  
سویڈ بن کثوم کو اس کام پر مقرر کیا کہ ذمیوں  
سے جس قدر رقم وصول ہوئی ہے سب انہیں واپس کی  
جائے (فتوح الشام، ص ۱۳۷)۔ مسلمانوں کا سلوک  
ان ذمیوں کے ساتھ ایسا اعلیٰ درجے کا تھا کہ جب  
مسلمانوں نے اپنی ساری فوجی قوت یرموک پر  
مرکوز کر دی اور ان علاقوں کو چھوڑا تو  
یہودیوں نے توریت ہاتھ میں لے کر کہا: ”جب تک  
ہم زندہ ہیں رومی کبھی اس سر زمین پر قدم نہ  
رکنہ سکیں گے“۔ عیسائیوں نے مسلمانوں سے  
نبیائت حسرت سے کہا: ”بخدا تم لوگ ہمیں رومیوں  
کی نسبت کہیں زیادہ محبوب ہو“۔

شروع شروع میں یہود اور نصاریٰ ہی کا  
شمار ذمیوں کے زمرے میں ہوتا تھا، مگر زرتشتی  
اور بعد ازاں چھوٹے چھوٹے مذاہب کے پیروں کو  
بالخصوص وہ جن کا تعلق وسط ایشیا سے ہے،  
اس میں شامل کر لیے گئے۔ زرتشتیوں نے جو اوساکا کو  
معرض تحریر میں لا کر جو پہلے زبالی ہی ان تک  
پہنچی تھی، اہل الکتاب کا درجہ حاصل کر لیا،  
لیکن مسلمانوں نے عام طور پر اس قسم کے اقدامات  
کا انتظار کیے بغیر یا قطع نظر اس امر کے کہ کسی

اگر کوئی غیر مسلم فوج میں شریک ہو کر ملک  
کی مدافعت کرے تو وہ جزیہ سے بری کر دیا  
جائے گا، بلکہ ذمی صرف ایک برس ہی فوجی  
خدمت سر انجام دے تو اس سال کا جزیہ چھوڑ  
دیا جاتا تھا؛ چنانچہ خود حضرت عمرؓ کے زمانے  
میں کثرت سے یہ معاملہ پیش آیا۔ عتبہ بن فرقد نے  
جب آذربيجان فتح کیا تو معاہدے میں صلح کی شرطیہ  
ٹھہری کہ بقدر استطاعت جزیہ ادا کریں اور جو شخص  
کسی سال فوجی خدمت سر انجام دے گا تو اسے اس  
سال کا جزیہ نہیں دینا پڑے گا۔ حضرت عمرؓ ہی کے  
زمانے میں جب ارمینیا فتح ہوا تو یہ معاہدہ لکھا گیا:  
جب جنگ پیش آئے یا کوئی اور ضرورت درپیش ہو  
تو مسلمانوں کے شانہ بشانہ میدان میں نکلیں گے اور  
اس صورت میں ان پر جزیہ عائد نہیں ہوگا۔ یکن اگر  
کوئی شخص یہ فوجی خدمت نہیں بجالائے گا و اسے  
آذربيجان والوں کی طرح جزیہ ادا کرنا ہوگا۔ فوجی  
خدمت میں ذمیوں کا شریک ہونا جزیہ کا قائم مقام ہے۔  
حضرت ابو عبیدہؓ بن جراح کی مسلسل فتوحات  
نے رومی شہنشاہ ہرقل کو پریشان کر دیا اور اس نے  
ایک عظیم الشان فوج مسلمانوں پر حملہ کرنے کے لیے  
تیار کی۔ مسلمانوں کو اس کے مقابلے میں اپنے تمام تر  
ذرائع کو سمیٹ کر بڑی مستعدی سے بڑھنا پڑا اور ان  
کی تمام قوت اور توجہ اس طرح مبذول ہو گئی۔ آخر  
یرموک کا معرکہ پیش آیا۔ اس موقع پر حضرت ابو عبیدہؓ  
نے اپنے تمام عمال کو لکھا کہ جس قدر جزیہ جہاں جہاں  
سے وصول کیا گیا ہے سب ان لوگوں کو واپس دے دو  
اور ان سے کہہ دو کہ ہم نے تم سے جو کچھ لیا تھا اس  
شرط پر لیا تھا کہ تمہارے دشمنوں سے تمہاری حفاظت  
کریں گے لیکن اس معرکہ کے پیش آجانے کی وجہ سے آئندہ ہم  
اس ذمے داری کو کما حقہ ادا نہیں کر سکتے، اس لیے  
جزیہ کی رقم ہم واپس کر رہے ہیں۔ رَدَدْنَا عَلَيْكُمْ  
أَمْوَالَكُمْ لِأَنَّهُ قَدْ بَلَّغْنَا مَا جُمِعَ لَنَا مِنَ الْجَمُوعِ وَأَنَّكُمْ

مد باب تھا، مگر یہ بھی تسلیم ہے کہ ان قواعد و ضوابط کا احترام، جو باعتبار جزئیات اکثر مختلف ہوتے تھے، زیادہ مدت تک نہیں کیا گیا (یہی وجہ ہے کہ متدین حکمران اس کی تجدید کرتے رہے)، جیسے یہ امر بھی مشکوک ہے کہ آیا ان پر بغداد اور بڑے بڑے اسلامی مراکز کے باہر بھی عمل درآمد کرانا مقصود تھا یا نہیں۔ یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ شہروں میں بسنے والوں کا رجحان قدرتاً اس طرف تھا کہ اپنے مذہب کے مطابق مختلف حصوں میں رہیں، پھر بھی کسی ذمی کے لیے نہ کوئی علاقہ مخصوص تھا، نہ ان پر ایسی کوئی ذمہ داری تھی کہ خاص محلے میں قیام کریں۔ اس کے برعکس جہاں تک روزمرہ کی زندگی کا تعلق ہے مسلمانوں اور غیر مسلمانوں کے روابط آپس میں نہایت گہرے تھے۔

اسلام نے ذمیوں سے بڑی رواداری برتی۔ انہیں پوری مذہبی آزادی دے رکھی تھی اور ان کے عقائد، عبادات اور رسم و رواج پر کوئی پابندی نہیں لگائی گئی تھی، بلکہ نئی عبادت گاہوں کی تعمیر بھی عام طور پر ممکن تھی۔

ذمیوں کو سرکاری عہدوں اور منصبوں پر فائز ہونے کے مواقع میسر تھے۔ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانے میں اہم مالی عہدوں پر ذمیوں کا تقرر ہوتا رہا۔ یہود اور نصاریٰ نے فاطمیوں کے تحت مصر میں اہم خدمات سر انجام دیں۔ ہسپانیہ میں بھی بعض موقعوں پر ایسی ہی صورت حال پیدا ہو گئی، حتیٰ کہ مشرق میں بھی الماوردی جس کا نظریہ خلافت کا احیا تھا، ماضی کی بعض مثالوں کو پیش کرتے ہوئے تسلیم کرتا ہے کہ ذمی وزارت کا عہدہ بھی سنبھال سکتا ہے۔

[اسلام میں ہمیشہ ذمیوں سے بڑی رواداری

ملت میں ایسا کوئی پیشوا موجود ہے جو ان کی طرف سے معاہدات کی مسلسل پابندی کا ضامن ہو، اکثر مذاہب کے ماننے والوں کو وہی درجہ عطا کر دیا جو ان لوگوں کو حاصل تھا جنہیں فی الواقعہ ذمی کہا جا سکتا تھا۔

وہ جنہیں زندیق کہا جاتا تھا، یعنی مانوی اور وہ لوگ جو ان کے زیر اثر تھے اور جن کے متعلق شبہہ تھا کہ وہ اسلام کے اندر باطل عقائد کی ترویج کریں گے، ان سب کو ان مراعات سے محروم کر دیا گیا جو ذمیوں کو حاصل تھیں۔ ایسے ہی انہیں بھی جنہیں بابک کے مزدکیوں کی طرح اسلام کے سیاسی غلبے ہی پر اعتراض تھا۔ البتہ جہاں تک ان لوگوں کا تعلق ہے جو روایۃ ذمی چلے آتے تھے ان کے حقوق برقرار رہے، بلکہ ان کی مالی حالت بھی مسلمانوں کے قریب قریب پہنچ گئی، اس لیے کہ وہ نو مسلم بھی جو ایسی زمینوں پر قابض تھے جن سے خراج وصول کیا جاتا تھا بدستور خراج ادا کرتے رہے، جسے عربوں کو تو بوقت فتح ادا نہیں کرنا پڑا۔ پھر اگرچہ مسلمانوں کو جزیہ ادا نہیں کرنا پڑتا تھا، لیکن انہیں اپنی جائداد پر زکوٰۃ تو ضرور دینا پڑتی تھی (اور زکوٰۃ کی شرح جزیے سے کہیں زیادہ تھی)۔ ذمی اپنے داخلی قانون میں آزاد تھے۔ چنانچہ اس سلسلے میں انہیں جن شرائط کی پابندی کرنا پڑتی تھی ان پر متعدد رسائل بھی تصنیف ہوئے۔ پھر اگرچہ انہیں اجازت تھی کہ اگر چاہیں تو کسی مسلمان سے رجوع کریں (اندریں صورت اس کا فیصلہ عام طور پر اسلامی قانون کے مطابق ہوتا)، لیکن معمولاً وہ اپنے معاملات اپنے پیشواؤں کے پاس جہاں کہیں وہ موجود ہوتے لے جاتے۔ البتہ ذمی کے لباس میں بعض امتیازات قائم رکھے گئے بالخصوص زنا، جس سے حقیقی مقصود شاید انتظامی اغلاط کا



بیرونی طاقتوں اور غیر ملکی حکومتوں سے ساز باز شروع کی تو ان پر سختی کی جانے لگی اور یہ ایک ایسا معاملہ تھا جس میں یہود کی بہ نسبت بعض عیسائی ہی قدرتاً سختی کا نشانہ بنتے۔ سیاسی وجوہات اور ملکی مفاد کے پیش نظر حکمران طبقے سختی کرنے میں حق بجانب تھے۔

بعض اوقات یہ خیال کیا جاتا ہے کہ سلجوقی سلطنت کے قیام سے عیسائیوں کی حالت بدتر ہو گئی، لیکن اس میں بہت ہی کم صداقت ہے۔ سلجوقیوں نے کچھ تو اس وجہ سے کہ مختلف قوموں کے عددی تناسب نے قدرتاً یہ صورت حالات پیدا کر دی تھی، اپنے پیشرووں کی نسبت بہت کم عیسائیوں کو ملازم رکھا، جس سے بلاشبہ انہیں جو تحفظات حاصل تھے کچھ کم ہو گئے، بایں ہمہ وہ جس حکومت سے مستفید ہوتے رہے اس میں کسی چیز میں براہ راست کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ ترکی فتح سے البتہ ایشیائے کوچک کے بوزنطی عیسائیوں کو تکلیف اٹھانا پڑی، لیکن جیسے ہی سیاسی حالات میں استحکام پیدا ہوا فرقہ دارانہ روابط حیرت انگیز طور پر خوشگوار ہو گئے۔ صلیبی جنگوں نے بھی، شروع شروع میں ذمیوں کی حالت پر کوئی خراب اثر نہیں ڈالا۔ معلوم ہوتا ہے قبطیوں کے خلاف پہلے پہل شبہات اُس وقت پیدا ہوئے جب فرنگی مصر پر حملہ آور ہوئے۔ شام اور نواحی ممالک کے عیسائی بھی شاید اس سے محفوظ نہ رہے جہاں لاطینی عیسائی مبلغین در آئے تھے، لیکن ان کی تبلیغی کوششیں جب تک کہ مقامی عیسائی ان سے رابطہ پیدا نہ کرتے ناکام رہتیں، گو اس صورت میں سیاسی اعتبار سے ان کی حیثیت مشتبہ ہو جاتی تھی۔ دراصل یہ چیز مغول حملوں کے وقت اپنی انتہا کو پہنچی جن سے عیسائیوں کو جو بھی فائدہ پہنچا عارضی تھا کیونکہ مغول فوج

برتی جاتی رہی۔ البتہ فاطمی خلیفہ الحاکم [رک بان] ایسے حکمران نے اپنے ذاتی میلانات کی بنا پر چند اقدامات کیے جو اس روایتی حسن سلوک کے منافی تھے۔ جہاں تک اس کے جانشینوں کا تعلق ہے انہوں نے تو اپنے خاندان کے آخری حکمران تک وسیع رواداری کی قدیم رسم کو قائم و جاری رکھا، حتیٰ کہ فتح ایوبی سے بھی، جس سے ارمن قوم بری طرح متاثر ہوئی، قبطیوں کی انتظامی حیثیت کو مشکل ہی سے کوئی نقصان پہنچا۔ ذمیوں پر یروشلم کے خاص محلوں میں رہنے پر جو قدغن تھی وہ بنو فاطمہ کا ایک استثنائی اقدام تھا اور اس کا مقصد ان کی حفاظت کو مؤثر بنا ا تھا۔

لہذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ بعض حاووں میں غیر مسلم قوموں کی تعداد کا کم ہو جانا اور بعض میں ان کا سرے سے ناپید ہو جانے کا سبب جبر و تشدد تھا۔ یہاں ان عوامل سے بحث کا محل نہیں جن کی نوعیت دراصل اجتماعی ہے اور جو اس معاملے میں حصہ لے رہے تھے۔ البتہ یہ بات ضرور قابل غور ہے کہ اہل اسلام کا حسن سلوک اور رواداری دیکھ کر بہت سے ذمی دائرہ اسلام میں داخل ہو جاتے، نتیجہ یہ نکلتا کہ تقریباً ہر جگہ وہ اقلیت بن کر رہ جاتے تھے۔

قرون وسطیٰ کی آخری تین یا چار صدیوں میں بلاد اسلامیہ میں ذمیوں کے خلاف سخت گیری اس زمانے میں شروع ہوئی جب عیسائیوں نے یہودیوں اور مسلمانوں پر جبر و تشدد کا آغاز کیا۔ علاوہ ازیں مسلمانوں کے طرز عمل میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں ان کے اسباب زیادہ تر سیاسی تھے نہ کہ مذہبی، کیونکہ اس زمانے تک تو عیسائیوں اور یہودیوں سے جو سلوک کیا جا رہا تھا اس میں کوئی خاص فرق نہیں آیا تھا، لیکن آگے چل کر جب بعض ذمی جماعتوں نے

*Patriarchs* ، اور Mari کے تاریخی وقائع (طبع Gismondi ، ۱۹۰۹ء) ؛ (۳) یا غیر عربی ، مثلاً میکائیل شامی کے سریانی وقائع (طبع Chabot) اور Geniza کی یہودی دستاویزات کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے جو زیادہ تر عربی میں ہیں۔ ان کے علاوہ مختصر تصانیف جو خصوصیت سے ذبیوں کے خلاف ہیں اور ایوبی اور مملوک زمانوں سے تعلق رکھتی ہیں، مثلاً : (۴) الغابلسی : تجرید ، اجزا طبع Cl. Cahen ' در BIFAO ج ۵۹ ، ۱۹۶۰ء ، اس کی مکمل شاعت کا اہتمام M. Perlmann کر رہا ہے ؛ (۵) غازی بن الواسطی : رد علی اهل الذمۃ ، طبع و ترجمہ R. Gottheil ' در JAOS ، ج ۳۱ ، ۱۹۲۱ء ؛ (۶) Fetwa sur la condition des dhimms ، ترجمہ Belin ، در JA ، سلسلہ ۳ ، ج ۱۸ تا ۱۹ ، ۱۸۵۱ء - ۱۸۵۲ء ؛ (۷) Tract against Christian officials ، طبع M. Perlmann ' در Goldziher Mem. ، ج ۲ ، ۱۹۵۸ء ؛ (۸) اس لٹریچر پر عام طور پر دیکھیے : Perlmann ' در BSOAS ، ۱۹۳۲ء ۔

جدید لٹریچر میں قابل لحاظ دو عام مطالعات ہیں ؛ (۹) A. S. Tritton : *The Caliphs and their non-muslim Subjects* ، لندن ، ۱۹۳۰ء (عربی ترجمہ از حسن حبشی ، قاہرہ بدون تاریخ) ؛ اور (۱۰) *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam* : Ant. Fattal ، بیروت ، ۱۹۵۸ء ۔ تاہم ، انہیں نہ تو سمجھا جاسکتا ہے اور نہ ان میں ذبیوں کی ارتقائی حالت اور تفاوت کے بیان اور توضیح کی کوشش ہی کی گئی ہے ۔ گہرے مطالعات ، لیکن جو یہودیوں تک محدود ہیں ، یہ ہیں ؛ (۱۱) S.D. Goitein : *Jews and Arabs* ، نیویارک ، ۱۹۵۵ء ؛ (۱۲) عالم اسلام سے متعلق متعدد مگر منتشر عبارات در S. Baron : *History of the Jews* ، ج ۳ تا ۴ (بارہویں صدی تک) نیویارک ، ۱۹۵۷ء تا ۱۹۵۹ء ؛ (۱۳) *History of the Jews in Egypt* : E. Strauss [Ashtor]

میں عیسائی موجود تھے اور پھر چونکہ مغول کی کوشش تھی کہ مختلف مذاہب کے درمیان توازن قائم رکھیں۔ بعض مقامات پر عیسائیوں نے مسلمانوں سے زیادتیاں بھی کیں ، مگر آخر کار مسلمانوں میں اس سے جو رد عمل ہوا اس سے عیسائیوں کو اپنے کیمے کا بدلہ مل گیا ۔ مغرب میں *المُوحِدُونَ* اور ان سے زیادہ ، *المُوحِدُونَ* مشرق سے بہت پہلے غیر رواداری کی جو روش اختیار کر چکے تھے ، اس کی توجیہ ایک حد تک یوں بھی ہو جاتی ہے کہ انہیں اپنی عیسائی رعایا پر شبہہ تھا کہ وہ ہسپانیہ کی شمالی مملکتوں سے ساز باز رکھتے ہیں جو ہسپانیہ کو پھر فتح کر لینے پر تلی ہوئی تھیں ۔ متعدد اختلافات کے باوجود اسلام نے یورپ کی بہ نسبت اسلامی ممالک کے یہود سے زیادہ رواداری برتی ۔ اسلام نے عیسائیوں سے بھی رواداری ہی برتی ، البتہ ہسپانیہ میں وطن سے غداری کرنے والے عیسائیوں کے لیے کوئی بھی اس رواداری کی توقع نہیں رکھ سکتا ۔

مآخذ : اس جگہ تمام مآخذ کو شمار کرنا یقینی طور پر نا ممکن ہے ، ہو سکتا ہے کہ ان مآخذ میں تمام فقہی اور تاریخی ادب نیز جغرافیہ نویسوں اور ادبی مصنفین وغیرہ کے اضافے شامل ہوں (۱) ۔ [ان مآخذ کے علاوہ جن کا ذکر متن میں ہو چکا ہے] نیچے Fattal نے ایک وسیع ، لیکن نامکمل فہرست درج کی ہے ۔ قدیم عہد کے لیے البلاذری اور [امام] ابو یوسف اور بعد ازاں الحارثی کی تصانیف کی اہمیت کا اندازہ ہو سکتا ہے ۔ پروف "حبشہ" پر تصنیفات کا ، جنہیں Fattal نے نظر انداز کر دیا ہے (دیکھیے Gaudefray-Demombynes ، در JA ، ج ۲۳۰ ، ۱۹۳۸ء اور شیرازی ، طبع العربی ، قاہرہ ، ۱۹۳۶ء) ؛ (۲) اور عام لحاظ سے عربی کے عیسائی وقائع نامے ، جیسے *History of the Alexandria*

یبعده] : (۲۶) ابن القیم : احکام اهل الذمۃ ، طبع صبحی صالح ، دمشق ۱۹۶۱ء : (۲۷) ابویعلیٰ : الاحکام السلطانیۃ ، طبع حامد الفتی ، مصر ۱۹۳۸ء : (۲۸) ابوعبیدالقاسم : الاموال ، قاہرہ ۱۳۵۳ھ : (۲۹) یحییٰ بن آدم : کتاب الخراج ، قاہرہ ۱۳۳۷ھ ، ص ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۷ ، ۵۸ تا ۵۹ : (۳۰) محمد ضیاء الدین الریس : الخراج و النظم المالیۃ ، مصر ۱۹۶۱ء ، ص ۱۶۳ یبعده] : (۳۱) صبحی صالح : النظم الاسلامیۃ ، بیروت ۱۹۶۵ء ، ۳۶۳ تا ۳۶۵ : نیز دیکھیے ماخذ بذیل جزیہ ، خراج]۔

Cl.Cahen [و ادارہ]

\* ذمّی : رگ بہ ذمہ .

\* ذنب : رگ بہ نجوم

\* الذنوب ، دفن : [ع] ، گناہوں کا زیر خاک

دبانہا، بدویوں کی ایک رسم، جس میں ان گناہوں یا جرائم کو جو کسی عرب سے سرزد ہوئے ہوں ایک مصنوعی طریقے سے زیر زمین دفن کیا جاتا تھا۔ [ذنوب کا مفرد ذنب ہے]۔ شہاب الدین العمری (التعریف بالمصطلح الشریف، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۶۵ یبعده) جو اس رسم کا تقریباً واحد ماخذ ہے، لکھتا ہے کہ یہ عجیب رسم اس طرح منائی جاتی تھی کہ خطا کار کے معتمد علیہ لوگوں کا ایک وفد ستم رسیدہ کے قبیلہ کے اکابر کے پاس حاضر ہو کر کہتا : ”ہم آپ سے درخواست کرتے ہیں کہ فلاں شخص کے لیے رسم دفن ادا کی جائے۔ وہ آپ کے تمام الزامات کا اقبال کرتا ہے۔“ اس کے بعد یہ وفد اپنے مؤذن کے تمام قصور گنواتا تھا۔ دعویدار (مستغنی) اپنی رضامندی ظاہر کرتا، اس کے بعد زمین میں ایک گڑھا کھودا جاتا اور دعویدار کہتا : ”میں ان تمام الزامات کو جو میں نے فلاں شخص پر عائد کیے ہیں اس گڑھے میں ڈالتا ہوں اور جیسے جیسے اس گڑھے کو بھرتا جاتا ہوں اس کے گناہ اس میں دباتا

and Syria under the Mamluks ، (عبرانی) ، ۲ جلدیں، یروشلم ۱۹۳۳ - ۱۹۵۱ء : (۱۳) E. Ashtor : History of the Jews in Muslim Spain (عبرانی میں) ، ۱ : ۱۱۱ تا ۱۰۰۲ ، یروشلم ۱۹۶۰ء : عیسائیوں کی کامل تر اور متنوع تاریخ کسی خاص مطالعہ کا موضوع نہیں رہی، مذہبی مناظروں کے لیے رگ بہ اہل الکتاب - ہسپانوی عیسائیوں سے متعلق ایک اہم تصنیف یہ ہے : Los Mozarabes : I. de las Cagigas (۱۵) ۲ جلدیں ، میڈرڈ ۱۹۳۷ - ۱۹۳۸ء : (۱۶) Etiopi in Palestina : E. Cerulli ، ۲ جلدیں ، روم ۱۹۳۳ء ، یہ کتاب فی الحقیقت اس ملک کی عام مذہبی تاریخ سے بحث کرتی ہے ؛ زرتشتیوں کے متعلق منفرد جمع شدہ حوالے تاریخ ایران سے متعلق تالیفات میں موجود ہیں، مثلاً (۱۷) Iran in Früh islamischer : B. Spuler Wiesbaden ۱۹۵۲ء (مکمل انگریزی ترجمہ زیر طبع) - مجموعی لحاظ سے ذمیوں سے متعلق عام معلومات کے لیے دیکھیے : (۱۸) Die Renaissance des Islams ، باب ۳ [نیز انگریزی ترجمہ] : (۱۹) L' Islam et les Minorités confessionnelles : Cl. Cahen در La Table Ronde ۱۹۵۸ء : (۲۰) E. Strauss 'The social isolation of Ahl adhdhimma : [Ashtor] در P. Hirschler Memorial Book ، بوداپست، ۱۹۵۰ء : (۲۱) Essai sur l'autonomie juridictionnelle des Chrétientés d'Orient Arch. d' Hist. du Droit Oriental (۲۲) : ۱۹۵۲ء O. Turan Les Souverains Seldjoukides et leurs sujets non - musulmans در Stud. Isl ج ۱ ، ۱۹۵۳ء : مختلف مذاہب پر جو مقالے ہیں ، ان میں زیادہ منصل ماخذ درج ہیں - عہد عثمانیہ کے لیے دیکھیے : (۲۳) Christianity and Islam Under the Sultans ۲ جلدیں، اوکسفرڈ ۱۹۲۹ء (۲۴) Gibb-Bowen ۲/۱ ، باب ۱۳ : [۲۵] شبلی : مقالات شبلی ، ۱ : ۳۲

اشارہ زی، نصبی حالت میں زا ہے۔ "ذا" اسم اشارہ مذکر مفرد (قریب کے لیے)، تصغیر ذیا ہے، مؤنث کے لیے ذی، تقابل کے حروف /ی یہاں تذکیر و تانیث کا فرق ظاہر کرتے ہیں۔ J. Barth نے ان حروف کو /ē سمجھا، کیونکہ وہ e کی ایک قدیم آواز مانتا تھا، جس سے اس کے اور A. Fisher کے درمیان شدید اختلاف پیدا ہوا (ZDMG، ۱۹۰۵ء، ص ۱۵۹ تا ۱۶۱، ۳۳۳ تا ۳۳۸، ۶۳۳ تا ۶۳۴، ۶۳۴ تا ۶۳۵، Sprachwissenschft. Untersuch : z. Barth، ۶۷۱ لائپزگ ۱۹۰۷ء، ۱ : ۳۰ تا ۳۶)۔ ذا کے ساتھ اکثر "عا" اول میں زور دینے کے لیے بڑھا دیتے ہیں جیسے "ہذا" یا اور توصیفی الفاظ اس کے بعد اضافہ کر دیتے ہیں : جیسے ذاک، ذالک۔ ذا کا قائم مقام قدیم حبشی (= Geez) کا مفرد مؤنث اسم اشارہ ذا، عبرانی ذات اور قدیم حبشی (= Geez) میں مذکر اسم موصول "ز" ہے۔

"ذو" بطور اسم بہ معنی 'والا'، صاحب یا مالک ہو تو تشبیہ اور جمع سالم کی صورت میں مثنیٰ اور جمع کے قواعد کے تابع ہوگا، مگر اس کے بعد ہمیشہ ایک اسم آتا ہے جو اس سے مل کر ایک مرکب اضافی بن جاتا ہے (یہ عرب نحووں کے قواعد کے مطابق اسم نکرہ ہوتا ہے : الزبخشری : المفصل، فصل ۱۳، بار دوم، طبع Broch : الحریری : درة، طبع H. Thorbecke، ص ۲۳۸)، جیسے "ذومال" روپے والا، جمع "ذومال" اور (زیادہ فصیح) "اولو مال"، مؤنث کے واسطے اسی ترکیب میں ذات مال، ذوات مال (یا اولات مال) دیکھیے Ar. Gr : W. Wright، بار سوم، ۱ : ۲۶۵ ؛ لسان میں بذیل ذو و ذوات، (۲۰ : ۱۵/۳۳۳ : ۳۵۶) ؛ المفصل، فصل ۱۲۲، ایسے محاورات کے لیے جسے "ذات یوم" (ایک دن) "ذات الیمین" (دائیں جانب) صاحب یا مالک کے معنی میں ذو "لقب" یا

جاتا ہوں"۔ اس کے بعد وہ گڑھے کو مٹی سے بھر دیتا اور اوپر کی سطح زمین کے برابر کر دیتا۔ اسی مصنف کا یہ بھی کہنا ہے کہ دفن کی رسم کبھی کبھی امان [رگہ بان] کے لیے بھی ادا کی جاتی تھی۔ بایں ہمہ بدویوں کی رسم کے علی الرغم، جو فقط زبانی اقرار جرم کو تسلیم کرتے تھے، ان جرائم کو جنہیں اس طرح معاف کیا جاتا تھا ایک دستاویز میں قلمبند بھی کر لیا جاتا تھا۔

یہ رسم، جس کی بابت ہمیں برائے نام علم ہے، العمری کے زمانے میں رائج معلوم ہوتی ہے، لیکن موجودہ زمانے میں یہ مکمل طور پر ناپید ہو چکی ہے۔

مآخذ: (۱) نیز دیکھیے ابن ناظر الجیش : تثقیف التعریف، مخطوطہ اسکوریا، عربی مخطوطات، عدد ۵۵ : ورق ۹۷ تا ۹۸ : (۲) القلقشندی : صبح الاعشی، ۱۳ : ۲۵۲ تا ۲۵۵ : (۳) L'enterrement : Chelhod، در R H R، اپریل - جون ۱۹۵۹ء، ص ۲۱۵ تا ۲۲۰۔

(J. Chelhod).

\* ذو، ذی، ذا : توصیفی (جزو کی)، اشکال جو اصل مادہ "ذ" پر مبنی ہیں۔ ان کا استعمال اتنے مختلف طریقوں سے ہوتا ہے کہ انہیں ایک ہی لفظ کی مختلف تصاریف کہنا درست نہیں مثلاً : بنوطی کے ہاں ذو اسم موصول تھا جس کی شکل یکساں رہتی تھی، عبرانی میں اس کے برابر "ذو" اسم موصول کی ایک شکل تھی، جو شعر میں مستعمل تھی۔ "ذی" اسم موصول مذکر "الذی" کا ایک حصہ ہے، مگر مؤنث کے لیے "الذی" ہے۔ تقابل کے حروف "ذ" اور "ت" جس کا فرق ظاہر کرتے ہیں۔ آرامی بائبل میں "ذی" کے لیے لفظ 'دی'، di (سریانی میں de) ہے جس کی شکل نہیں بدلتی۔ قدیم حبشی (= Geez) مذکر اسم

۸ : ۳) کہلاتا تھا۔ یہ مقام مکہ معظمہ اور یمن کے درمیان مکہ معظمہ سے سات راتوں کی مسافت پر تھا (تخمیناً ۱۹۲ کیلومیٹر یا ۱۱۹ میل)۔ اس مندر کے معافظ قبیلہ باہلہ بن أعصر کے بنوامامہ تھے (ابن الکلبی : کتاب الاصلنام ، ص ۲۲ بعد)۔ بت پرست اسے یتا اللہ ("الکعبۃ الشامیہ") کے مقابلے پر "الکعبۃ الیمالیہ" کہتے تھے (ابن سعد، ۱ / i : ۵۵)۔ کیا یہ صنم جس کی یہ خصوصیات بیان کی جاتی ہیں وہی بت ہو سکتا ہے جو الخلصہ کہلاتا تھا اور جسے عمرو بن لعی [رک بان] نے مکہ معظمہ کے زبیر بن حصص میں نصب کیا تھا۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ اسے ملاؤں سے مزین کیا جاتا تھا یا گیہوں اور جو کی نیاز چڑھائی جاتی اور اس پر دودھ بہایا جاتا تھا۔ اس کے لیے قربانیاں کی جاتی تھیں اور شتر مرغ کے انڈے اس پر رکھے جاتے تھے۔ (الازرقی، ص ۷۸)۔

پرستش کی شکل کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ زراعت کی دیوی ہونے کے علاوہ کہانت کی ایک دیوی بھی تھی جیسا کہ ان طریقوں سے ظاہر ہے جو اس کے مندر میں آئندہ کے فیصلے معلوم کرنے کے لیے عمل میں لائے جاتے تھے (قب Semitica، ۱۹۵۸ء، ۸ : ۵۹، ۶۷)۔ ذوالخلصہ میں جو تیر رکھے ہوئے تھے ان کے نام حسب ذیل تھے : الأمر (حکم دینے والا) : النلی (روکنے والا) ، اور التریص توقع دلانے والا (الآغانی، ۸ : ۷۰، وغیرہ)۔ کہانی چلی آتی ہے کہ مشہور جاہلی شاعر امرؤ القیس [رک بان] نے اپنے باپ کا قصاص لینے کا ارادہ کرنے سے پہلے ذوالخلصہ کی کاہنی دیوی سے مشورہ کیا تھا۔ "روکنے والا تیر" نکلنے پر امرؤ القیس غضب ناک ہو گیا ، تیر کو بت کے منہ پر مار کر توڑ ڈالا اور قصاص لینے کی تیاری شروع کر دی۔ اس وقت سے کسی

عرف کے لیے بہت موزوں ہے، مثلاً ذوالقرنین ، ایسے القاب اکثر بعض افراد کے عرف بن جاتے ہیں، مثلاً شاعر ذوالرثمہ۔ یمن کے بادشاہوں اور شاہزادوں کے القاب (جیسے ذویزن) میں ذو ایک مستقل لفظ بن گیا ہے جس کی جمع مکسر بھی بن گئی ہے، چنانچہ ایسے لقب رکھنے والے آذواء الیمن کہلاتے ہیں (دیکھیے Wright : کتاب مذکور، ص ۲۶۶ الف اور لسان، محل مذکور ، [رک بہ آذواء]۔ اس کے علاوہ دو مہینوں کے اسلامی نام بھی ذو سے شروع ہوتے ہیں یعنی ذوالقعدہ و ذوالحجۃ [رک بہ تاریخ]۔

مآخذ : متن مقالہ میں دیے گئے ہیں۔ مزید برآں : (۱) J. Bartb : Die Pronominalbildung in den semitischen Sprachen، لائپزگ ۱۹۱۳ء، ص ۱۰۳ تا ۱۱۶، ۱۵۲ تا ۱۵۸ ؛ لغات رالجہ کے لیے : (۲) W. Fisher : Die demonstrativen in den semitischen Sprachen، لائپزگ ۱۹۵۹ء، ص ۵۷ تا ۹۸۔

(H. FLEISCH)

⑩ ذوالحجۃ : عربی اسلامی قمری تقویم کے بارہویں مہینے کا نام۔ فارسی اور اردو میں بعض اوقات اس کے آخر کی تائے فوقانی کو حذف کر دیتے ہیں اور ذوالحج تلفظ کرتے ہیں۔ اس کا مطلب ہے حج کا مہینہ۔ اسلامی عبادات میں سے حج اسی مہینے میں ادا کیا جاتا ہے اور اس کی دسویں تاریخ کو عید الأضحیٰ یعنی عید قربان ہوتی ہے۔

[ادارہ]

\* ذوالخلصہ : (یا الخلصہ) سے مراد وہ بت ہے جس کی زمانہ جاہلیت میں قبائل دوس، خثعم، بجیلہ، ازد السراة (جبال سرات کے زد) اور تبالہ کے عرب پوجا کرتے تھے۔ یہ ایک سفید پتھر تھا جس پر تاج ایسی ایک شکل، منقوش تھی۔ یہ تبالہ میں اس مقام پر تھا جو العبلہ (= سفید حٹان : تاج العروس،

عربی بن عبد منات کے خاندان صعیب بن ملک سے تھا۔ ماں کی طرف سے اس کا تعلق بنو اسد سے تھا۔ اگر یہ تسلیم کر لیں کہ اس نے چالیس سال کی عمر میں وفات پائی تو اس کی پیدائش کا سال ۵۷۷/۶۹۶ء ہونا چاہیے۔ لیکن یہ اطلاع مشکوک ہے اور اس کی بنیاد خود اس کے قصائد میں سے ایک بہت ہی مبہم ٹکڑے پر ہے (ابن قتیبہ، ص ۳۳۴، س ۷)۔ یہ ایک ایسے قبیلے کا فرد تھا جو شعر گوئی کی صفت سے خوب بہرہ مند تھا (الآغانی، ۱۶ : ۱۱۱) اور وہ خود شاعر الراعی [رکبان] کا راوی (= ناقل) تھا۔ آگے چل کر بصرے میں اسے شعر میں سند تسلیم کر لیا گیا تھا (الآغانی، بار سوم، ۶ : ۸۸)۔ مگر کہا گیا ہے کہ اس نے یہ امر کسی پر ظاہر نہ ہونے دیا کہ وہ پڑھنا لکھنا جانتا ہے (دیکھیے ابن سلام، در الآغانی، بار اول، ۱۶ : ۱۲۱ : ابن قتیبہ، ص ۳۳۴)۔ یہ گمان کرنے کے خاصے وجوہ ہیں کہ اس نے زندگی بھر اپنے وسط عرب والے قبائلی گروہ سے گہرے روابط قائم رکھے۔ متعدد حکایات ہمیں ایسی ملی ہیں جو یمامہ کے نہایت عمر رسیدہ والی (گورنر) مہاجر کے ساتھ اس کے تعلقات ظاہر کرتی ہیں (الآغانی، ۱۶ : ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۸ : ۵۴، اس شاعر کا مہاجر کی شان میں ایک مدحیہ قصیدہ)۔ دیگر حکایات سے ذوالرثمہ کی کوفی (کتاب مذکور، ۱۶ : ۱۲۲) اور سب سے بڑھ کر بصرے کی سرگرمیوں پر روشنی پڑتی ہے جہاں وہ اکثر قاضی اور والی بلال بن ابی بردہ [الاشعری] (م بعد ۵۱۲/۶۳۸ء) سے ملاقات کیا کرتا تھا۔ کچھ منظومات، جن میں اس فیاض سرپرست کو مخاطب کیا گیا ہے، اس بات کی شہادت دیتی ہیں کہ یہ حاکم اس شاعر کی حمایت کرتا تھا (دیکھیے ابن قتیبہ، ص ۳۴۱ : ابن سلام،

نے ان تیروں سے آئندہ کی بابت شکون نہیں لیا۔ جب اسلام پھیلا تو حضرت جریر بن عبداللہ البجلی نے اس بت کو اکھاڑ کر پھینک دیا (کتاب مذکور؛ ابن سعد، ۱/۲ : ۷۸)۔ ابن الکلبی کے زمانے میں ذوالخلفہ کا پتھر تبالہ کی مسجد کی دھلیز میں لگا ہوا تھا۔ (کتاب مذکور، ص ۲۳)

علاماتِ قیامت کی ایک حدیث میں اس بت کا ذکر ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : ”قیامت اس وقت تک نہ آئے گی جب تک قبیلہ دوس کی عورتیں ذوالخلفہ کے گرد پھر نہ جمع ہو جائیں گی اور اس کی اسی طرح پوجا نہ کریں گی جیسی پہلے زمانے میں کی جاتی تھی“ (ابن الکلبی : کتاب مذکور، ص ۲۳، یا Concordance : Wensinck، ۱ : ۸۵)۔

مآخذ : اس کی بابت ساری روایتی معلومات (۱) یاقوت، ۲ : ۴۶۱ تا ۴۶۳، میں مل جاتی ہیں، جس نے مندرجہ ذیل کتاب سے استفادہ کیا : (۲) ابن الکلبی : کتاب الامنام، طبع احمد زکی پاشا، جو R. Klincke Rosenberg : مقالہ، لائپزگ، ۱۹۳۱ء، ص ۲۲ بعد، ۲۹ (انگریزی ترجمہ از N. A. Faris، پرنسٹن، ۱۹۵۲ء، ص ۲۹ تا ۳۱) کے بعد مرتب ہوا : (۳) Reste : J. Wellhausen، بار دوم، برلن، ۱۸۹۷ء، ص ۴۸ تا ۴۸ : [م] البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۳۸۳ : (۵) لسان العرب، بنی مادہ خ ل ص]۔

(T. FAHD)

ذوالرثمہ : لفظی معنی میں وہ شخص جو بدن پر ٹوری لیٹے ہوئے ہو۔ ایک مشہور عربی شاعر غیلان بن عقبہ کا لقب جو ۵۱۷/۷۳۵ء - ۵۳۶ء میں فوت ہوا۔ [اس کی کنیت ابوالحارث تھی]۔ اس لقب کی وجہ یہ تھی کہ وہ اپنے گلے میں ایک چھوٹا سا تعویذ ڈوری میں باندھ کر لٹکائے رہتا تھا۔ یہ شاعر وسط عرب کے قبیلہ بنو

شخص نے اطلاع دی تھی کہ اسے دھماہ کی سرحد پر ہزوا میں دفن کیا گیا .

جیسا کہ اس زمانے میں عام دستور تھا اس کے کلام کی اشاعت راویوں کے ذریعے ہوئی ، ان راویوں میں سے ایک کا نام معلوم ہے (دیکھیے الاغانی، ۱۶ : ۱۱۲، ص ۲۷)۔ بہت سی کہانیاں، جو اس کی طرف منسوب ہیں، مشرقی عرب کے خانہ بدوشوں میں پھیلی ہوئی تھیں (کتاب مذکور، ۱۶ : ۱۱۲)۔ اگرچہ ان کے صحیح ہونے میں شبہ ہے، پھر بھی اس کے اشعار آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ رکھنے میں ان سے مدد ضرور ملی ہے۔ پھر ایک وقت آیا کہ یہ زبانی قصے دیوان کی شکل میں قلم بند کر دیے گئے اور تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی ختم ہونے تک دو مجموعے ملتے تھے، ایک ثعلب کا تیار کردہ اور دوسرا، جو زیادہ مکمل مجموعہ ہے، الشکری کا مرتب کیا ہوا (قب الفہرست، ص ۱۵۸، س ۲۰)، میکارٹنی Macartney کی تالیف میں ذوالرمہ کی طرف منسوب اشعار کا مجموعہ ضخیم ہے، اس میں ستاسی مکمل قصیدے ہیں [الاصمعی کے جمع کردہ دیوان میں بھی ستاسی طویل قصیدے ہیں] اور مؤلف نے اس میں ایک سو انچاس متفرق قطعے اور شامل کر دیے ہیں۔ اکثر قصیدے معمول سے زیادہ لمبے ہیں۔ کبھی کبھی خاص خاص موقعوں پر بعض قصیدے فی البدیہہ کہے گئے ہیں، مثلاً قصائد عدد ۳۱، ۳۲ (مہاجر کی مدح میں)، ہتاون (مشہور قصیدہ بلال بن ابی بردہ الأشعری کی شان میں)، اکیاسی (ان واقعات کی طرف تلمیح، جن کا تاریخی حال کچھ معلوم نہیں)۔ زیادہ تر قصیدے غنائی ہیں، جن کا اسلوب وہی ہے جو اس زمانے کے بدوی شاعروں کا تھا کہ ابتدا میں اطلاق (چھوڑے ہوئے پڑاؤں [اور دیار حبیب کے کھنڈروں]) کا بیان آتا ہے، اس کے بعد تشبیہ یعنی شاعر کی

در الاغانی، بار اول، ۱۶ : ۱۲۱ نیچے کا حصہ، ۱۲۸ بعد)۔ علاوہ بریں بصرے ہی میں ذوالرمہ نے قاری غنبدہ اور ابو عمرو العلاء نجوی [رک بان] یونس [رک بان] اور عیسیٰ بن عمر سے ملاقات کی (دیکھیے الاغانی، بار ہشتم، ۱۶ : ۱۲۲ نیچے کا حصہ؛ ابن سلام، ص ۱۲۸؛ ابن قتیبہ، ص ۳۳۳)۔ اسی شہر میں مشرقی عرب کے دیگر شعرا سے مجاداوں کے مناظر بھی پیش آئے۔ ایک موقع پر روبہ نے بلال بن ابی بردہ کے روبرو اس پر الزام لگایا کہ اس نے بڑی دیدہ دلیری سے میری نظموں کی چوری کی ہے (دیکھیے الاغانی، ۱۶ : ۱۲۱، ۱۲۲ تا ۱۲۵؛ نیز ابن قتیبہ، ص ۳۳۹)۔ جریر [رک بان] سے ذوالرمہ کا مناقضہ اس بنا پر ہوا کہ اس نے کھلم کھلا الفرزدق کی شاعری کو فضیلت دی تھی۔ ہشام تمیمی کے ساتھ اس کی ہجویات بظاہر بصرے میں بعض نفیس ترین محاضرات کو شہرت دینے کا باعث ہوئیں (دیکھیے الاغانی، بار سوم، ۸ : ۵۵؛ بار ہشتم، ۱۶ : ۱۱۷) جن میں میہ اور ایک اور عورت خرقاء کے ساتھ اس کے عشق کے بارے میں صرف چند ایک واقعات ملتے ہیں اور ان کی بھی صحت میں کلام ہے۔ ان واقعات نے ایک ناول کی سی شکل اختیار کر لی ہے۔ اس کے مذہبی خیالات بھی مبہم نظر آتے ہیں۔ اس کے قصائد میں قرآن مجید کا حوالہ صرف چند ہی مقامات پر آیا ہے، مثلاً دیوان، عدد ۷ : بیت ۳، عدد ۲۲ : بیت ۳۵ اور ۷۹ (قب حکایات، در الاغانی، بار اول، ۱۶ : ۱۲۸)۔ اس کی وفات نسبتاً جوان عمری تقریباً ۵۱۱ھ / ۷۳۵ء میں واقع ہوئی۔ (دیگر تخمینوں کے لیے دیکھیے Schaade در [لائڈن، بار اول، بذیل مادہ اور حوالہ جات)۔ ایک روایت کے مطابق، جو بصرے میں دو ذریعوں سے آئی ہے، کسی نا معلوم

اس صورت میں وہ اس طرح پیش ہونے لگا کہ میہ کی محبت میں گھل رہا ہے جس کی شادی ایک مالدار سردار کے ساتھ ہو گئی ہے اور اس نے اپنے گیتوں میں خرّاقہ کو جو مخاطب بنایا ہے اس سے غرض صرف اپنی اصلی محبوبہ کے دل میں رشک و حسد پیدا کرنا ہے (دیکھیے الاغانی، بار اول، ۱۶ : ۱۱۳، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۱۹، ۱۲۵، جہاں ابن النطّاح کا قول نقل کیا ہے؛ قَبّ ابن قتیبہ، ص ۳۳۷ تا ۳۳۶، جہاں اس کہانی کو کسی نامعلوم ماخذ سے لے کر ایک روایتی افسانوی انداز میں بیان کیا گیا ہے)۔

اگرچہ یہ افسانہ 'محبت بہت بڑھا چڑھا کر بیان کیا گیا ہے (قَبّ [کتاب ذی الرمة و میہ]، در الفہرست، ص ۳۰۶، ص ۲۲)؛ تاہم اس میں بدوی الاصل ہونے کی نشانیاں سلامت رہ گئی ہیں۔ یہ بات اس حکایت کے ساتھ مقابلاً کرنے سے ظاہر ہوتی ہے جو الہمدانی [رک بان] کے مقامات [رک بان] میں ہے (بیروت ۱۹۲۴ء، ص ۴۳) اور جسے مصنف نے ایک پرانی کہانی سے، جس کا تعلق وسط عرب سے تھا، کاٹ چھانٹ کے تحریر کیا ہے۔

ذوالرمہ پر بصرہ کے نحویوں کو خصوصاً بڑا اعتبار و اعتماد تھا (دیکھیے الاغانی، ۱۶ : ۱۱۳)، اگرچہ اس دعویٰ پر چند قیود لگائی پڑیں گی (دیکھیے ابن سلام، ص ۱۲۵؛ ابن قتیبہ، ص ۳۵۳)۔ اس نے اونٹ، گورخر، غزال، نیل گائے اور صحرا کے اوصاف ایسی جامعیت اور عمدگی سے بیان کیے ہیں کہ اسے خوب داد و تحسین ملی؛ اس کے مراثی کے حسن بیان کو تسلیم کیا جاتا تھا اور اسی وجہ سے اس کے بہت سے اشعار کی دہنیں بنائی گئیں (الاغانی، بار اول، ۱۶ : ۱۲۹، بعد)؛ چنانچہ اس سلسلے میں ہم کتاب اخبار ذی الرمة کا ذکر کر سکتے ہیں، جو اسحاق الموصلی نے تالیف کی تھی

محبوبہ کی یاد میں کچھ غزلیہ اشعار اور آخر میں اپنے اونٹ اور اس کی صحرائوردی کا بیان۔ اس کی محبوبہ میہ کا ذکر تقریباً سب ہی قصیدوں میں ہے (عدد ۳، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۷، ۲۲، ۲۸ وغیرہ)۔ اس کے کلام کے مطالعے میں چند جانی پہچانی دشواریاں سامنے آتی ہیں۔ بعض قصائد نامکمل ہیں (مثلاً قصیدہ عدد ۶۰ کے آخر کے اشعار غائب ہیں)، بعض کی اصل مشکوک ہے کیونکہ ان کے موضوعات کے تسلسل میں ہم آہنگی باقی نہیں رہتی۔ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ قصیدے فقط لغات کا استعمال دکھانے کے لیے لکھے گئے ہیں اور بلاشبہ ان کی تصنیف کی غرض بعض علمائے بصرہ و کوفہ کے مطالبات کو پورا کرنا تھی۔ اگر ہم حماد الراویہ کے قول کا اعتبار کریں تو بہت سے قصیدے، جن میں بہت "سوز و گداز" ہے، کوفے میں ایسے لوگوں نے لکھے جنہوں نے ذوالرمہ کا نام استعمال کیا (دیکھیے الاغانی، بار اول، ۱۶ : ۱۲۲، ص ۱۵۶، بعد)؛ [نیز دیکھیے دیوان، طبع ابن حمودہ، پیرس ۱۹۲۰ء، طبع بشیریموت، بیروت ۱۹۳۷ء۔ ذوالرمہ کے دیوان کے مخطوطات موزہ بریطانیہ، لائڈن اور قاہرہ کے کتاب خانوں میں موجود ہیں۔ یوسف بن یعقوب النجیرمی (م ۴۲۳/۴۱۰ء) کا روایت کردہ دیوان بھی پایا جاتا ہے۔ ایک دیوان الاصمعی کی شرح کے ساتھ بھی موجود ہے۔ علاوہ ازیں کئی اور جزوی اور کامل شروح بھی موجود ہیں]۔ علاوہ برین یہ سوال بھی بجا ہے کہ آیا بہت سے حزنیہ قصیدے اس کے مجموعہ اشعار میں محض اتنی سی بنا پر تو شامل نہیں کیے گئے کہ ان میں میہ کا ذکر کیا گیا ہے؟ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی سے لے کر ذوالرمہ کی تاریخی حیثیت متغیر ہونی شروع ہوئی اور اس نے ناکام مشاہیر عشاق عرب کے اندر ایک مقام حاصل کر لیا۔



۸ : ۵۲ تا ۵۶ ، ۵۸ ، ۱۹۹ ؛ الاغانی ، بار اول ، ۱۶ :  
 ۱۱۰ تا ۱۳۰ ؛ (۴) ابن خلکان : وفیات ، قاہرہ ، ۱۳۱۰ ،  
 ۱ : ۴۰۳ تا ۴۰۶ ؛ (۵) ابن الندیم : الفہرست ، ص ۱۵۸ ،  
 ۳۰۶ ؛ (۶) القرشی : جمہرۃ اشعار العرب ، طبع سندھوی ،  
 ص ۳۶۰ تا ۳۷۴ ؛ اقتباسات کے لیے دیکھیے (۷) الجاحظ :  
 البیان ، طبع ہارون ، بمدد اشاریہ ؛ (۸) ابن عبد ربہ : العقد ،  
 طبع عربیان ، بمدد اشاریہ ؛ (۹) یاقوت : معجم ، بمدد  
 اشاریہ ؛ (۱۰) المرزبان : الموشح ، ۱۷۰ تا ۱۸۵ ؛ (۱۱)  
 البغدادی : خزائن الادب ، ۱ : ۵۱ تا ۵۳ ؛ (۱۲) السیوطی :  
 شرح شواہد المغنی ، ص ۵۲ ؛ (۱۳) الیافعی : مرآة الجنان ،  
 ۱ : ۲۵۳ تا ۲۵۶ ؛ (۱۴) براکمان : تاریخ الادب العربی  
 (تعریب عبدالعلیم النجار) ، ۱ : ۲۲۰ تا ۲۲۳ ؛ (۱۵)  
 R. Geyer : Altarabische Düamben ، لائڈن ، ۱۹۰۸ ،  
 ص ۶۹ تا ۸۶ ؛ (۱۶) Smend : De Dsur-Rumma  
 Poeta ، اون ، ۱۸۷۳ ؛ (۱۷) C. H. H.  
 The Diwan of Chailan ibn ' Uqbah : Macartney  
 known as Dhur-Rumma ، کیمبرج ، ۱۹۱۹ ، ۳۸ :  
 ۶۷۶

R. BLACHERE [و ادارہ]

ذوالشہری : ایک دیوتا کا لقب جو نبطیوں  
 سے لیا گیا اور آرامی زبان میں دشر dshr یا دسارس  
 Dusares مشہور ہے (Thamūd and Šafā: E. Littmann)  
 ص ۳۰)۔ دیوتاؤں کے یہ القاب، جو "ذو" (مؤنث:  
 ذات) کے ساتھ مرکب ہیں ، جنوبی عرب میں کثرت  
 سے استعمال ہوتے تھے (Levellings: G. Ryckmans  
 arabes préislamiques ، ۲ : ۴۳ تا ۴۵ ؛  
 Die alten semitischen Gottheiten ، ص ۱۰۸ تا ۱۰۹)۔  
 ابن الکلبی کے قول کے مطابق ذوالشہری نامی بت  
 قبیلہ "ازد کے بنو العارث کا معبود تھا ( کتاب  
 الاصنام ، طبع احمد زکی ، بار دوم ، ص ۳۷)۔ ابن ہشام  
 کے نزدیک ذوالشہری قبیلہ "دوس کا ایک صنم تھا  
 اور انہوں نے اس کی "حییٰ" کو ، جس

( کتاب کے نام کے لیے دیکھیے الفہرست ، ص ۱۴۲ ،  
 ص ۱۹)۔ بایں ہمہ ذوالرمہ میں سب سے زیادہ  
 دلچسپی لینے والے لغت نویس تھے ، جس کی ایک  
 مثال یہ ہے کہ مشہور عربی لغت لسان العرب میں  
 اس کے [تقریباً ایک ہزار] اشعار بطور سند و  
 استشہاد نقل کیے گئے ہیں [دیکھیے عبدالقیوم :  
 فہارس لسان العرب ، جلد ۱ ، اسماء الشعراء ، لاہور  
 ۱۹۳۸]۔ وجہ یہ ہے کہ اس شاعر نے کثیر التعداد  
 غریب الفاظ اپنے کلام میں استعمال کیے ہیں ،  
 دوسری طرف الجاحظ نے البیان میں فقط چھ جگہ  
 اور ابن عبد ربہ نے العقد الفرید میں صرف بیس مقامات  
 پر اس کا کچھ کلام نقل کیا ہے۔ اس زمانے اور  
 معاشرے کے پیش نظر مشرقی عرب کی شاعری کی  
 روایت میں ذوالرمہ بڑی شخصیتوں میں شمار ہوتا ہے۔  
 غریب الفاظ کا استعمال اسی کے لیے مخصوص نہیں  
 بلکہ اس وقت کے ان شعراء کا عام رجحان اسی طرف  
 تھا (مثلاً رؤبہ [رگ بان]) ، جو عراق کے لغویوں  
 اور نحویوں سے خاص رابطہ رکھتے تھے۔ اس کے  
 دیوان میں بحر رجز کے اشعار کا بار بار آنا ظاہر  
 کرتا ہے کہ اس کا اپنے خاص خاص معاصرین کے  
 ساتھ بہت ربط ضبط تھا۔ ذوالرمہ ان شعراء کے  
 سلسلے کی آخری کڑی ہے جو خود اپنے ہی زمانے  
 میں وقت سے پیچھے رہ جانے والے (دقیانوسی)  
 شمار ہونے لگے تھے۔ [ویسے یہ بات بھی قابل ذکر  
 ہے کہ ذوالرمہ نے شعرگوئی کی ابتدا رجز سے کی اور  
 بعد میں دوسرے بحور بھی استعمال کرنے لگا۔ اس  
 کے ہاں طویل ، بسیط ، کامل اور وافر ایسے بحور بکثرت  
 ہیں۔]

مآخذ : (۱) ابن سلام الجمعی : طبقات الشعراء ،  
 طبع Hell ، ص ۱۷ ، ۱۲۵ تا ۱۲۸ ؛ (۲) ابن قتیبہ :  
 کتاب الشعر و الشعراء ، طبع ڈھویہ ، ص ۲۹ ، ۳۱ ،  
 ۲۳۲ تا ۲۳۴ (۳) الاغانی ، بار سوم ، ۶ : ۸۸ ، ۷ : ۲۳۸

'Le nabateen : J. Cantineau ۶۸۶ ، ۸۳ ، RES  
۱۰/۲ تا ۱۲ : ۲۱ تا ۲۴) .  
ابن ہشام [اور یا قوت] کے قول کے مطابق (دیکھیے  
بیان بالا) ذوالشّری کا استہان "جمی" کے اندر تھا ،  
یعنی ایک محفوظ احاطے میں جسے حرم بھی کہتے  
ہیں - دیوان الہذلیّین (Reste : J. Wellhausen ،  
ص ۳) کے ایک حاشیے پر لکھا ہے کہ یہ "حرم"  
خود "شّری" کے اندر محصور تھا ، کیونکہ "شّری"  
کا احاطہ اس سے بڑا تھا - اس طرح ذوالشّری یعنی  
جبل الشّری کا دیوتا جمی (= محفوظ و مقدس  
جگہ) کا بھی مالک ہو گیا ہے" (M. Lagrange :  
*Etudes Sur les religions semitiques* ، بار دوم ، ص  
۱۸۳ تا ۱۸۵) - بہر حال یہ لفظ ذوالشّری کا  
قط ایک ثانوی مفہوم ہے .

نبٹیوں میں کچھ نام ایسے بھی پائے گئے ہیں  
جن کی بنا اس دیوتا کے تعبد پر ہے ، جیسے عبد ذوشّری  
تیم ذوشّری (حوالوں کے لیے دیکھیے I. Cantineau :  
*Le nabateen* ، ۲ : ۱۳۶ ، ۲۵۶) ، نیز عربی  
اسم معرفہ عبد ذی الشّری ([ابن حزم : جمہرۃ  
انساب العرب ، ص ۳۸۲] Reste : I. Wellhausen ،  
بار دوم ، ص ۳) .

مآخذ : (۱) CIS ، ج ۲ و ۵ : (۲) RES ،  
ج ۱ تا ۴ : (۳) ابن ہشام ، طبع و سٹنفلٹ ، کوٹنکن  
۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ (ترجمہ از A. Guillaume ، دیکھیے  
نیچے) : (۴) C. Clermont-Ganneau ، *Recueil d'*  
*archéologie orientale* ، پیرس ۱۹۰۳ ، ۵ : ۱۰۹ تا  
۱۱۵ : (۵) R. Dussaud و F. Macler ، *Mission*  
*dans les régions désertiques de la syri meoyenne*  
پیرس ۱۹۰۳ : (۶) M. J. Lagrange ، *Etudes sur les*  
*religi. Semitiques* ، بار دوم ، پیرس ۱۹۰۵ : (۷)  
Jaussen و R. Savignac ، *Mission archéolo-*  
*gique en Arabie* ، ج ۱ ، پیرس ۱۹۰۹ - ۱۹۲۰ :

کے اندر ایک پہاڑی چشمے سے پانی ٹپکتا تھا ،  
حرم قرار دیا تھا (ابن اسحق : سیرۃ ، طبع  
Wustenfeld ، ص ۲۵۴ ، ترجمہ A. Guillaume :  
*The Life of Muhammad* ، ص ۱۷۶) - [یا قوت نے بھی  
حضرت طفیلؓ بن عمروالدوسی کے اسلام لانے کے  
قصے میں اس بت اور چشمے کا ذکر کیا ہے ،  
(معجم البلدان ، ۳ : ۲۶۹) - قاموس میں بھی  
مرقوم ہے کہ ذوالشّری قبیلہ دوس کا صنم  
تھا [نبٹی قوم کا دیوتا Dusares ذوالشّری  
سے بڑی مشابہت رکھتا ہے] (R. Dussaud اور  
*Mission dans les regions desertiques* : F. Macler  
*de la syrie moyne* ، ص ۶۷ ، حاشیہ ۳) .

ذوالشّری کے موجود ہونے کی شہادت ثمود اور  
صفا کے آثار میں ملتی ہے - ثمودی آثار میں اس کا  
ذکر قط ایک کتبے میں ہے جو تبوک کے علاقہ  
سے دستیاب ہوا ہے اور وہاں یہ اس آرامی شکل  
dshr (دشر) میں ہے - (Jaussen - savignac ، ص ۶۵۸ ،  
مطابق قرأت A. van den Brauden *Les inscription*  
*Louvain thamoudeennes* ، ۱۹۵۰ ، ص ۴۵۱) -  
صفا کے آثار میں اس صنم کا نام دشر "dshsr" لکھا  
ہے (CIS ، ۵ : ۵۷ وغیرہ) اور آرامی شکلیں dshr  
(CIS ، ۵ : ۸۸ وغیرہ) اور dashry ہیں (CIS ،  
۵ : ۲۹۵۵) - ذوالشّری کے لفظی معنی ہیں 'شّری'  
والا ، یعنی کوہ شّری کا مقامی دیوتا جو بحیرہ مردار  
کے جنوب مشرقی سلسلہ کوہ کی انتہائی جنوبی  
چوٹی ہے (The Northern Hegaz : A. Musil)  
نیو یارک ۱۹۲۶ ، ص ۲۵۲ تا ۲۵۵ R. Dussaud  
*La penetration des Arabes en syrie* ، ص ۳۰ ،  
W. Caskd ، *Die alter sem. Gottheiten* ، ص ۱۰۹)  
اس دیوتا کا نام آعرہ A'ara تھا ، جیسا کہ کئی  
ایک نبٹی کتبات سے ، جو دو شّری آعرہ کے نام  
معنون ہیں ، ظاہر ہوتا ہے (CIS ، ۲ : ۱۹۰) :

گیا تھا۔ اس کا ذکر سیرۃ (طبع سقا وغیرہ، ۱۳۷۵ھ/ ۱۹۵۵ء)، ۲: ۱۰۰، [البلاذری: انساب الاشراف ۱: ۱۴۵] اور کئی احادیث میں آیا ہے (مثلاً دیکھیے ابن سعد، ۲: ۲، فصل ”فی سیوف النبی صلی اللہ علیہ وسلم)۔ ذوالفقار کی وجہ تسمیہ میں کہا گیا ہے کہ اس تلوار میں دندانے (قرہ) یا کھدی ہوئی لکیریں تھیں (قب: ترکیب ”سیف مقر“). ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس تلوار پر دیت (خون بہا) کے بارے میں ایک عبارت کھدی ہوئی تھی۔ ایک ضرب المثل قرہ ”لأسیف إلا ذوالفقار“، قرون وسطی سے لے کر ہمارے زمانے تک تمام اسلامی دنیا میں نفیس اور منقش تلواروں پر کندہ ہوتا ہے۔ بعض اوقات الفاظ ”ولا فتی إلا علی“ کا اس پر اضافہ کر دیا جاتا ہے کیونکہ تلوار اگرچہ جناب رسالتآب صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی لیکن حضرت علیؓ کے پاس رہنے کے بعد خلفائے عباسیہ کے ہاتھ لگ گئی، تاہم حضرت علیؓ کی طرف منسوب رہی اور ایک علوی نشان بن گئی۔ مسلمان صورت گروں نے اسے دو گول نقطوں سے ظاہر کیا ہے، غالباً اس لیے کہ اس کا طلسماتی خاصہ ظاہر کریں (دو نقطوں سے اشارہ دشمن کی دو آنکھیں نکال لینے کی طرف تھا۔ تلوار کی شکل منجملہ دیگر طلسماتی اشیا کے دو نقطوں میں دکھانے کے لیے دیکھیے V. Monteil، در REI، ۱۹۴۰ء، شماره ۱ و ۲: ص ۲۲)۔ ذوالفقار اب ایک اسم علم ہو گیا ہے۔ [آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ احد سے پہلے ایک خواب دیکھا تھا کہ آپ کی تلوار ذوالفقار کی دھار ٹوٹ گئی ہے تو اس کی تعبیر آپ نے یہ فرمائی کہ آپ کی ذات پر کوئی تکلیف آنے والی ہے اور اس سے مراد وہ تکلیف لی گئی جو غزوہ احد میں آپ کو پیش آئی (دیکھیے البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۱۴)۔

مآخذ: (۱) Die : F. W. Schwarzlose

(۸) ابن الکلبی: کتاب الاصنام، طبع احمد زکی، بار دوم، قاہرہ ۱۹۲۴ء (فرانسیسی تلخیص M. S. Marmardjz: 'Les dieux du paganisme arabe d'après Ibn al-Kalbi' در Revue biblique، ۳۵ (۱۹۲۶ء): ۳۹۷ تا ۴۲۰؛ تراجم از R. Klinke-Rosenberger: Das Götzen buch Kitāb al-Aṣṅam des Ibn al-Kalbi لائپزگ ۱۹۳۱ء، اور از N. A. Faris: The Book of idols، (رنسٹن ۱۹۵۲ء): (۹) J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums، بار دوم، برلن ۱۸۹۷ء: (۱۰) H. Lammens: L' Arabie Occidentale avant l' Hegire، بیروت ۱۹۲۸ء: (۱۱) G. Cantineau: Le nabatēen، ج ۱ تا ۲، پیرس ۱۹۳۰ء، ۱۹۳۲ء: (۱۲) E. Littmann: Thamūd und Ṣafā، لائپزگ ۱۹۳۰ء: (۱۳) G. Ryckmāns: Les reliḡions arabes Prēislamiques، بار دوم Louvain ۱۹۵۱ء: (۱۴) D. Sourdel: Les cités du Hauran ā l' époque romaine، پیرس ۱۹۵۲ء: (۱۵) A. Guillaume: The Life of Muhammad, a translation of Ibn Ishāq's Strat Rasūl Allāh، لندن ۱۹۵۵ء: (۱۶) R. Dussaud: La pēnētration des Arabes en Syrie avant l' Islam Palmyrēniens، : J. Starcky (۱۷) ۱۹۵۵ء: (در) Nabatēens at Arabes du Nord avant l' Islam، Histoire des religions: R. Aigrain و M. Brillant، ج ۳، پیرس ۱۹۵۶ء، ص ۲۰۱ تا ۲۳۷: (۱۸) W. Caskal: Die alten semitischen Gottheiten in Arabien، (در) S. Moscati: Le antiche divinita semitiche، روما ۱۹۵۸ء، ص ۹۵ تا ۱۱۷)۔ (G. RYCKMANS)۔

\* ذوالفقار: ایک مشہور تلوار کا نام جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو غزوہ بدر میں بطور مال غنیمت ملی تھی۔ اس سے پہلے اس کا مالک ایک مشرک العاص بن منبہ تھا، جو اس لڑائی میں مارا

(۲) قاسمی گروہ کا عروج و زوال : حادثہ طرانہ کے بعد فقاریہ چالیس سال تک سیامی نشیب و فراز کے دور سے گزرتے رہے۔ فرقہ قاسمیہ کو اگرچہ غلبہ حاصل تھا لیکن انہوں نے سلطان کے والیوں کے مقابلے میں اس قسم کی نخوت اور سرکشی نہیں دکھائی جو فقاریہ کے عہد اقتدار کی خصوصیت تھی۔ اس زمانے کی شورشوں کا منبع زیادہ تر قاہرہ کی چھاؤنی کی فوج ہوتی تھی؛ مگر ۱۱۲۳ھ/۱۷۱۱ء کے آنے آنے مخالف گروہوں کا خطرناک گٹھ جوڑ ہو گیا۔ سعد اور حرام مصر کے اہل حرفہ اور بدویوں کے دو قدیمی گروہ تھے۔ فقاریہ سعد کے حلیف ہو گئے اور قاسمیہ بدویوں کے۔ اسی سال یمنی چری اور عذب کے درمیان جھگڑا اٹھ کھڑا ہوا۔ فقاریہ نے یمنی چری کا ساتھ دیا اور قاسمیہ نے عذب کی طرف داری کی۔ انجام کار قاسمیہ۔ عذب گروہ کامیاب ہوا، لیکن لڑائی میں قاسمیہ کا ایک سر برآوردہ امیر ایواظ (عوض) بے مارا گیا۔ اس کے خون کا انتقام لینے کے لیے قاسمیہ اور فقاریہ کے مابین ایسی جنگ شروع ہو گئی جو بیس سال تک جاری رہی۔ انجام کار ۱۱۴۲ھ/۱۷۲۹-۱۷۳۰ء میں فقاریہ اپنے حریفوں کا قلع قمع کرنے میں کامیاب ہو گئے اور دوبارہ اپنا اقتدار قائم کر لیا۔

(۳) فقاریہ کا دوبارہ عروج و غلبہ : فقاریوں کی فتح کا ذمے دار ایک اور ذوالفقار بے تھا (جو فتح سے کچھ پہلے ہی مار ڈالا گیا) وہ دراصل اس مملوک خاندان کا فرد نہ تھا جس کا مورث اعلیٰ [امیر] رضوان بے تھا، بلکہ اس خاندان سے تعلق رکھتا تھا جس کا سلسلہ اناطولی (رومی) نسل کے ایک فوجی سردار حسن بلغیہ سے چلا تھا؛ یہ حسن گونولو برادری کا آغا تھا، جسے گیارہویں صدی ہجری / سترہویں عیسوی کے اواخر میں فروغ ہوا۔ اسی گھرانے کی ایک اور شاخ مصطفیٰ القازذغلی سے جلی

*Waffen der alten Araber*، لائپزک ۱۸۸۶ء، ص ۱۵۲؛  
*Note sur l'origine magique* : G. Zawadowski (۲)  
*de Dhoû-l-Fakâr*، در *En Terre d' Islam*، ۱۹۴۳ء،  
 ۱ : ۲۶ تا ۴۰؛ (۳) ابن سعد، بیروت، ۱۹۶۰ء، ۱ :  
 ۴۸۵ تا ۴۸۶؛ (۴) البلاذری : الساب الاشراف،  
 ج ۱، بعد اشاریہ]۔

(E. MITTWOCH) [و ادارہ]

\* ذوالفقاریہ : (دیگر صورتیں فقاریہ، زالفقاریہ)؛  
 سترہویں اور اٹھارہویں صدی عیسوی میں مصر کا ایک مملوک خاندان اور سیاسی گروہ۔  
 (۱) ابتدا اور عروج : اس خاندان کا مورث اعلیٰ ذوالفقار بے ایک گمنام اور مبہم شخصیت ہے، جو معلوم ہوتا ہے کہ سترہویں صدی عیسوی کے ثلث اول میں پروان چڑھا، مگر اس کا ذکر اس کے ہم عصر وقائع نویسوں نے نہیں کیا۔ جس بیان میں (در جبرقی، عجائب الآثار، ۱ : ۲۱ تا ۲۳) ذوالفقار اور اس کے حریف قاسم کو سلطان سلیم اول کا ہم عصر بتایا گیا ہے محض افسانہ ہے۔ فقاریہ کی سیاسی اہمیت امیر الحج [= الحاج] رضوان بے [م ۱۰۶۶ھ] سے شروع ہوتی ہے، جو بانی فرقہ امیر ذوالفقار کا ایک غلام (یا مملوک) تھا، المعجبی : خلاصۃ الاثر، بولاق ۱۲۹۰ھ : ۲ : ۱۶۴ تا ۱۶۶)۔ وہ امارت حج کے عہدے پر بیس سال سے زیادہ عرصے تک فائز رہا تا آنکہ جمادی الآخرہ ۱۰۶۶ھ / اپریل ۱۶۵۶ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کے گھرانے کے اکابر نے مصر کی سیاست پر اپنی فوقیت جما لی، جو صفر ۱۰۷۱ھ / اکتوبر ۱۶۶۰ء تک قائم رہی۔ پھر اس کے حریف فرقہ قاسمیہ نے ان کا اقتدار ختم کرنے کے لیے عثمانی نائب السلطنت سے ساز باز کر لی اور ان کی فوجیں اور قائدین تتر بتر کر دیے گئے؛ کچھ فقاری بیگوں کو قاسمی، احمد بے بوسنیاک Bosniak نے طرانہ میں موت کے گھاٹ اتار دیا۔

ذوق : (ع) ، [عام معنی ہیں ذائقہ، چاشنی \*] اور مزہ، مگر اصطلاحاً اس کے کئی مفہوم ہیں۔ یہ ایک اصطلاح ہے جو جمالیات، ادب، تصوف اور فلسفہ میں استعمال ہوتی ہے۔ جمالیات میں ذوق ادراک حسن کے اس ملکہ کا نام ہے جو احساس حسن کے بعد اس کا معیار بھی مقرر کرتا ہے۔ ذوق ایک حد تک اور درجہ بدرجہ ہر انسان کو حاصل ہے، مگر فن کار کا ذوق حسن اسے تخلیقی عمل پر بھی ابھارتا ہے اور اس کی تشکیل و تکمیل کے ہر مرحلے میں رہنمائی اور محاسبہ بھی کرتا ہے۔ ذوق حسن کی جویندہ اور حسن کی مشکل قوت ہے۔ یہ قوت محض احساس منفعل نہیں بلکہ ایک تسکین طاب قوت ہے۔

ذوق اور شوق میں یہ فرق ہے کہ ذوق معیار حسن مقرر کر کے تخلیق یا تسکین پر ابھارتا ہے اور شوق اس تخلیق یا تسکین کے لیے جد و جہد کراتا ہے۔

ذوق کو محض داخلی حس بھی نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ نفس کے اندر بھی ہے مگر اس کا عمل خارج کی دنیا میں بھی معیار حسن کی رہنمائی کرتا ہے۔ ذوق ایک انفرادی کیفیت بھی ہے، مگر خارجی اجتماعی عوامل سے بھی متاثر ہوتا ہے، مثلاً کسی ادب یا شاعری یا فن کے بارے میں پورے زمانے کا ذوق اجتماعی ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے۔ یہ ایک ایسا مقیاس حسن ہے جس کی روشنی میں (فرد کی طرح) معاشرہ بھی ادراک حسن اور تخلیق حسن کے رویے متعین کرتا ہے۔

بایں ہمہ ذوق کی پوری تعریف اور اس کی مکمل حد بندی ممکن نہیں۔ آخر میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ ”ذوق کیفیت ہے۔ است کہ بتقریر در نیاید“ [تفصیل کے لیے دیکھیے، شمس قیس: المعجم فی معاییر اشعار العجم؛ وطواط؛ حدائق السحر؛

تھی۔ وہ بھی اناطولیہ کا رہنے والا تھا اور حسن آغا کی ملازمت میں منسلک ہو گیا تھا۔ قازدغلیوں کا غلبہ ابراہیم کاہیہ کی بدولت ہوا۔ اس نے ۱۱۵۶ھ / ۱۷۴۳-۱۷۴۴ء میں رضوان کاہیہ الجلفی سے سازباز کر لی تاکہ عثمان بے کو جو سابق ذوالفقار بے کا ایک مملوک تھا اور اس وقت مصر میں اقتدار ریاست جمائے ہوئے تھا، نکال باہر کرے۔ اب قازدغلیہ، جو اس وقت تک ایک فوجی گھرازا تھا، بیلکوں (گورنروں) کے زمرے میں داخل ہو گیا اور ابراہیم کاہیہ کے چند مملوک، اس کی زندگی میں اور اس کی وفات (صفر ۱۱۶۸ھ / نومبر - دسمبر ۱۷۵۴ء) کے بعد بھی ”بے“ مقرر کیے جاتے رہے۔ انہیں میں بت گین علی بے تھا، جسے عموماً علی بے اعظم کہا جاتا ہے [رک بہ علی بے]۔ قازدغلیہ کے بڑے بڑے لوگوں میں باہم رقابت ہونے کے باوجود انہوں نے اپنا اقتدار برقرار رکھا۔ اس کی آخری صورت ابراہیم بے اور مراد بے کی متحدہ حکومت کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ یہ اقتدار ۱۷۹۸ء تک جب کہ [نپولین] ہونا پارٹ کی قیادت میں فرانسیسیوں نے مصر پر حملہ کیا، قائم رہا۔

مآخذ : (۱) ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن ابی السرور: الروضة الزهية اور الكواكب السائرة (براکلمان، ۲: ۲۹۷ تا ۲۹۸، ۲: ۳۰۹)؛ اس کا مصنف رضوان بے کا ایک دوست تھا؛ (۲) نامعلوم مصنف: زبدة اختصار تاریخ ملوک مصر المحروسہ، موزہ بریطانیہ، عدد Add. ۹۹۷۲؛ (۳) نامعلوم مصنف کا نامکمل بیان، کتاب خانہ ملی، بیروت، عربی مخطوطات، عدد (۱۸۵۵)؛ (۴) عبدالرحمن بن حسن الجبرنی: عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار، بولاق ۱۲۹۰ھ؛ نیز (۵) P. M. Holt: *The exalted lineage of Ridwan Bey: some observations on a seventeenth-century Mamluk genealogy* در BSOAS

۲/۲۲، ۱۹۵۹؛ ۲۲۱ تا ۲۳۰۔

(P. M. HOLT)

محض جلد سے مس ہونا کافی نہیں، کیونکہ زبان کے علاوہ اسے اور واسطے کی بھی ضرورت ہے اور وہ ہے لعاب دهن؛ مگر ذائقے لعاب دهن کے ذریعے جب ہی درست طور پر منتقل ہو سکتے ہیں کہ لعاب دهن خود بے ذائقہ ہو، ورنہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنا ذائقہ اس چیز میں داخل کر دے جس سے ذائقہ حاصل کرنا مقصود ہے، جیسا کہ بحالت صفا مریضوں کا لعاب دهن ذائقے پر اثر انداز ہوتا ہے۔ یہ امر بحث طلب ہے کہ آیا وہ چیز جو چکھی جاتی ہے، لعاب سے گھل مل جاتی ہے اور اس لیے ہم اس کے اجزاء بلا واسطہ چکھ لیتے ہیں، یا یہ کہ جو شے چکھی جاتی ہے اس سے خود لعاب کی کیفیت تبدیل ہو کر زبان تک پہنچتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں مشترکہ طور پر صادر ہو سکتی ہیں، لہذا کہا جاتا ہے کہ اگر کسی شے کا لعاب دهن کے بغیر ہی منتقل ہو جانا ممکن ہوتا تو بھی اس کا ذائقہ محسوس ہو جاتا۔ ”باصرہ“ کا معاملہ البتہ اس سے مختلف ہے کہ اس کے لیے کسی واسطے کا ہونا بہر حال ضروری ہے۔ بوعلی سینا نے ذوق کی نو اقسام شمار کی ہیں جو لامسہ و ذائقہ کی مشترکہ پیداوار ہیں۔

لفظ ذوق عام طور پر بصیرت یا وجدان کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، خواہ اس کا تعلق کسی خارجی مظہر ہی سے کیوں نہ ہو۔ یہ ذوق بعض مقامات میں مشق و تمرین سے بھی پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً ہو سکتا ہے کہ کوئی طبیب اسباب و علامات میں غور اور ریاضت کی وجہ سے کسی نئے مرض کی تشخیص کر لے؛ اس دریافت کو بھی ذوق کہہ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح کسی مورخ کو کسی مسئلے کے بارے میں متضاد شہادتیں ملیں تو وہ بھی غور و فکر اور تحقیق و

خان آرزو: داد سخن (قلمی)؛ وہی مصنف: مشر (قلمی)؛ عبد الرحمن دہلوی: مرآة الشعر؛ شبلی: شعر العجم، جلد ۴ و ۵؛ سید عبداللہ: مباحث (مقالہ ذوق)۔

ذوق کی جمالیاتی تعریف اس اصطلاح کے متصوفانہ استعمال کے قریب قریب داخلی ہے۔ تصوف میں اس کا اطلاق مشاہدے کی بلا واسطہ کیفیت پر ہوتا ہے۔ عیسائی صوفیوں نے بھی یہ اصطلاح استعمال کی ہے، (مثلاً اسقف Diadochus کی اصطلاح Xasids اور Yeuios)۔ یہ کیفیت اگرچہ داخلی یا وجدانی ہے، لیکن بعض اوقات صوفی استدلالی علوم کی اصطلاحوں میں بھی اسے بیان کر دیا کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں ”خبر“ اور ”نظر“ کا استعارہ بھی استعمال کیا جاتا ہے، لیکن ذوق میں ادراک کے عنصر کی نسبت، کیف اور سکر کا رنگ کہیں زیادہ غالب ہو گا جیسا کہ جلال الدین رومی نے کہا ہے: ”ذوق این بادہ ندانی بخدا تانہ چشی“۔ اصطلاحات صوفیہ کے مصنف نے لکھا ہے کہ ذوق مستی ادراک کا پہلا مقام ہے، جس کے آگے دو مقامات اور بھی ہیں: ”شرب“ اور ”ری“ (اطمینان)، لیکن بعض کے نزدیک وجد کا مقام ذوق سے ارفع ہے۔ بہر حال یہ امتیازات بعد کے ہیں اور ان کا تعلق تصوف کے تجربے سے کہیں زیادہ عقائد و نظریات سے ہے۔

فلسفے میں [اور طب میں بھی] ذوق لام ہے ذائقے کے حسی ادراک کا۔ ارسطو کے تتبع میں اس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ ذوق قوت لامسہ (یا لمس حسی) کی ایک ضمنی نوع ہے، جس کا تعلق ذائقہ یعنی زبان سے ہے، مگر لامسہ سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ ذائقہ کے لیے

محاکمہ کے تجربے کی بنا پر فیصلہ کرسکتا ہے؛ ایسے ذوق تاریخی کہا جائے گا۔

مآخذ : متن میں درج شدہ حوالوں اور فلسفہ و فن جمالیات پر کتابوں کے علاوہ دیکھیے (۱) تھانوی : کشف، بذیل مادہ ؛ (۲) الجرجانی : کتاب التمرینات .

[و ادارہ] F. Rehman

\* ذوق : شیخ محمد ابراہیم، اردو کے مشہور شاعر، ولادت ۱۱ ذوالحجہ ۱۲۰۴ھ (بقول آزاد) [۲۲ اگست] ۱۷۹۰ء (کلکتے کے ایک معاصر اخبار کی رو سے ۱۰۲۳ھ میں پیدا ہوئے، [قب نوائے ادب، ص ۴۵] ذوق شیخ محمد رمضان کے اکوٹے بیٹے تھے، جو دہلی کے نواب لطف خان کے معتمد علیہ ملازم تھے۔ فارسی اور عربی کی ابتدائی تعلیم [بادشاہی] حافظ غلام رسول شوق کے مکتب میں حاصل کی۔ شوق خود بھی شاعر تھے اور شاہ نصیر کے شاگرد۔ (دشیفتہ : گلشن بے خار، ص ۱۵۰)۔ استاد نے اپنے شاگرد میں شعر گوئی کا شوق پیدا کیا۔ پھر [اپنے ایک ہم سبق میر کاظم حسین کے کہنے پر] ذوق نے شاہ نصیر کی شاگردی اور انہیں کے اسلوب شعر کی پیروی اختیار کر لی، لیکن کچھ دنوں بعد، جب استاد اور شاگرد کے مابین کشیدگی پیدا ہو گئی، تو ذوق نے مشہور شعرائے اردو بالخصوص سودا کے طرز پر شعر کہنے شروع کیے۔ اب وہ مشاعروں میں حصہ لینے لگے اور ایک نوجوان شاعر کی حیثیت سے انہیں شہرت بھی حاصل ہوتی چلی گئی (دیکھیے (۱) شہرنگر: Catalogue of Arabic, Persian and Hindustani Mss. of the Libraries of the Kings of Oudh کلکتہ، ص ۲۲۲؛ (۲) قدرت اللہ قاسم : مجموعہ لغز، ۲ : ۳۸۵، لاہور (ذوق کی عمر) جب یہ مجموعہ مرتب ہوا ۱۲۲۱ھ، تقریباً سترہ برس تھی)۔

ذوق نے علوم (طب، موسیقی، نجوم وغیرہ) کا مطالعہ بڑے انہماک سے کیا اور ان کی تکمیل بھی کی؛ چنانچہ آگے چل کر جب انہوں نے قصیدہ نگاری کی ابتدا کی تو ان علوم کی فنی اصطلاحات سے خوب فائدہ اٹھایا۔ ذوق کی شہرت پھیلی تو ان کے پرانے ہم جماعت میر کاظم حسین نے انہیں ابو ظفر، ولی عہد اکبر شاہ ثانی، کے حضور پیش کیا، جن کے اشعار کی اصلاح آگے چل کر، یعنی تقریباً ۱۸۱۶ء سے ان کے ذمے کی گئی (دیکھیے کریم الدین : تذکرہ نازنینان، ص : ۱۱۸، دہلی ۱۲۶۱ھ لیکن اس کی کتاب طبقات الشعراء، ص ۴۵۹، بھی پیش نظر رہے)۔ ذوق نے اکبر شاہ ثانی کی خدمت میں جو قصیدہ پیش کیا تھا اس پر ”خاقانی ہند“ کا خطاب پایا۔ [محمد حسین آزاد نے لکھا ہے کہ ذوق کی عمر اس وقت انیس سال تھی (قب محمود شیرانی : مقالات، ۳ : ۱۳۷ تا ۱۳۸، طبع مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۶۹ء۔ استاد ذوق ۱۲۰۴ھ میں بقول آزاد پیدا ہوتے ہیں اور انیس سال کی عمر، یعنی ۱۲۲۳ھ میں، خاقانی ہند بنا دیے جاتے ہیں، جو یقیناً حیرت انگیز ہے۔ مجھ کو شبہ ہے کہ اس موقع پر آزاد سے سہو واقع نہ ہوا ہو کیونکہ تذکرہ نگاروں کے بیانات کی روشنی میں یہ بیان صحیح نہیں ٹھہرتا۔ شیفتہ ۱۲۲۵ھ میں، جو (اس کے تذکرہ) گلشن بے خار کا سال تصنیف ہے، ذوق کے بارے میں رقم طراز ہیں : ”از مدت سی سال بعشق سخن می پردازد“۔ یعنی اس لحاظ سے کہ وہ ۱۲۵۰ھ-۱۲۲۲ھ سے شعر گوئی شروع کرتے ہیں، فنِ حال کے اندر اندر ملک الشعراء کیونکر بن سکتے تھے؟ نیز قب کریم الدین : طبقات الشعراء، ص ۴۶۹ : ”یہ شاعر فی زمانہ، جو سن ۱۲۶۳ھ (۱۸۴۷ء) کے ہیں، بڑے رتبے کے شاعر ہیں۔۔۔۔۔“

[آج کل گرچہ دکن میں ہے بڑی قدر سخن  
کون جائے ذوق پر دلی کی کلیاں چھوڑ کر]  
انتقال ۲۳ صفر ۱۲۷۱ھ/۱۵ نومبر ۱۸۵۳ء کو ہوا  
(قادر بخش صابر: [گلستان سخن]، دہلی ۱۲۷۱ھ؛  
اس سلسلے میں صابر نے ظفر کا حوالہ دیا ہے،  
نیز سوز کے ایک مرثیے کا بھی، خصوصاً ص ۲۳۵  
سطر ۱۰)۔

ذوق کا تذکرہ چھوٹا، رنگ سانولا اور چہرہ چپچک  
کے داغوں سے بھرا ہوا تھا (جس کا حملہ بچپن  
میں ہوا)، آنکھیں چمکدار تھیں، آواز بلند اور  
خوشگوار۔ ذوق کا حافظہ بھی اچھا تھا، چنانچہ  
اکثر فارسی اشعار انہیں زبانی یاد تھے۔ ان کا میلان  
دین کی طرف تھا۔ وہ ایک قانع اور نیک دل انسان  
تھے۔ انہوں نے کبھی زبان و قلم کو کسی کی ہجو  
سے آلودہ نہیں کیا۔ ذوق کا اکلوتا بیٹا محمد  
اسمعیل اپنے باپ کے بعد صرف چند ہی سال  
زندہ رہا۔

ذوق ایک پر گو شاعر تھے، جیسا کہ ان کے  
تمام معاصرین، قادر بخش صابر، سید احمد خان،  
انور، آزاد اور دیگر بیان کرتے ہیں، لیکن ان کے  
کلام کا بہت سا حصہ ۱۸۵۷-۱۸۵۸ء کے  
ہنگامے کی نذر ہو گیا۔ بقول شیفتہ، جن کی ان سے  
وقتاً فوقتاً ملاقات رہتی تھی، [گلشن بے خار، ص  
۱۰۶؛ نیز صابر: گلستان سخن، ص ۲۲۳]  
ذوق نے اپنی غزلیات کو دیوان کی صورت میں  
مرتب نہیں کیا۔ آزاد کا کہنا ہے کہ ذوق کی  
عمر ابھی پندرہ یا سولہ برس کی تھی کہ انہوں نے  
ایک دیوان مرتب کر لیا تھا، گو یہ معلوم نہیں  
کہ اس کا حشر کیا ہوا۔ ظفر نے بھی ذوق کے  
ایک دیوان کی طرف اشارہ کیا ہے:

[بخشے ہے ظفر اپنے یہ ذوق عجب دل کو  
ذوق کا ہاتھوں سے دیوان نہ چھوڑیں گے]

تیس سال کے عرصے سے ملازم درگاہ حضور والا،  
حالت ولی عہدی سے شہنشاہ حال دہلی کے ہیں۔ -  
اس حساب سے ۱۲۶۳ھ - ۳۰ = ۱۲۳۲ھ ولی عہد  
ظفر کے یہاں ان کا آغاز ملازمت کا سال ہے۔ -  
الغرض ان بیانوں کو آزاد کے بیان کے ساتھ تطابق  
نہیں دیا جا سکتا؛ نیز قب قدرت اللہ قاسم:  
مجموعہ نغز، سال تالیف ۱۲۲۱ھ؛ مطبوعہ لاہور،  
۲: ۳۸۳: "ذوق تخلص، نو مشقیست از  
شاگردان محمد نصیر الدین نصیر کہ گاہ گاہ در  
مجلس شعرا حاضر می شود و غزل طرحی ہم  
سر انجام می دهد"۔ ۱۲۲۱ھ میں جو شاعر  
نو مشق شمار کیا جاتا ہے، دو سال بعد یعنی  
۱۲۲۳ھ میں اس کا خاقانی ہند بنایا جانا بعید از  
قیاس ہے۔ خاقانی ہند ہونے کا جو سال شیفتہ نے بتایا  
ہے (۱۲۳۷ - ۱۲۳۹ھ/۱۸۳۱ - ۱۸۳۳ء) صحیح  
معلوم ہوتا ہے۔ شیفتہ نے (۱۸۳۱ - ۱۸۳۳ء کے  
درمیان) انہیں ہمیشہ خاقانی ہند ہی لکھا ہے۔ -  
۱۸۳۷ء میں جب شہزادہ مذکور بہادر شاہ ثانی  
کے لقب سے تخت نشین ہوا تو ذوق درباری  
شاعر بن گئے اور ان کے مشاہرے میں بھی، جو  
پہلے چار اور سات روپے کے درمیان تھا، اول تیس  
اور بعد میں سو روپے تک کا اضافہ ہو گیا۔ -  
پیرانہ سالی میں انہیں خان بہادر کا خطاب ملا۔  
جشن عید اور بعض دوسری تقریبات پر قصیدہ خوانی  
کی بدولت بھی انہیں بہت سی مراعات حاصل ہوتی  
تھیں۔ [لیکن ذوق ایسے نامور شاعر کے لیے،  
جن کا ذریعہ معاش ہی یہی تھا، یہ کافی نہ تو  
خوشحالی کا موقع پیدا ہوا تو انہوں نے فائدہ  
نہ اٹھایا۔ دکن کے مدارالمہام چندولال نے آنے  
کی دعوت دی، ساتھ ہی غزل کہنے کے لیے مصرع  
طرح لکھ بھیجا۔ ذوق نے خود جانے کے بجائے غزل  
لکھ کر ارسال کر دی، جس کا مقطع یہ ہے:



اس کی نسبت خیال ہے کہ آزاد نے اس میں جاوید، ۱: ۳۷، دہلی ۱۹۱۷ء)۔ اس بیان کی صداقت ویران اور آزاد کے مرتبہ دیوان اور تذکروں میں درج اشعار کا مقابلہ کرنے سے ثابت ہو جاتی ہے۔ آزاد کے مرتبہ دیوان میں ایسے تصرفات اکثر غزلوں میں نظر آتے ہیں (محمود شیرانی: مقالات، ۳: ۱۹۵ تا ۲۰۴)۔ شیرانی نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ دیوان مرتبہ آزاد میں بہت سی ایسی غزلیں بھی شامل کر دی گئی ہیں جو ویران کے مرتبہ دیوان میں نہیں اور غزلوں کا انداز بھی ذوق کے انداز سے مختلف ہے (ص ۲۶۱)۔ یہ مجموعہ لاہور سے ۱۸۹۰ء میں شائع ہوا (Suppl. Cat.: Blumhardt، ص ۳۱۹)۔ آزاد کے ایڈیشن کا تنقیدی تجزیہ کرتے ہوئے محمد صادق نے بھی (مقالہ پی ایچ ڈی، ۱۹۳۹ء) دعویٰ کیا ہے کہ آزاد نے ذوق کے بچپن کے کلام کی نظر ثانی اور اصلاح کی، چنانچہ آزاد کے نسخہ دیوان (طبع ۱۲۷۹ھ، جو اب محمد صادق کے پاس ہے) سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے، جس میں آزاد کے ہاتھ کی تصحیحات موجود ہیں۔ اس دیوان میں زیادہ تر غزلیں، ۲۴ یا ۲۵ قصائد اور متفرقات (کل ۵۰۴ اشعار) شامل ہیں۔ بعض دلچسپ تصہیدی اشارات اور حواشی بھی دیے گئے ہیں۔ کچھ نایاب اشعار بھی ہیں، جو کئی صفحات پر پھیلے ہوئے اور نگارستان سخن سے ماخوذ ہیں اور سہ ماہی رسالہ معاصر میں درج ہوئے ہیں۔ ذوق کے اور بھی غیر مطبوعہ اشعار تذکروں سے جمع کیے جا سکتے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض اور باتیں بھی دیوان ذوق کے ایک نئے تنقیدی ایڈیشن کی متقاضی ہیں۔

شاعر کی حیثیت سے ذوق اپنے معاصرین میں

(نیز دیکھیے ہندوستانی، الہ آباد، اپریل ۱۹۴۵ء، ص ۴۰)۔ دیوان کا قدیم ترین ایڈیشن، جو ۱۸۶۶ صفحات پر مشتمل تھا، ۱۸۵۹ء میں دہلی میں طبع ہوا، لیکن بعد کے ایڈیشنوں میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ ذوق کے نابینا شاگرد حافظ غلام رسول ویران، جو کوئی بیس برس ان کے ساتھ رہے اور جنہیں ان کے کلام کا بیشتر حصہ زبانی یاد تھا، اور ان کے شرکا ظہیر الدین اور امراؤ مرزا انور (دیکھیے رام بابو سیکسینہ: History of Urdu Literature، ص ۱۵۶؛ گراہم ہیلی: History of Urdu Literature، ص ۴۷ بعد) نے ذوق کا کلام جمع کرنے کی کوشش کی۔ ظہیر اور انور نے تو ویران کی زبانی شعر سن کر کھنے کے علاوہ کئی ایک تذکروں، نیز ان بیادوں سے جو ذوق کے شاگردوں نے مرتب کیں، استفادہ کیا۔ یہ دیوان (۲۳۹۳ اشعار) اردو کے ایک تتمے اور انور کے فارسی دیباچے (۲۰ صفحات) کے ساتھ، جو اس میں شامل ہیں، ۱۸۶۲/۱۲۷۹ - ۱۸۶۳ء میں دہلی میں طبع ہوا۔ [قب محمود شیرانی: مقالات، ۳: ۱۱۸، طبع مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۶۹ء]۔ ذوق کی وفات کے آٹھ سال بعد ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲ء میں حافظ ویران نے جس طرح استاد کا کلام ملا، جوں کا توں نقل کرا دیا اس لیے ایسے ایات کا متن جو ویران کے نسخے اور تذکروں کے انتخاب میں مشترک ہیں، بالکل متفق ہے۔ (کتاب مذکور ص ۲۰۱) اور پھر یہ فارسی دیباچے کے بغیر کئی بار کانپور، دہلی، میرٹھ، وغیرہ میں چھپتا رہا۔ [اس کے بعد ذوق کا دیوان آزاد اور ذوق کے بیٹے اسمعیل فوق نے مرتب کرنا شروع کیا۔ ۱۸۵۷ء میں فوق کو پھانسی کی سزا ہوئی تو بقیہ سارا کام آزاد نے کیا۔ اس دیوان میں غزل، قطعہ و مثنوی کے ایات کی تعداد ۳۴۱۲ ہے۔ بعض لوگوں کا

ذوق نے فن موسیقی میں بھی دلچسپی لی۔ ان کے اشعار میں موسیقی کی جو اصطلاحات نظر آتی ہیں وہ اسی شوق کا نتیجہ ہیں؛ اس کے لیے ذوق نے عموماً طویل بحروں کا سہارا لیا؛ ہیئت و نجوم کی اصطلاحات کو بھی انہوں نے جزو کلام بنایا ہے۔ قصیدوں میں وہ زیادہ کامیاب ہوئے۔ [الفاظ کا شکوہ، ترکیبوں کی دلاویزی، تخیل کی بلند پروازی اور صفائی بیان ذوق کے قصائد کا خاصہ ہے۔] سودا کے بعد انہیں اردو کا بہترین قصیدہ گو خیال کیا جاتا ہے۔ بحیثیت مجموعی ذوق نے سودا کے مذاق سخن کی پیروی کی ہے۔ شاعری میں جو شہرت ذوق کو حاصل ہوئی اس کی وجہ سے متعدد اہل سخن ان کے شاگرد ہوئے۔ ان میں داغ، ظفر، آزاد، ظہیر اور انور کو خاص طور سے بہت ناموری حاصل ہوئی۔

مآخذ: (۱) قدرت اللہ قاسم: مجموعہ نغز، ۱۲۲۱ء، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۲) ابن امین اللہ طوفان: تذکرہ شعراء اردو کا، دہلی ۱۸۳۳ء؛ (۳) مصطفیٰ خان شینتہ: گلشن بے خار، دہلی ۱۸۳۷ء؛ (۴) کریم الدین: گلستہ نازنینان، دہلی ۱۲۶۱/۱۸۳۵ء، ص ۱۱۸ (ذوق کے ۵۴۹ اشعار درج ہیں)؛ (۵) وہی مصنف: طبقات شعراء ہند، دہلی ۱۸۳۸ء، ص ۳۵۸؛ (۶) مرزا قادر بخش صابر: گلستان سخن، دہلی ۱۲۷۱/۱۸۵۳ء۔ (۷) نگارستان سخن (مجھے نہیں ملی، لیکن دیکھیے سہ ماہی مجلہ معاصر، پٹنہ ۱۹۵۷ء، ج ۱۰ و ۱۱)؛ (۸) دیوان ذوق، مرتبہ ویران، ظہیر و انور، دہلی ۱۲۷۹/۱۸۶۲-۱۸۶۳ء؛ (۹) سید احمد خان: آثار الصنادید، لکھنؤ ۱۹۰۰ء؛ (۱۰) A Sprenger: Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany Mss. of the Libraries of the Kings of Oudh کلکتہ ۱۸۵۳ء، ص ۲۲۲ (دیکھیے ذکر شینتہ:

بہت ہر دل عزیز تھے۔ وہ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ ذوق غزل، قصیدہ اور دوسری اصناف سخن میں یکساں آسانی کے ساتھ شعر کہتے تھے۔ ذوق کی ناموری اس وجہ سے بھی ہوئی کہ وہ بہادر شاہ ثانی کے استاد تھے اور کچھ اس وجہ سے بھی کہ ان کا اسلوب بیان غالب کے برعکس ہسانی سب کی سمجھ میں آجاتا تھا۔ ذوق کے کلام سے بہت بڑی فنی مہارت مترشح ہوتی ہے۔ ان کی زبان فصیح، پاکیزہ اور شیریں ہے اور اظہار مطلب کا انداز قدرتی ہے۔ محاورات کو انہوں نے بڑی ہنرمندی سے استعمال کیا ہے۔ ان کی تشبیہات و استعارات میں جدت اور خوبی پائی جاتی ہے اور تلمیحات کے استعمال میں بھی لطافت اور زیبائی ہے۔ بایں ہمہ ان کے کلام میں درد و غم اور جذبات کی گہرائی نہیں۔ [البتہ بے ثباتی کا مضمون عام ہے اور اخلاقی حقائق بھی ہیں۔ ذوق کو اکثر شاہی تقریبات پر قصائد لکھنے پڑتے تھے، جو خارجیت ہی پر مبنی ہوتے تھے، جس کا یہ اثر ہوا کہ غزلیات میں یہی خارجیت کا عنصر نمایاں ہوا؛ لیکن غزل تو شاعر کے ذاتی جذبات و احساسات ہی کا نتیجہ ہوتی ہے، جس سے ذوق کے اشعار بھی عاری نہیں، البتہ انہوں نے جو کچھ کہا، اس طرح کہا کہ دل کی گہرائیوں تک پہنچنا مشکل ہو گیا]۔ بہر حال ان کی دلی کیفیات متانت کی قیود کے باوجود سامنے آجاتی ہیں۔ اس میں کلام نہیں کہ ذوق نے معانی سے زیادہ حسن الفاظ پر توجہ دی۔ وہ فطرتاً نیک نفس تھے اور طبیعت میں حد درجہ عجز و انکسار تھا۔ اکثر اشعار میں انہوں نے نیکی، سچائی، بے ریائی، قناعت، عجز نفس، حرص و ہوس سے پرہیز اور ترک خود بینی کی تلقین کی ہے۔ ایسے اشعار دیوان کی اکثر غزلیات میں نظر آتے ہیں۔

لکھنؤ ۱۹۵۳ء، ص ۵۹ تا ۶۹؛ (۲۰) نوائے ادب (اردو سہ ماہی)، بمبئی، ج ۱۹، شماره ۳ (جولائی - ستمبر ۱۹۵۸ء)، ص ۴۱؛ (۳۱) سید امداد امام اثر: کاشف الحقائق، لاہور ۱۹۵۹ء، ۱: ۲۹، بعد، ۲۵۸، بعد، ۲۸۰، بعد؛ (۳۲) محمود شیرانی: مقالات، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۶۹ء۔

(محمد شعیب لاہوری)

ذوقار: کوفے کے قریب ایک چشمہ،\*

جو واسط کی جانب ہے (یاقوت، ص: ۱۰) اور عربوں کے مشہور ترین ایام (رک بان) [= لڑائیوں] میں سے ایک یوم [= لڑائی] کا محل وقوع۔ قبائل عرب کے اکثر باہمی تصادمات کی یہ نسبت یہ لڑائی زیادہ تاریخی اہمیت کی حامل ہے کیونکہ اس میں بنو بکر بن وائل نے (جس میں بنو خلیفہ کے سوا اس کی تمام شاخیں شامل تھیں) دوسرے عربوں (بنو تغلب، بنو ایاد وغیرہ) کو میدان جنگ سے بھگا دیا۔ اس کی خاص اہمیت یہ ہے کہ شکست کھانے والوں میں ایران کے باقاعدہ فوجی دستے شامل تھے۔ اگرچہ یہ ایک چھوٹی سی بے قاعدہ لڑائی تھی (حالانکہ ماخذ میں مذکور ہے کہ اس میں کئی ہزار جنگجو نبرد آزما ہوئے)، تاہم اس سے عربوں کو ہٹا چل گیا کہ ایرانی ایسے ناقابل شکست نہیں، جیسا انہیں تصور کیا جاتا تھا۔ کائناتی کی رائے ہے کہ یہ محض اتفاقی امر نہ تھا کہ چند سال بعد اسی قبیلہ بکر بن وائل نے المثنیٰ بن حارثہ کی قیادت میں عراق کے اندر جنگی اقدامات کرنے میں پہل کی، وہ اسی وقت سے متحدہ عرب کے مقابلے میں ایران کی کمزوری سے خوب واقف ہو گئے تھے۔ اس لڑائی کی تاریخ یقینی طور پر معلوم نہیں۔

ہمیں جو معلومات دستیاب ہو سکی ہیں ان

سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ لڑائی چند مشہور تاریخی

گلشن بے خار اور اعظم الدواہ سرور: عمدہ منتخبہ پر مبنی ہیں؛ (۱۱) نسخ: سخن شعراء، لکھنؤ ۱۲۹۱/۵۱۲۹۱ : M. Garcin de Tassy (۱۲) بعد؛ (۱۳) *Histoire de la littérature hindouie et hindoustanié* بار دوم، پیرس ۱۸۷۱ء، ۳: ۲۳۹، ۳۶۴؛ (۱۴) سید علی حسن خان: بزم سخن، آگرہ ۱۲۹۸/۵۱۸۸۱، ص ۵۱؛ (۱۵) سید نورالحسن خان: تذکرہ طور کاہم، آگرہ ۱۲۹۸/۵۱۸۸۱؛ (۱۶) J. F. Blumhardt *Catalogue of Hindustani printed books in the library of the British Museum* لندن ۱۸۸۹ء، عمود ۲۳۱؛ (۱۷) وہی مصنف: *A supplementary catalogue* لندن ۱۹۰۹ء، عمود عدد ۳۲۳؛ (۱۸) محمد حسین آزاد: دیوان ذوق، طبع لاہور ۱۸۹۰ء؛ وہی مصنف: *آب حیات*، لاہور ۱۹۰۷ء، ص ۴۲؛ (۱۹) سری رام: *خمخانہ جاوید*، دہلی ۱۹۱۷ء، ۳: ۲۶۹؛ (۲۰) شاہ محمد سلیمان: *انتخاب غزلیات ذوق* (مع موازنہ ذوق و غالب)، بدایون ۱۹۲۵ء؛ (۲۱) *History of Urdu Literature: T. Grahame Bailey* کلکتہ ۱۹۳۲ء، ص ۷۰ و بعد اشاریہ؛ (۲۲) محمد رفیق خاور: *خاقانی ہند* (ایک مطالعہ)، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۲۳) محمد صادق: *Moulvi Muhammad Hussain Azad, his life, works and influence* (ہی ایچ ڈی کا مقالہ، ۱۹۳۹ء)، در کتاب خانہ جامعہ پنجاب؛ (۲۴) رام بابو سکسینہ: *History of Urdu Literature*، الہ آباد ۱۹۴۰ء، ص ۱۵۲ تا ۱۵۶، ۱۶۰؛ (۲۵) قاضی غلام امیر: *بہترین غزل گو*، لکھنؤ ۱۹۴۱ء؛ (۲۶) فراق گورکھ پوری: *الذازے*، الہ آباد؛ (۲۷) کلیم الدین احمد: *اردو شاعری پر ایک نظر*، بار دوم، پٹنہ ۱۹۵۲ء؛ (۲۸) *ہندوستالی* (اردو سہ ماہی)، الہ آباد ۱۹۴۴ء، شماره ۱، ۳ و ۱۹۴۵ء، تمام شمارے و ۱۹۴۶ء، شماره ۱ و ۱۹۴۷ء، شماره ۱؛ (۲۹) سید مسعود حسن رضوی: *آب حیات کا تنقیدی مطالعہ*،

ہے کہ آپ نے فرمایا: ”یہ پہلا موقع ہے جب عربوں نے ایرانیوں پر غلبہ حاصل کیا اور یہ مدد (نصروا) انہیں اللہ عزوجل کی جانب سے میرے وسیلے سے عطا ہوئی۔“ ایام عرب کے شعرا اور قصہ خوانوں نے اس جنگ کو شہرت دوام دے دی؛ الطبری نے بہت سے قصیدے اس جنگ سے متعلق درج کیے ہیں۔ الاغانی اور عقد میں اس قسم کے قصائد موجود ہیں۔ اس واقعے سے متعلق روایات بالخصوص ابو عبیدہ (رک بان) نے جمع کی ہیں اور آگے چل کر انہوں نے عوام پسند افسانوں کا مواد بہم پہنچایا ہے جیسے (بقول Goldziher، ۱۶ : ۶ تا ۳۴) افسانہ عنتر اور (بقول Mittwoch، در لڈ، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ ذوقار) وہ افسانہ جس کا نام ”کتاب حرب بنی شیبان مع کسری انوشروان“ ہے۔

یوم ذوقار کا نام ان جگہوں کے نام پر بھی مشہور ہے جو ذوقار کے تالاب کے قریب واقع ہیں، جیسے الحنو یعنی ذوقار یا قراقر کا حنو، یعنی مور؛ الجبابات؛ العجرم یا ذوالعجرم؛ الغزوان؛ البطحاء، (= ذوقار کی بطحاء، یعنی وسیع وادی)۔

ذوقار میں ایک اور لڑائی قبیلہ بکر اور قبیلہ تمیم کے درمیان بھی لڑی گئی تھی، لیکن اس سے کوئی تاریخی دلچسپی وابستہ نہیں (عقد الفرید، قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ۳ : ۷۳)۔

مآخذ (۱) الیعقوبی، ۱ : ۲۳۶ تا ۲ : ۴۷؛ (۲) الطبری، ۱ : ۱۰۱۵ تا ۱۰۳۷؛ (۳) Geschichte der Perser : Th. Noeldeke und Araber، ص ۳۱۰ تا ۳۴۵؛ (۴) ابن الاثیر، ۱ : ۳۵۲ تا ۳۵۸؛ (۵) ابن الوردی، قاہرہ ۱۲۸۵ھ، ۱ : ۷؛ (۶) الاغانی، ۱۰ : ۱۳۲ تا ۱۴۰ (النویری: لہایہ، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ۱۵ : ۳۳۱ تا ۳۳۵ = خاتمہ فن ۵، قسم ۴، باب ۵ میں اس کا خلاصہ دیا گیا

واقعات کے فوراً بعد ہوئی۔ ان تفصیلات سے اس لڑائی کی وجہ یہ ظاہر ہوتی ہے کہ لخمی سردار النعمان بن المنذر کو خسرو پرویز (عربی مآخذ میں ابرویز) نے قید میں ڈال دیا تھا۔ ان تفصیل سے واقعات کے سلسلے کی کڑیاں اس طرح جوڑی جاسکتی ہیں : ساسانیوں نے لخمی بادشاہت کی جگہ براہ راست حکومت قائم کرنے کا غلط فیصلہ کیا۔ بنو بکر بن وائل یا تو النعمان کی قید سے بھڑک اٹھے (جس کے تھوڑے ہی دن بعد اس کا انتقال ہو گیا تھا)، یا ایسا ہوا کہ ایرانی سرحد کے اس محافظ کے ایک دم ہٹ جانے سے وہ بے خوف ہو گئے اور انہوں نے لوٹ مار پر کمر باندھی اور ساسانی بادشاہ نے ان کو سزا دینے کا پختہ ارادہ کر لیا۔ اس میں ساسانی بادشاہ کے دستوں کو شکست ہوئی اور سواد تک ان کا تعاقب کیا گیا؛ تاہم حالات نے کچھ ایسی کروٹ لی کہ متوقع انتقامی حملہ نہ ہو سکا۔ النعمان کی حکومت کے اختتام کی تاریخ ۶۰۲ء بتائی گئی ہے (کائنانی نے ۶۰۵ء لکھی ہے) ایاس بن قبیصہ تغلیبی کی حکومت، جو لخمی بادشاہ کا جانشین ہوا اور اس کے ساتھ ایک ”مرزبان“ بھی لگا دیا گیا تھا، ۶۱۱ء تک باقی رہی۔ ان واقعات کی بنا پر یوم ذوقار کی تاریخ ۶۰۳ء اور ۶۱۱ء کے درمیان متعین کی جا سکتی ہے، (Essai de Caussin de Perceval، ۱۸۵ : ۲، میں اس کا وقوع ۶۱۱ء میں بتایا ہے؛ Geschichte : Noeldeke، ص ۳۳۷، حاشیہ ۱، میں ۶۰۳ اور ۶۱۰ء کے درمیان بتاتا ہے؛ Muh. Stud.: Goldziher، ۱ : ۱۰۳، میں ۶۱۱ء بتاتا ہے؛ کائنانی : Annali، دیباچہ فصل ۲۳۰ میں ۶۱۰ء تجویز کرتا ہے)۔

ایک مشہور حدیث میں اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ عرب اپنی اس فوجی کامیابی کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت

معلوم ہوتا ہے کہ اس کی معرب شکل ذوالقدر اور ذوالقادر، جو بعد کے عثمانی ماخذ میں عام طور پر آتی ہے، کسی (بظاہر ترکی) نام یا لقب ("طاقتور") سے عوامی اشتقاق ہے : A. Von Gabin کے خیال میں شاید "تولغہ + دار" یعنی خود بردار اس کی اصلی شکل ہو (Isl. ۳۱۰ : ۱۱۵)۔

اس خاندان کا بانی زین الدین قرہ جہ بن ذوالقدر تھا، جس کا سب سے پہلے ذکر اس طرح آیا ہے کہ وہ ۵۷۳۵/۱۳۳۵ء میں پانچ ہزار گھڑ سوار لے کر آرمینیا کے کوچک کے اندر گھس گیا۔ وہ قبائل بوزوق کا سردار تھا۔ موسم گرما میں ان قبائل کی چراگاہیں جبل لبنان Anti-Taurus کے مشرقی علاقے میں ہوتی تھیں اور موسم سرما وہ سلسلہ کوہ امانوس (Amanus) کے مشرق کی ایک وادی میں گزارتے تھے۔ ایلخان ابو سعید کی وفات کے بعد جو ابتری پیدا ہوئی، اس میں قرہ جہ بیگ نے البستان پر قبضہ کر کے مملوک سلطان سے مسند حکومت حاصل کر لی، جس کی رو سے اُسے وہاں کا "نائب" تسلیم کر لیا گیا (۵۷۳۸/۱۳۳۷ء)۔ اس کی باقی عمر اپنے پڑوسیوں کے ساتھ کشمکش میں اور مصر کی سیادت کے خلاف بغاوتوں میں گزری۔ آخر کار وہ ایک طاقتور فوج سے، جو حلب کے والی کے زیر قیادت تھی، شکست کھا گیا۔ وہ قید ہونے سے تو بچ گیا، مگر آخر کار اس کے حریف محمد بن اورتھ نے اُسے مصریوں کے حوالے کر دیا جنہوں نے اُسے سزائے موت دے دی (۵۷۵۴/۱۳۵۳ء)۔

قرمچہ کے فرزند اور جانشین خلیل نے اپنے والد کے ساتھ غداری کا انتقام لینے کے لیے اورتھ اوغلو سے خربوت چھین لیا اور ملطیہ پر دباؤ ڈالنا شروع کر دیا۔ سلطان مصر نے اُسے معزول کرنا چاہا؛ چند غیر فیصلہ کن فوجی حملوں کے بعد ۵۷۸۳/۱۳۸۱ء میں مصری افواج نے خلیل کو

ہے) و اشاریہ، بذیل مادۃ قار؛ (۷) المسعودی : مروج ، ۲ : ۲۲۷ بیہد و ، ۳ : ۲۰۵ تا ۲۰۹ ؛ (۸) وہی مصنف : تنبیہ ، طبع الصاوی ، قاہرہ ۱۹۲۸ء ، ص ۲۰۷ تا ۲۰۹ (ترجمہ Carra de Vaux ، ص ۳۱۸ تا ۳۲۱) ؛ (۹) الميدانی : الامثال ، باب ۱۹ (طبع Freytag ، ۳ : ۳۵۷) ؛ (۱۰) عقد ، قاہرہ ۱۳۰۵ء ، ص ۹۰ تا ۹۳ (نزد خاتمہ کتاب الدرۃ الثالیۃ ؛ (۱۱) البکری : معجم (طبع وستنلٹ) ، ص ۷۲۳ ؛ (۱۲) یا قوت ، ص ۱ تا ۱۲ ، بذیل مادہ : (۱۳) A.P. Caussin : Essai sur l'histoire : de Perceval - des Arabes avant l'Islamisme ، پیرس ۱۸۳۷ - ۶۱۸۳۸ ، ۲ : ۱۷۱ تا ۱۸۵ ؛ (۱۴) Die Dynastie der Lalmliden : G. Rothstein in al-Hira ، برلن ۱۸۹۹ء ، ص ۱۲۰ تا ۱۲۳ ؛ (۱۵) Annali : L. Caetani ، دیباچہ ، فصل ۲۳۰ اور حاشیہ ۱ ، و بذیل ۵۱۲ ، فصل ۱۳۵ و ۱۳۶ ؛ (۱۶) Muh. studien: I. Goldziher : ۱ : ۱۰۳ بعد ؛ (۱۷) جادا مولی ، البجاوی و ابوالفضل ابراہیم : ایام العرب ، قاہرہ ۱۳۶۱/۱۹۴۲ء ، ص ۶ تا ۳۹۔

(L. VECCIA VAGLIERI)

\* ذوالقدر : ایک ترکمان خاندان ، جس نے البستان سے مرعش و ملطیہ تک کے علاقے پر تقریباً دو صدیوں تک (۵۷۳۸/۱۳۳۷ء تا ۵۹۲۸/۱۵۲۲ء) ابتدا میں مصر کے مالیک اور آگے چل کر عثمانی سلاطین کے باج گزار کی حیثیت سے حکومت کی۔

نام : عربی ماخذ میں یہ لفظ بشکل دلقادر اور طلقادر ملتا ہے اور اس خاندان کے ایک کتبے میں دلقادر بھی آیا ہے (دیکھیے R. Hartmann : Zur Wiedergabe turkischer Namen... ، برلن ۱۹۵۲ء ، ص ۷ ؛ یہی املا بزم - رزم ، استانبول ۱۹۱۸ء ، ص ۴۵۶ میں بھی موجود ہے)۔ اس سے

مصر سے ہمیشہ دوستانہ تعلقات برقرار رکھے بلکہ ابھرتی ہوئی عثمانی مملکت سے بھی ایسے ہی روابط قائم کر لیے۔ ۱۵۸۱۵/۱۴۱۲ء میں اس نے سلطان محمد اول کے لیے، جس نے اس کی ایک بیٹی سے شادی کر لی تھی، موسیٰ کے خلاف امدادی فوج بھیجی (نشری، طبع Taeschner، ۱: ۱۲۲، ۱۳۶، بعد)۔ ۱۵۸۲۲/۱۴۱۹ء میں اس نے قرہ مان اوغلو کے خلاف مصر کی تادیبی مہم میں حصہ لیا اور وہاں سے واپسی پر قرہ مان اوغلو کو شکست دی اور گرفتار کر کے قاہرہ بھیج دیا۔ ان خدمات کے صلے میں سلطان مصر المؤید نے قیصریہ اس کے حوالے کر دیا (جہاں اس نے ۱۵۸۳۵/۱۴۳۲ء میں مدرسہ خاتونیہ تعمیر کرایا)۔ قرہ مان اوغلو ابراہیم نے اس سے قیصریہ چھین لیا (O. Turan: تاریخی تقویم لر، ص ۴۰)، مگر ۱۵۸۴۰/۱۴۳۶ء میں اس نے عثمانی سلطان مراد ثانی سے مدد کے لیے استدعا کی اور سلطان نے وہ شہر لے کر پھر اس کے حوالے کر دیا (J. T.، بذیل مادہ Karamanlilar، از شہاب الدین تکن طاغ، ص ۳۲۴، بعد)۔ ۱۵۸۴۳/۱۴۴۰ء میں محمد مصر پہنچا تا کہ مصر سے جو عارضی ان بن ہو گئی تھی، اس کا تدارک کرے۔ اس نے اپنی ایک بیٹی کی چقمق سے شادی کر دی۔ ۱۵۸۴۶ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کی عمر اسی سال سے زیادہ تھی۔ ۱۵۸۳۲ء میں Bertrand de la Broquière کا شام کی سیاحت کے دوران میں ذوالقدر کے حامی نخانہ بدوشوں سے شہر حما کے شمال میں سامنا ہوا تھا اور اس کی مملکت میں سے گزرتے وقت اس نے دیکھا تھا کہ اس امیر کے ساتھ ”ترکمانوں کی بڑی فوج“ تھی (C. Schefer، Le voyage d'outremer، طبع شیفر، ص ۸۲، ۱۱۸)۔

محمد کے فرزند سلیمان کے عہد حکومت کے

الہستان سے نکال دیا اور ملطیہ تک بڑھتی چلی گئیں اور اسے وقتی طور پر مطیع کر لیا۔ انجام کار سلطان برقوق نے سرکش خلیل کا کام تمام کرنے کا تہیہ کر لیا اور اسے قتل کروا دیا (۱۵۸۸/۱۴۸۶ء)۔

ترکمانوں نے اس کے چھوٹے بھائی سولی کو اس کا جانشین تسلیم کر لیا۔ اس نے مصریوں کی ایک فوج کو گوکسون کے قریب شکست دی اور باغی مملوک منتش سے ساز باز کر لی۔ شام کے والیوں نے برقوق کے خلاف بغاوت کی تو سولی نے ان کی مدد کے لیے فوجیں بھیجیں (۱۵۹۱/۱۴۸۹ء)۔ برقوق کے دوبارہ برسرِ اقتدار آنے کے بعد سولی کچھ عرصے تک منتش کا وفادار ساتھی رہا، لیکن ۱۵۹۳/۱۴۹۱ء میں اس نے مجبوراً اطاعت قبول کر لی۔ اس کے چار سال بعد برقوق کو جب معلوم ہوا کہ سولی نے افواج تیموریہ کو شام میں راستہ دکھانے کی پیشکش کی تھی تو اس نے سولی کے خلاف فوج روانہ کی۔ سولی قید ہونے سے بال بال بچ گیا، لیکن بالآخر برقوق نے اسے قتل کروا دیا (۱۵۸۰۰/۱۴۹۸ء)۔ عین اس موقع پر عثمانی سلطان بایزید اول نمودار ہوا اور اس نے سولی کے فرزند صدقہ کو الہستان سے نکال کر خلیل کے لڑکے ناصر الدین محمد کو حاکم بنا دیا (۱۵۸۰۱/۱۴۹۹ء)۔ ۱۵۸۰۳/۱۴۰۰ء میں تیمور نے محمد کے علاقوں کو تاخت و تاراج کیا کیونکہ سیواس کے محاصرے کے وقت تیمور کی فوج کو ذوالقدر کے ترکمانوں نے بہت پریشان کیا تھا۔ شام سے واپس آتے وقت تیمور نے تدمر کے قریب ذوالقدری بدویوں پر حملہ کرنے کے لیے ایک فوج بھیجی (شرف الدین یزدی: ظفر نامہ، طبع کلکتہ، ۲: ۲۷۰، بعد، ۳۴۶)۔

اپنے طویل عہد حکومت میں محمد نے نہ صرف

گیا ہے کہ اس نے اپنے مکے مضروب کیے،  
(قُب عارفی [دیکھیے مآخذ]، ص ۴۳، ۷۶۳)۔

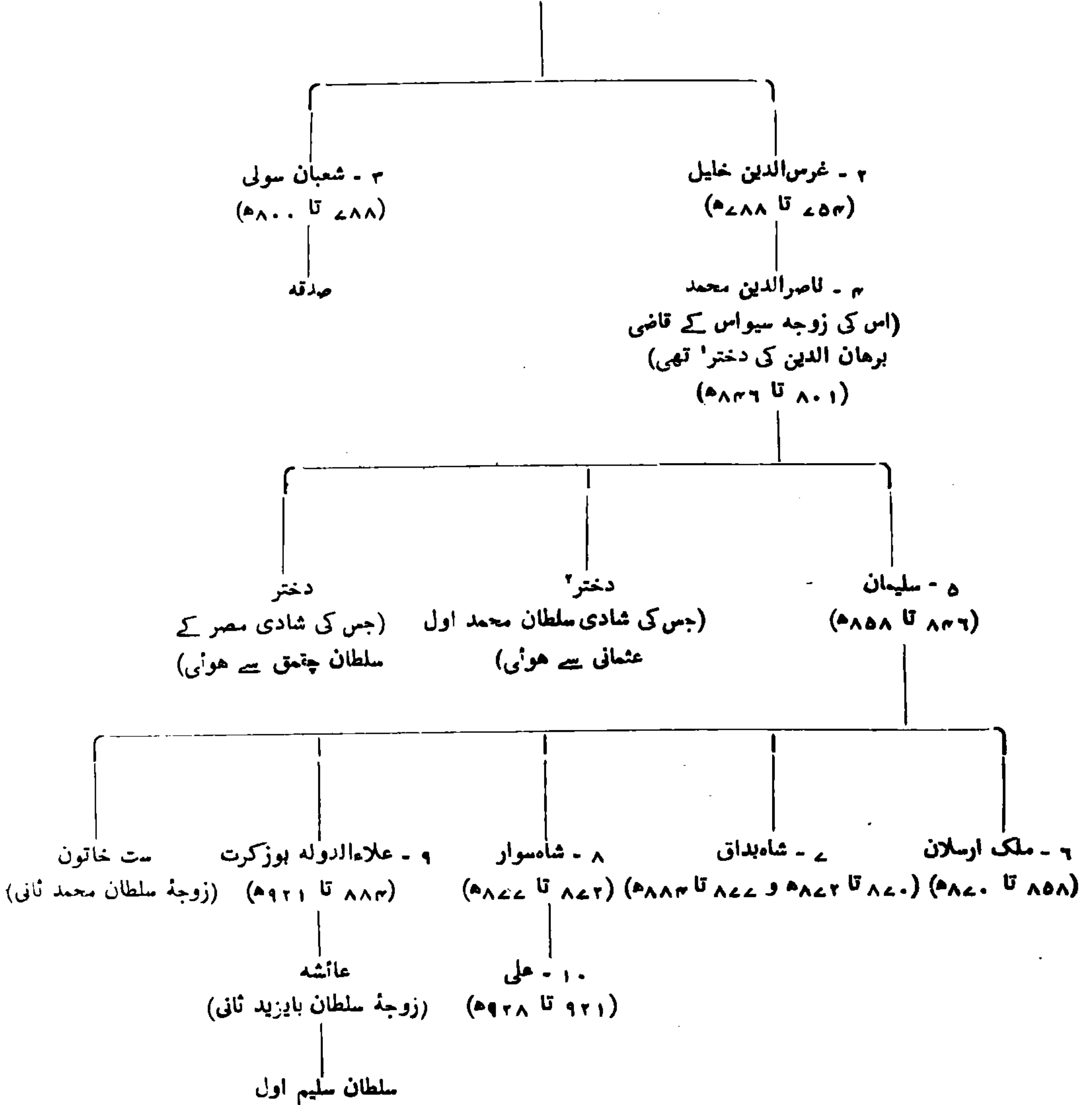
اس کے ایک اور بھائی علاءالدولہ نے (جس کی لڑکی شاہزادہ بایزید سے بیاہی گئی اور اسی کے بطن سے بایزید کا بیٹا اور مستقبل کا سلطان سلیم اول پیدا ہوا) محمد ثانی سے حمایت کی درخواست کی (ابن کمال، ص ۴۳ تا ۴۴) اور ۸۸۴/۱۴۷۹ء میں شاہ بداق کو نکال دیا۔ عثمانیوں اور ممالیک کی جنگ (۸۹۰/۱۴۸۵ء تا ۸۹۶/۱۴۹۰ء) میں علاءالدولہ مصر کی طرف جھکنے لگا تھا، چنانچہ عثمانیوں نے اسے معزول کر کے شاہ بداق کو حاکم بنانے کی ناکام کوشش کی، جو اس وقت اپنا طرز عمل بدل کر ترکوں سے آملا تھا اور ویزہ کا سنجاق بے مقرر کر دیا گیا تھا (عاشق پاشا زادہ، طبع عالی، ص ۲۳۴ تا ۲۳۸؛ سعد الدین، ۲ : ۶۳ تا ۶۵)۔ اس کے بعد بیس سال تک علاءالدولہ کی عثمانیوں سے صلح رہی، مگر اس کی شاہ اسمعیل سے، جو ۹۱۳/۱۵۰۷ء میں البستان پر چڑھ آیا تھا (اور یہاں اس خاندان کی یادگاروں کو ملیا میٹ کر دیا تھا) اور سرعش پر بھی حملہ آور ہوا تھا، دشمنی ہو گئی۔ جب سلطان سلیم اول نے شاہ اسمعیل پر حملہ کیا تو سن رسیدہ علاءالدولہ نے عثمانی فوج کو کمک دینے سے انکار کر دیا۔ اس پر سلیم نے واپسی کے بعد اس سے لڑنے کے لیے خادم سنان پاشا اور شاہ سوار کے فرزند علی کو، جو اس وقت عثمانی سنجاق بے تھا، روانہ کیا۔ علاءالدولہ کو شکست ہوئی اور وہ مارا گیا (ربیع الآخر ۹۲۱/جون ۱۵۱۵ء) اور اس کا سر کاٹ کر مصر بھیج دیا گیا (سعد الدین، ۲ : ۲۹۲ تا ۲۹۷؛ فریدون : منشآت : ۱ : ۴۰۷ تا ۴۱۳)۔

اب اس کی جگہ علی بیگ متعین کیا گیا، جس نے سلطان سلیم کے حملہ مصر کے وقت خوب نام پیدا کیا

بارہ سال سکون سے گزر گئے۔ ۸۵۳/۱۴۴۹ء میں مراد ثانی نے قرہ مان اوغلو اور قرہ قویونلو سلطان کے خلاف اسے حلیف بنانے کی غرض سے (Ducas، ص ۲۲۴) آئندہ سلطان محمد ثانی [فاتح قسطنطنیہ] کی شادی سلیمان کی دختر ست خاتون سے کر دی (دیکھیے *Mehmed's II Heirat mit : F. Babinger*، *Sitt-Chatum (1449)*، در *Isl.*، ۱۹۵۰ء، ۲۹ : ۲۱۷ تا ۲۳۵)۔

سلیمان کے فرزند ملک ارسلان کے زمانے (۸۵۸/۱۴۵۴ء تا ۸۷۰/۱۴۶۵ء) میں ریاست کو اوزون حسن کی طرف سے خطرہ لاحق ہوا، جس نے خربوت پر قبضہ کر لیا تھا۔ ادھر اس علاقے پر اپنا اپنا اثر جمانے کے لیے آل عثمان اور اہل مصر کی سرگرمیاں بھی بڑھ گئیں۔ اپنے بھائی شاہ بداق کی ترغیب اور مملوک سلطان خوش قدم کی ساز باز سے ملک ارسلان کو قتل کر دیا گیا اور خوش قدم نے اس کی جگہ شاہ بداق کو تخت نشین کر دیا، مگر محمد ثانی نے اس کے مقابلے میں اپنے امیدوار کے طور پر ملک ارسلان کے دوسرے بھائی شاہ سوار کو کھڑا کر دیا (اس کے ایک فرمان [دیکھیے مآخذ]، مؤرخہ ۲۴ ربیع الآخر ۸۷۰/۴ دسمبر ۱۴۶۵ء، کی رو سے اسے اس کے سارے آبائی علاقے اور تمام منتشر بدویوں، یعنی بوزقلو اور ذوالقدرلو [کے علاقوں کا] والی بنا دیا گیا)۔ شاہ سوار نے شاہ بداق کو نکال دیا اور مصریوں کے مقابلے میں ایسی کامیابیاں حاصل کیں کہ محمد ثانی کی حمایت سے بھی آزاد ہو گیا (دیکھیے ابن کمال، دفتر ۷ [عکسی نسخہ]، طبع S. Turan، ص ۲۹ تا ۴۳)۔ مصریوں نے اس سے بدلہ لیا اسے گرفتار کر کے قاہرہ لے گئے، جہاں اسے قتل کر دیا (۸۷۷/۱۴۷۲ء)؛ شاہ بداق کو پھر سے حاکم بنا دیا گیا (ذوالقدر خاندان کے حکمرانوں میں سے فقط شاہ سوار ہی کی بابت کہا

شجرہ خالدان ذوالقدر  
زین الدین قرہ جہ بن ذوالقدر  
(۷۳۸ تا ۷۵۳)



۱ - عاشق پاشا زادہ، طبع Geise، ص ۶۶؛ غالباً اس کا نام مصر خاتون تھا (خلیل ادہم، در TOEM، ص ۵: ۳۲۶)۔

۲ - اس کا نام غالباً امینہ تھا، دیکھیے خلیل ادہم: دول، ص ۳۰۹ حاشیہ۔

اس شجرے میں خالدان کے صرف حکمران افراد اور ان کے ازدواجی رشتے ظاہر کیے گئے ہیں۔ مکمل شجرے کے لیے دیکھیے (رُت، بذیل مادۃ Dulkadirilar، ص ۶۶، جس میں خلیل ادہم (دول اسلامیہ، ص ۳۱۲) اور ژمباور E. D. Zambaur (Manuel de Genelogie...، ص ۱۵۸-۱۵۹) کی اغلاط درست کر دی گئی ہیں اور ان پر بہت سے اضافے بھی کیے ہیں۔



لنڈن ۱۹۳۳ء، ص ۱۳ تا ۱۶)۔

مآخذ: (۱) لائن، بار اول، میں Mordtmann

کے مقالے کی بنیاد زیادہ تر (۱) منجم باشی، ۳: ۱۷۷

تا ۱۷۱ و (۲) عالی: گنہ، ۳/۳: ۳۸ تا ۳۵ و (۳)

Hammer Purgstall پر ہے۔ اس کے علاوہ دیکھیے

(۴) عارف: البستان و مرعش دہ ذوالقدر (ذوالقادر)

اوغلری حکومتی، در TOEM، ۵: ۳۵۸ تا ۳۶۷،

۳۱۹ تا ۳۲۱، ۵۰۹ تا ۵۱۲، ۵۳۵ تا ۵۵۲، ۳۲۳

تا ۳۲۹، ۶۹۲ تا ۶۹۷، ۷۶۷ تا ۷۶۸ و (کتابت)

۷: ۸۹ تا ۹۶؛ (۵) (۱) ت، مقالہ ذوالقدر لہر،

جس میں M. Halil Yinan، مقالہ در (۱) لائن، بار

اول، پر بہت سے جدید بالخصوص چودھویں صدی کے

واقعات کا اضافہ کیا ہے، جو عربی مآخذ سے لیے گئے

ہیں؛ (۶) مقالہ البستان Elbistan، از M. Halil Yinan،

در (۱) ت؛ (۷) مکتوبات محمد ثانی بنام شاہ سوار،

فاجح دورنہ ایت منشآت مجموعہ سی (مخطوطہ در

کتاب خانہ ملی، ویانا، عدد ۱۶۱، H.O.، طبع

A. Erzi و N. Lugal، استانبول ۱۹۵۶ء (فرمانِ تقرر

بر ص ۳۱)؛ نیز دیکھیے (۸) Belleten، ج ۲۱،

۱۹۵۷ء، ص ۲۷۹؛ (۹) عثمانیوں کا منظور کردہ

علاء الدولہ کا ایک قانون O. L. Barkan: قانون لہر،

استانبول ۱۹۳۳ء، ص ۱۱۹ تا ۱۲۴ میں ہے۔ حکومت

عثمانی کی ابتدائے نظم و نسق کی بابت نیز دیکھیے (۱۰)

ت، مقالہ البستان Elbistan، ص ۲۲۹ و Arabi Kharuzi

(شاریہ، بذیل مقالہ: Allauddeule نے اس کے لیے

مکتوبات کا سراغ طوطی قبی سرای میں لکھا ہے۔

ذوالقدر لو کے قبائل کے لیے دیکھیے (۱۱) و (۱۲) ۱۹۵۰ء (۱۹۵۰ء)

تا ۱۹۵۰ء (بالخصوص ۵۱۲ تا ۵۱۳)؛ F. Sumer اور

F. Demistas کے مختلف مقالات میں قبائل سے متعلق

جا بجا حوالے ملتے ہیں۔

(V. L. MENAGE و J. H. MORDTMANN)

لیکن جلالی شورش کے دبانے اور جان بردی کی

بغاوت کے فرو کرنے میں اس کے نمایاں حصہ لینے

کی وجہ سے فرہاد پاشا کا کینہ بھڑک اٹھا اور اس

نے علی بیگ اور اس کے سارے اہل و عیال کو

نیست و نابود کرنے کے لیے سلیمان اول کی رضا مندی

حاصل کر لی (شعبان ۵۹۲۸/جولائی ۱۵۲۲ء)۔

اس کے بعد اس سارے علاقے کے نظم و نسق کے لیے

ذوالقدریہ کو بیگلر بیگی لک کا درجہ

دے دیا گیا اور مرعش اس کا صدر مقام مقرر ہوا

(آگے چل کر اس علاقے کا یہی نام پڑ گیا؛ سترھویں

صدی عیسوی میں اس کے اندر پانچ سنجاق تھے:

مرعش، ملطیہ، عین تاب، کرش (موجودہ قادری)

اور سمیساط (عین علی، در P. von Tischendorf:

Lehnswesen... ص ۶۰، ۷۲)۔

عثمانی عہدِ اقتدار میں ذوالقدر اوغلری کے

حقوق ایک شروط طور پر ملحقہ ریاست کے حکمران

خاندان کی حیثیت سے باقی رہے (مثلاً القاب،

قب اولیا: سیاحت نامہ: ۱: ۱۷۰) اور

سترھویں صدی عیسوی تک بھی اس کا شمار

”فرسانروا خاندانوں کی موروثی ریاستوں“

میں ہوتا تھا، Memorie istoriche: Sagredo...

وینس ۱۶۷۷ء، ص ۱۰۶۸)۔ اس خاندان

کے افراد سارے عہدِ عثمانی میں، بعض اوقات

سرکاری عہدے داروں کی حیثیت میں، سامنے آتے ہیں

(دیکھیے عارفی، ص ۶۹۳ تا ۶۹۶)۔

ذوالقدر لو بہت سے قبائلیوں کے اوس

[= گروہ] کا نام تھا، جو نہ صرف مشرقی آناتولی

میں دور دور تک پھیلے ہوئے تھے بلکہ صفوی

سلطنت میں بھی پائے جاتے تھے، جہاں انہوں نے

حکومت میں اپنا ایک بااثر مقام حاصل کر لیا تھا

(تذکرۃ الملوک، ترجمہ و حواشی از V. Minorsky،

در سلسلہ جدید مطبوعات یادگار گب، ج ۶)

ہی کو ذوالقرنین قرار دیا ہے: ”وجب القطع بان المراد بذی القرنین الاسکندر بن فیلبوس الیونانی“ (التفسیر الکبیر)؛ البیضاوی، بحر المحيط، معالم، مدارک وغیرہ سب میں اسی قسم کے قول نقل ہوئے ہیں اور مؤرخوں میں الطبری اور ابن ہشام بھی اسی طرف گئے ہیں۔ یہی شرح اہل لغت نے بطور ایک مسلمہ کے درج کر دی ہے: ذوالقرنین الموصوف فی التنزیل لقب لاسکندر الرومی (لسان العرب)؛ القاموس، تاج العروس، النہایۃ، تینوں میں یہی تشریح اختیار کی گئی ہے۔ حال میں قرآن کے انگریزی مترجم و مفسر عبداللہ یوسف علی نے اپنی تفسیر کے ایک مستقل ضمیمے میں شرح و بسط کے ساتھ اسی قول کو تاریخی و جغرافیائی دلائل سے مدلل کیا ہے؛ (۴) خورس، شاہ ایران، بلکہ بانی سلطنت ایران (۵۳۹ ق م)؛ اس کے نام مختلف زبانوں میں سائرس، کوروش اور کیخسرو آئے ہیں۔ سائرس فارس اور سوریا دونوں کا متفقہ بادشاہ تھا۔ وہ اپنے زمانے کا ایک زبردست کشور کشا اور عادل فرمانروا ہوا ہے۔ زمانہ حال کے بعض مفسرین نے شد و مد کے ساتھ اسے قرآنی ذوالقرنین کا مصداق ٹھہرایا ہے [دیکھیے ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، بذیل سورۃ الکہف]۔ (۵) بعض مفسرین (مثلاً ابن کثیر) نے ایک اور سکندر کا نام لیا ہے، جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کا معاصر اور موحد اور صاحب ایمان تھا اور اس مشہور سکندر یونانی سے دو ہزار سال قبل گزرا ہے؛ لیکن تاریخ میں اس سکندر کا تذکرہ نہیں ملتا۔

قرآن مجید میں ذوالقرنین کا نام تین جگہ قریب قریب ہی آیا ہے۔ شروع جس طرح کیا ہے، یعنی وَتَسْلُوْنَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ (۱۸) [الکہف]:

ذوالقرنین: (ع، بمعنی دو سینگوں والا)۔ اس بات پر تو تاریخ، لغت اور تفسیر سب کا اتفاق ہے کہ یہ کسی طاقتور و صاحب فتوحات بادشاہ کا نام یا لقب تھا۔ [اس لقب کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے سیاق و سباق نقل کیے جاتے ہیں، مثلاً یہ کہ (۱) وہ کے شرق و غرب (قرنی الدنیا) تک پہنچا؛ (۲) اس کی دو زلفیں (= قرنین) تھیں؛ (۳) اس نے دو بڑے طاقتور ملکوں یعنی روم و فارس پر حکومت کی؛ (۴) الزمخشری کا خیال ہے کہ اسے ذوالقرنین شجاعت اور بہادری کی وجہ سے کہا گیا ہے۔ عام خیال یہی ہے کہ وہ اپنی طاقت، سطوت اور شجاعت کی وجہ سے ذوالقرنین مشہور ہوا۔ رہی یہ بات کہ وہ کونسا اور کس ملک کا بادشاہ تھا، کس زمانے میں تھا اور یہ نام یا لقب اس کا کیسے پڑا؟ یہ سب سوالات الجھے ہوئے ہیں اور بجز قرائن و قیاسات کے ان میں سے کسی سوال کا قطعی جواب ممکن نہیں۔

عرب میں اس سے چار مختلف شخصیتوں کی جانب اشارہ سمجھا گیا: (۱) یمن کے ملوک حمیر (جو تبع کہلاتے تھے) کے سلسلے کا ایک طاقتور بادشاہ، جس کا نام الصعب بن قرین بن الہمال بیان کیا جاتا ہے؛ (۲) ملوک حمیرہ (عرب کی ایرانی سرحد) کے خاندان لغم کا فرمانروا منذر بن امرئ القیس، المعروف بہ عنتر الاکبر۔ اس کی مدت سلطنت انچاس سال رہی۔ اس کی پیشانی کے دونوں طرف گھونگریالی زلفیں تھیں اور اس سے اس کا یہ لقب پڑا۔ اس کے علاوہ ایک آدھ اور بھی وجہ تسمیہ ہو سکتی ہے؛ (۳) مشہور یونانی فاتح و کشور کشا سکندر بن فیلقوس (۳۵۶ تا ۳۲۳ ق م) کو اکثر مفسرین اور مؤرخین نے قرآنی ذوالقرنین کا مصداق بتایا ہے اور امام رازی نے تو شک و شبہ کے ساتھ نہیں بلکہ جزم و یقین کے ساتھ اسی سکندر یونانی

[بہر حال یہ امر ثبوت طلب ہے کہ سکندر یونانی کی فتوحات شمالی یورپی روس اور سائبیریا تک ہوئی تھیں۔ الادریسی نے سد سکندری انہیں اطراف میں دکھائی ہے اور اس کا نقشہ بھی دیا ہے۔] **مآخذ:** قرآن مجید، (۱۸ [الکھف]: ۸۳ تا ۱۰۱) کی تفاسیر، خصوصاً: (۱) الرازی: تفسیر کبیر؛ (۲) ابن کثیر؛ تفسیر؛ (۳) بحر المحيط؛ (۴) لسان العرب؛ (۵) تاج العروس؛ (۶) النہایۃ (بذیل مادۃ قرن)؛ (۷) ابن ہشام: سیرۃ؛ (۸) ابن حبیب: کتاب الحجر۔ انگریزی تراجم و حواشی قرآن حکیم؛ (۹) عبداللہ یوسف علی؛ (۱۰) محمد علی؛ (۱۱) عبدالماجد دریابادی: تفسیر قرآن؛ (۱۲) تفسیر الراغی؛ (۱۳) تفسیر القاسمی؛ (۱۴) سید قطب: فی ظلال القرآن؛ (۱۵) سید سلیمان ندوی: ارض القرآن؛ (۱۶) انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا، بار یازدہم، ج ۱۳، و عنوان ”حصار“ و بار سیزدہم، ج ۲، عنوان ”در بند“؛ [اردو تفاسیر: (۱۷) امیر علی: تفسیر مواہب الرحمن؛ (۱۸) عبدالماجد دریابادی: تفسیر ماجدی؛ (۱۹) ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن؛ (۲۰) محمد ابراہیم میر سیالکوٹی: تفسیر سورۃ کہف؛ (۲۱) حاجی رحیم بخش: تفسیر سورۃ کہف؛ (۲۲) ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن؛ (۲۳) محمد علی: ترجمان القرآن]۔

(عبدالماجد دریا بادی [و ادارہ])

**ذوالقعدة:** اسلامی ہجری تقویم کا گیارہواں مہینہ جو حرمت والے چار مہینوں اور حج کے مہینوں میں بھی شمار ہوتا ہے۔

[ادارہ]

**ذوالکفل:** آپ کا اسم مبارک قرآن مجید میں پیغمبروں کے سلسلے میں دو بار آیا ہے: ۲۱ [الانبیاء]: ۸۵ و ۳۸ [ص]: ۴۸۔ انہ دونوں مقامات پر ان کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں ملتی، البتہ ان کے صبر اور نیکی کی تعریف کی گئی

دریافت کرتے ہیں)۔ اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ نام یا لقب قرآن کا دیا ہوا نہیں بلکہ پہلے سے موجود تھا۔

الراغب اصفہانی کی مفردات القرآن لغت قرآنی پر ایک مشہور و معروف کتاب ہے۔ اس میں بھی اس لفظ کی کوئی تشریح درج نہیں۔ صرف اتنا لکھا ہوا ہے کہ ذوالقرنین معروف (= ذوالقرنین کو سب جانتے ہیں)۔

[بعض لوگوں کی رائے میں] قرآن مجید نے ذوالقرنین کی فتوحات کے سلسلے میں جو نشانیاں بتائی ہیں وہ اچھی خاصی حد تک سکندر یونانی کی فتوحات پر منطبق ہوتی ہیں: **حَتَّىٰ اِذَا بَلَغَ مَغْرَدَ الشَّمْسِ** (۱۸ [الکھف]: ۸۶)۔ تاریخ کا بھی بیاز ہے کہ سکندر کی ابتدائی فوج کشی شمال و مغرب، ہی کی جانب تھی۔ **عَيْنَ حِمَّةٍ** سے مراد جھیل Ochrida ہو سکتی ہے، جو مناسٹر سے پچاس میل جانب مغرب واقع ہے۔ یہ چشمہ اپنے سیاہی مائل گدلے پانی کے لیے مشہور ہے، یہاں تک کہ جو دریا اس سے نکلا ہے اس کا نام بھی دریاے سیاہ (Black Drin) ہے [اس سے بحر اسود بھی مراد لیا گیا ہے]۔ ”مطلع الشمس“: سکندر کی بعد کی فوجی مہمات مشرق کی سمت میں ہوئیں [مراد ہے کہ اس کی ممالکت کی انتہائی مشرقی حد]؛ ”یا جوج ماجوج“: غالباً منگول قبیلے تھے جو پہاڑوں کی دوسری جانب آباد تھے اور کہیں کہیں موقع پا کر یلغار کرتے ہوئے ترکوں کے درمیان گھس آتے تھے۔ در بند میں ایک آہنی دیوار سد سکندر کے نام سے مشہور چلی آتی تھی اور اس کا پھانک باب المحدث کہلاتا تھا۔ یہ در بند وسط ایشیا کے مشرقی علاقے میں ضلع حصار میں بخارا سے ۱۵۰ میل جنوب و مشرق میں ۳۸ درجے عرض بلد شمالی اور ۶۷ درجے طول البلد مشرقی پر واقع ہے۔

تو آپ نبی ہی نہ تھے بلکہ نبی زادے بھی تھے۔  
 بابل آکر آپ کا قیام تل ایب میں نہر کبار  
 (Chebar) کے کنارے پر رہا، جو اس زمانے میں ایک  
 جھوٹی سی ندی تھی، لیکن موجودہ نقشوں میں اس کا  
 پتا نہیں چلتا۔ آپ کی زوجہ محترمہ بھی تھیں، جن  
 کا بعد کو انتقال ہو گیا۔

عہد نامہ عتیق کی چھبیسویں کتاب حزقیل نبی  
 کے نام سے موسوم ہے اور یہ حالات اسی سے جسٹہ  
 جسٹہ حاصل کیے گئے ہیں۔ اس کتاب میں آپ سے  
 متعلق آخری سنہ جو مذکور ہوا ہے وہ آپ کی  
 اسیری کا ستائیسواں سال ہے۔ گویا آپ کے زمانہ  
 نبوت کے بائیس سال اس میں آ گئے ہیں۔

آپ کی وفات کس طرح ہوئی؟ بعض  
 اسرائیلی روایتوں کے مطابق دشمنوں نے آپ کو  
 شہید کیا۔ انہیں روایتوں کے مطابق آپ کا مزار  
 بغداد میں بئر نمرود کے قریب قریہ کفل میں ہے  
 اور صدیوں تک مرجع عام اور زیارت گاہ خلائق  
 رہ چکا ہے، لیکن تاج العروس میں الثعلبی کے حوالے  
 سے لکھا ہے کہ مزار ملک شام کے علاقہ نابلس میں  
 قریہ کفل میں ہے۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید؛ (۲) عہد نامہ عتیق؛  
 (۳) تاج العروس؛ (۴) Jewish Encyclopaedia؛ (۵)  
 Hastings: Dictionary of the Bible (Encyclopaedia  
 Bible).

(عبدالماجد دریابادی)

ذوالنون: ابوالفیض، ثوبان بن ابراہیم  
 المصری، ابتدائی دور کے صوفی بزرگ، جو بالائی  
 مصر میں بمقام اخیم ۵۱۸/۶۷۹ء کے لگ بھگ  
 پیدا ہوئے۔ ان کے والد نوبہ کے رہنے والے تھے۔  
 کہا جاتا ہے کہ ذوالنون ایک آزاد شدہ غلام تھے۔  
 انہوں نے طب، علم الکیمیا اور نیرنجت کا تھوڑا  
 بہت مطالعہ کیا تھا۔ یونانی تعلیمت کا اثر بھی ان

ہے۔ احادیث صحیحہ بھی تفصیلات سے خالی ہیں۔  
 ذکر جو کچھ ملتا ہے وہ یا تو عہد نامہ عتیق اور  
 اس کی بعض شروح میں ملتا ہے، یا عربی کے عام  
 تذکروں اور کتب لغت میں (بذیل مادہ کفل)۔

بڑی بحث نام سے متعلق ملتی ہے: کسی نے  
 کہا کہ یہ یوشع نبی تھے، کسی نے کہا کہ  
 الیاس نبی تھے اور کسی نے کہا کہ زکریا نبی  
 تھے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ نبی نہیں تھے، مگر یہ  
 قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیات کے مفہوم سے  
 مطابقت نہیں رکھتا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ  
 کنعان نام کے جس ہم عصر بادشاہ کو آپ نے  
 دعوت ایمان دی تھی اس کے لیے آپ جنت کے  
 ”کفیل“ (ضامن) ہو گئے اور اسے آپ نے جنت کا  
 کفالت نامہ (ضمانت نامہ) لکھ کر دے دیا تھا؛  
 چنانچہ اسی مناسبت سے آپ کا لقب ذوالکفل (صاحب  
 ضمانت) پڑ گیا، لیکن راجح اور نسبتاً معتبر قول یہ  
 ہے کہ آپ کا شمار انبیاء بنی اسرائیل میں ہے،  
 آپ کا نام حزقیل کا معرب ہے اور زمانہ چھٹی صدی  
 چھٹی صدی قبل مسیح کا ہے۔

ذوالکفل کا سال پیدائش تخمیناً ۶۲۲ ق۔م قرار دیا  
 گیا ہے؛ ممکن ہے کہ اس سے بھی قبل کا ہو۔ والد  
 کا نام عہد نامہ عتیق میں بوزی Buzi آیا ہے، جو  
 بیت المقدس میں ہیکل مقدس کے مجاوروں، یا  
 اسرائیلی اصطلاح میں کاهنوں کے خاندان سے تھے۔  
 ۵۹۷ ق۔م میں جب بابل کے مشہور تاجدار  
 بخت نصر نے فلسطین پر حملہ کیا تو ہزارہا قیدی  
 وہاں سے لایا اور انہیں اپنے ملک میں آباد کیا۔  
 انہیں میں حضرت حزقیل بھی تھے۔ آپ کو نبوت  
 اسی امری کے پانچویں سال عطا ہوئی، جب کہ  
 آپ کی عمر تیس سال سے یقیناً متجاوز ہو چکی تھی۔  
 بعض اسرائیلی روایتوں میں آتا ہے کہ بوزی دراصل  
 یومیہ نبی ہی کا دوسرا نام تھا۔ اگر یہ صحیح ہے

رکاوٹ ہے، جسے قابو میں لانے کا طریقہ ریاضت اور نفس کشی ہے۔ حق پرستی کی جستجو میں اخلاص کی بڑی اہمیت ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے خلوت کی ضرورت ہوتی ہے ”کیونکہ جو شخص تنہا ہو، اُسے بجز خدا اور کچھ نہیں دکھائی دیتا اور جب اسے بجز خدا کوئی اور دکھائی نہ دے تو منشاے خداوندی کے سوا کوئی چیز اُسے حرکت میں نہیں لاتی“۔

ذوالنون پہلے بزرگ ہیں جنہوں نے معرفت کے حقیقی معنی سمجھائے۔ انہوں نے بتایا کہ ”معرفت توحید حقیقی کی صفات کے پہچاننے کا نام ہے اور یہ پہچان اولیاء اللہ کا خاصہ ہے جو اپنے دل کے اندر ”وجہ“ اللہ کا مراقبہ کرتے ہیں، اس لیے اللہ انہیں اپنی بابت وہ کشف عطا فرماتا ہے جو دنیا میں کسی اور کو حاصل نہیں ہوتا“۔ عارفوں کے نزدیک ان کی اپنی کوئی زندگی نہیں ہوتی، بلکہ ان کی زندگی کا تعلق واحد مطلق سے ہوتا ہے۔ عارف کو کسی ”حال“ کی ضرورت نہیں؛ اسے ہر حال میں فقط اللہ کی ضرورت ہے۔ ذوالنون ”عرفان“ کا ”وجد“ سے تعلق بتاتے ہیں، یعنی وہ کشف حقیقت سے حاصل شدہ ”حیرت“ کا نام ہے۔ ذوالنون عشق الہی کے لیے لفظ ”حب“ کا استعمال کرتے ہیں اور اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ آدمی اس چیز کو پسند کرے جسے اللہ پسند کرتا ہے اور اس سے نفرت کرے جس سے اللہ نفرت کرتا ہے؛ لیکن ”حب اللہ“ کے دائرے سے انسان کی محبت کو خارج نہیں کرنا چاہیے کیونکہ بنی نوع انسان سے محبت کرنا حق پرستی کی اصل بنیاد ہے۔ ذوالنون ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے پہلے پہل شراب محبت اور اس کے ساغر بھر کو اہل محبت کو پلانے کی تشبیہ استعمال کی۔ ذوالنون ایک با عمل صوفی تھے۔ انہوں نے

پر ضرور ہوا ہوگا۔ ان کے استاد اور مرشد سعدون مصری بتائے جاتے ہیں۔ ذوالنون نے مکہ مکرمہ اور دمشق کی سیاحت کی اور الطاکیہ کے جنوب میں واقع لبان کے راہبوں سے بھی ملاقات کی۔ انہیں سفروں میں انہوں نے زہد اور ضبط نفس کی ریاضتیں کیں۔ معتزلہ [رک بان] نے ان سے معاندانہ سلوک کیا کیونکہ انہوں نے معتزلہ کے برعکس راسخ الاعتقاد سنیوں کی اس رائے کی تائید کی تھی کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ عبداللہ بن عبدالحکم المصری نے، جس کا مساک مالکی تھا، انہیں اس بات پر ملامت کی کہ وہ علم اسرار روحانیہ کی برملا تعلیم دیتے ہیں۔ آخر عمر میں انہیں گرفتار کر کے بغداد میں قید کیا گیا، لیکن بالآخر خلیفہ المتوکل [رک بان] کے حکم سے رہا ہوئے اور ہر واپس آ گئے، جہاں ۵۲۳۶/۶۸۶۱ء میں انہوں نے وفات پائی۔

ذوالنون ”رئیس الصوفیہ“ کہلاتے ہیں۔ وہ ایک شیخ طریقت تھے، جن کی زندگی میں بہت سے لوگ ان کے مرید ہوئے اور وفات کے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا۔ سحر اور کیمیا کی چند کتابیں ان سے منسوب ہیں، جو اب بھی ملتی ہیں؛ لیکن ان کی صوفیانہ تعلیمات ہمیں فقط دوسرے مصنفوں کی تحریروں کے ذریعے ملتی ہیں، جن میں ان کے نامور همعصر المحاسبی شامل ہیں۔ ان کی یادگار بہت سی دعائیں اور بعض اعلیٰ درجے کی نظمیں بھی ہیں۔ سب سے پہلے ذوالنون ہی نے صوفیہ کے عقائد بیان کیے، صوفیوں کی کیفیات (= احوال) کی باقاعدہ تعلیم دی اور صوفیوں کے ”مقامات“ یا منازل سے آگاہ کیا؛ انہوں نے توبہ، تہذیب نفس، ترک دنیا اور آخرت کی طرف رجحان کی بڑی تلقین کی ہے ان کا خیال تھا کہ روحانی ترقی کے راستے میں نفس (امارہ) اصل

قائم تھی، جس کا صدر مقام ملایٹا تھا اور ممالک کی وسعت شمال میں وادی الحجارہ اور ملایٹا اور جنوب میں سرسیہ تک تھی۔

بنو ذی النون کا اصلی علاقہ ملایٹا کے مشرق کی جانب ایک کورہ (انتظامی ضلع) تحت آندلس (موجودہ سنٹور Santaver، جو کوادی ایلا Guadiela اور تاجہ Tagus کے مقام اتصال پر واقع ہے) میں تھا، جہاں محمد اول کے عہد امارت (۵۲۳۸/۵۲۵۲ تا ۵۲۷۳/۵۲۸۶ء) ہی سے ہم سایمان ابن ذی النون کو متمکن پاتے ہیں، جو السمع نام ایک شخص کی چوتھی پشت میں تھا، اور کہا جاتا ہے کہ یہ السمع فتح اندلس کے وقت موجود تھا۔ الثغر الاوسط، یا جیسا کہ بعض اور جگہ آیا ہے، الثغر الجوفی کے علاقے میں اس خاندان نے سرگرمیاں دکھائیں اور وہ بھی زیادہ تر مقتدا، خاندان کی مخالفت میں، جو خلافت قرطبہ کے اختتام تک جاری رہیں۔

"قتندہ" (لفظی ترجمہ بغاوت) کے حکمرانوں ۵۳۹۹/۱۰۰۹ء کے بعد ذوالنونوں پہلے تو مسلم المستعین (۱۰۰۹ء) کے جھنڈے کے تحت جمع ہوئے، لیکن بنو جلد ہی غلبہ علیہم الحضراس بن ذی النون اور اس کے بیٹے سمع بنو نے، جس کی بابت کہا گیا ہے کہ سمع بنو نے ذوالنونوں اور نامور سونہ کے خلاف بغاوت کیا تھا ابن حیان، منقولہ ابن حیان، ص ۱۰۰، ۱۰۱، اپنی نگارہ کلی۔ ابن حیان کے بیان کے مطابق اسمعیل سوک خوارزمی میں پہلا شخص تھا جس نے مرکزی حکومت سے قطع تعلق کیا۔ اس نے دو برسوں کے بعد دوبارہ آندلس میں آکر اس نے بہ کتب اور کتب خارج کیا۔ غلبہ علیہم جاتا ہے کہ اس نے ۱۰۰۰ء میں حلیہ میں قاضی بنایا اور بعد حکومت اندلس کے

بالتفصیل بتایا ہے کہ روح کو منزل مقصود کی طرف بلند پروازی میں کیا کیا مراحل پیش آنے ہیں، نیز انہوں نے فنا فی اللہ ہو کر زندگی بسر کرنے کے صوفیانہ تصور کی صراحت کی۔

مآخذ: (۱) السامی: طبقات الصوفیة (طبع J. Pedersen) ۱: ۲۳ تا ۳۲؛ (۲) ابو نعیم: حلیہ، ۹: ۳۳۱ تا ۳۹۵؛ (۳) عطار: تذکرۃ الاولیاء، طبع R. A. Nicholson، ۱: ۱۱۴ تا ۱۳۴؛ (۴) جامی: فتوح الأندلس، طبع Nassau Lees، ص ۱۸ تا ۳۵؛ (۵) ابن عساکر: تاریخ، ۵: ۲۷۱ تا ۲۸۸؛ (۶) Lexique technique: L. Massignon، ص ۲۰۶ تا ۲۱۳، ۲۳۸؛ (۷) اراکمان: تکملہ، ۱: ۲۱۴ (M. Smith)

\* ذُو النُّونِ (أَرْغُون) :- (= ذوالنون بیگ ارغون) سندھ کے ارغون [رک بان] خاندان کا بانی تھا۔ وہ شروع میں ہرات کے شاہ حسین بایقرا کے تحت غور اور سیستان کا والی تھا۔ بعد ازاں اس نے قندھار میں خود مختاری کا اعلان کر دیا اور اپنے لڑکے شاہ بیگ کی مدد سے جنوب مشرق کی طرف سندھ میں اپنا اثر و اقتدار بڑھانے لگا۔ وہ ۱۵۰۷ء میں شیبانی سے لڑتا ہوا ہرات کے نزدیک ایک جنگ میں کم آیا [رک بہ افغانستان، ۲: ۹۸۴ نیز ارغون]۔

(M. Longworth DAMES)

\* ذُو النُّونِ (بنو): اندلس کے ایک سربراہانہ خاندان جو اصل میں قبیلہ ہوارہ کے بیروں پر مشتمل تھا۔ ظہریہ ہوتا ہے کہ ذوالنون قبیلہ زنون کا معرب ہے اور کہتے ہیں عدزی: البیان المغرب، ۳: ۲۶۔ جو سے متبادل املا ذوالنون (نسبہ: ذوالنون کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے۔ پنجویں صدی ہجری کی رہنمائی صدی نسبتی میں سوک خوارزمی کے پہلے دور میں ذوالنونوں کی حکومت

Volpejares (Golpejera) کی لڑائی میں شکست کھا کر بھاگا تھا اور اسے نو ماہ تک طلیطلہ میں اپنے ہاں مہمان رکھا۔ المأمون کی آرزوؤں کا مرکز سابق دارالخلافہ قرطبہ تھا، جس پر ۵۴۶/۱۰۶۹ء تک جمہوریوں [رک بہ جمہوریہ] کا قبضہ رہا۔ ابن ہود کے خلاف مدد حاصل کرنے کے لیے اس نے مجبور ہو کر کاذب ہشام کے دعوایے خلافت کی تائید کی، جسے اشبیلیہ کے عبادیوں کی حمایت حاصل تھی، حالانکہ اس کے باپ الظافر نے اسے تسلیم کرنے سے ہمیشہ انکار کیا تھا۔ لیکن اس مصالحت کے باوجود اس نے قرطبہ پر، جو ۵۴۶/۱۰۷۴ء میں عبادیوں کے ہاتھ لگ گیا تھا، اسی سال اپنی موت سے تھوڑا عرصہ ہی پہلے قبضہ جما لیا۔

طلیطلہ میں المأمون کا جانشین اس کا پوتا یحییٰ القادر ہوا، جس کی نا اہلی بہت جلد اس امر سے ظاہر ہو گئی کہ اس نے وزیر ابن الحدیدی کو، جو اب تک ذوالنونیوں کی حکومت کا اصلی پشت و پناہ چلا آیا تھا، قتل کرا دیا۔ قرطبہ اور بلنسیہ دونوں القادر کے ہاتھ سے نکل گئے۔ اس کے بعد اندرونی انتشار اور دیگر ملوک الطوائف کی مخالفتوں سے تنگ آکر اس نے یہ خطرناک قدم اٹھایا کہ الفانسو ششم سے مدد کی درخواست کر دی۔ عیسائی مسلح فوج کی مدد سے وہ دوبارہ طلیطلہ میں داخل ہوا، جسے وہ چھوڑنے پر مجبور ہو گیا تھا۔ اس کے بعد اس نے الفانسو کو طلیطلہ دے دیا اور اس کے معاوضے میں الفانسو نے اسے بلنسیہ میں متمکن کر دیا، مگر ۵۴۸/۱۰۹۲ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ القادر کے ساتھ ہی ذوالنونیوں کی حکومت کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ ۵۴۸/۱۰۸۵ء میں خود طلیطلہ پر عیسائیوں کا قبضہ ہو چکا تھا۔

لیکن یہ یقیناً بہت بعد کی تاریخ ہے۔ ابن بشکوال طبع Codera، ص ۶۲۸ نے ابن یعیش کی تاریخ وفات ۵۴۱۹/۱۰۲۸ - ۱۰۲۹ء دی ہے۔ ہمارے پاس اسمعیل کا طلیطلہ میں ایک کتبہ مؤرخہ ۵۴۲۳/۱۰۳۲ء بڑی ہے، جس میں اس کے ذوالریاستین (دیکھیے بیان بالا) اور الظافر (= ظفرمند) کے خطاب لکھے ہوئے ہیں۔ یہ کتبہ لازماً اس کے تخت نشین ہونے کے بعد کا ہے، 'Inscriptions arabes d'Espagne : E. Lévi-Provençal' ص ۶۶۔ طلیطلہ کا بادشاہ ہو کر اسمعیل ہر طرف سے مشکلات میں گھر گیا، جن میں عیسائیوں سے جنگ بھی شامل ہے (ابن سعید : المغرب، ۲ : ۱۵ تا ۱۶)، لیکن اس نے اپنے منصب کو سنبھالے رکھا اور ۵۴۳۵/۱۰۴۳ء تک سلامت رہا اور اس کے بعد اس کا بیٹا یحییٰ جانشین ہوا، جو المأمون کہلاتا تھا۔

یحییٰ المأمون پر اس کے عہد حکومت کے شروع ہی میں سرقسطہ کے سلیمان بن ہود نے حملہ کر دیا اور آگے چل کر وہ اور ابن ہود مختلف اوقات میں عیسائیوں کے حلیف بنتے رہے، جس کی وجہ سے عیسائیوں کو بغیر کسی مزاحمت کے مسلمانوں کے علاقے میں عدلاً دخل اندازی کا موقع مل گیا۔ ۵۴۳۸/۱۰۴۶ء میں اس کے حریف کا انتقال ہو جانے سے اسے ان پریشانیوں سے کم از کم عارضی طور پر نجات مل گئی اور اس سے اگلے عشروں میں المأمون کو دوسری طرف توجہ کرنے کی مہلت مل گئی۔ اس نے مشرقی اندلس کے معاملات میں مداخلت کی اور اس سے خاصا فائدہ اٹھایا۔ ۵۴۵۷/۱۰۶۵ء میں المنصور بن ابی عامر کی اولاد سے بلنسیہ [رک باں] چھین لیا۔ ۵۴۶۴/۱۰۷۲ء میں اس نے الفانسو Alfonso ششم کا استقبال کیا، جو اپنے بھائی سانکو حاکم قشتالیہ سے

المقری : نفتح الطیب، لائڈن، ۱ : ۱۲۶ : بعد، ۲۸۸ و  
 ۲ : ۶۷۲ : بعد، ۷۴۸ : (۶) E. Lévi-Provençal :  
*Alphonse VI et la prise de Tolède*، در *Islam d'Occident (Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*  
 جلد ۷، ص ۱۰۹ تا ۱۳۵ (*Hespéris*) سے بار  
 دوم، جلد ۱۲، ۱۹۳۱ء، ص ۳۳ تا ۴۹ : (۷)  
*The Dhunnunids of Toledo* : D. M. Dunlop  
 در *JRAS*، ۱۹۴۲ء، ص ۷۷ تا ۹۶ : (۸) وہی مصنف :  
*Notes on the Dhunnunids of Toledo*، در *JRAS*،  
 ۱۹۴۳ء، ص ۱۷ تا ۱۹ : (۹) A Prieto y Vives :  
*Los Reyes de Taifas*، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، ص ۵۲  
 تا ۵۵، ۱۳۳ تا ۱۳۵، ۲۱۳ تا ۲۱۹ (زیادہ تر  
 سگنوں کے متعلق) : (۱۰) G. C. Miles :  
*Coins of the Spanish Mulūk al-Tawa'if, Hispanic Numis-*  
*matic Series*، سلسلہ ۳، American Numismatic  
 Society، نیویارک ۱۹۵۳ء، ص ۱۲۲ تا ۱۳۴ : (۱۱)  
*Liber de naturis inferiorum* : Daniel of Morley  
*et superiorum*، طبع K. Sudhoff، در *Archiv für die*  
*Geschichte der Naturwissenschaften und der*  
*Technik*، ۸، ۱۹۱۸ء : ۳۳ (بارہویں صدی  
 عیسوی کے ذوالنونوں کے تعمیراتی کارناموں سے متعلق  
 لاطینی حوالہ).

(D. M. DUNLOP)

ذونواس : یوسف اشعر، زمانہ قبل از اسلام \*  
 میں یمن کا ایک بادشاہ جو تبع خاندان سے  
 تھا۔ عربی کتب انساب و تاریخ میں عموماً زرعة  
 بن تَبَّان (= تبع) ابوکرب اسعد کے نام سے مشہور  
 ہے۔ الدینوری نے زرعة بن زید بن کعب... تحریر  
 کیا ہے (الاخبار الطوال، اردو ترجمہ، ص ۱۵۸-)  
 کہا جاتا ہے کہ اس کا نام ذونواس اس لیے پڑا کہ  
 اس کے ماتھے پر بالوں کی ایک لٹ لہراتی رہتی

ذوالنونی خداداد اوصاف میں عبادیوں کے  
 برابر نہ تھے۔ اس خاندان کا شاید ایک ہی فرد  
 ادب میں ممتاز ہوا، اور وہ اسمعیل الظافر کا بھائی  
 ارقم بن ذی النون تھا (ابن سعید : کتاب  
 مذکور، ص ۱۴)۔ ابتدا میں ان کے دربار میں  
 ماہر شاعروں کا فقدان معلوم ہوتا ہے (ابن بسام :  
 کتاب مذکور، ص ۱۱۱، ۱۱۳)۔ یہ صورت حال  
 یحییٰ المأمون کے عہد میں یقیناً بالکل بدل گئی  
 ہوگی، کیونکہ ہمیں بہت سے ادبا و فضلا کے نام  
 معلوم ہیں جو ذوالنونوں کی سرپرستی میں پہلے  
 پھولے۔ انہیں میں سے تاریخ کی ایک بیش قیمت  
 کتاب طبقات الامم کا مصنف قاضی صاعد [الاندلسی]  
 ہے، اور مشہور ہئیت دان الزرقالہ (Azarchiel)  
 ہے، جسے یحییٰ المأمون نے طلیطلہ میں غالباً  
 اپنی بعض تعمیرات کے سلسلے میں مہندس (انجینیئر)  
 مقرر کیا تھا۔ یحییٰ المأمون کی عیش پسندی  
 (الاعذار الذنونی = دعوت رسم ختنہ) کے  
 کلمے سے ظاہر ہے اور ضرب المثل بن چکی ہے۔ یہ وہ  
 دعوت تھی جو المأمون نے اپنے پوتے کی رسم ختنہ  
 منانے کے وقت دی (ابن بسام، ۱/۴ : ۹۹ بعد میں  
 ایک عینی شاہد کا بیان، جسے E. Lévi-Provençal  
 نے *Islam d'Occident* ص ۱۱۹ تا ۱۲۰ میں اپنے  
 لفظوں میں لکھا ہے)۔

مآخذ : (۱) ابن بسام : الذخیرة فی محاسن

اہل الجزيرة، مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۶۴ھ/۱۹۴۵ء، ۱/۴ :  
 ۹۹ تا ۱۳۲، نیز ۲/۱ : ۱۲۴ تا ۱۲۹ : (۲) ابن سعید :  
 المغرب فی حلّی المغرب، طبع شوقی ضیف (ذخائر العرب،  
 سلسلہ ۱۰)، ۲ : ۱۱ تا ۱۴ : (۳) ابن عذاری : البیان  
 المغرب، ۳، طبع E. Lévi-Provençal، پیرس  
 ۱۹۳۰ء : ۲۷۶ تا ۲۸۳، نیز ۲۶۶ تا ۲۶۷ : (۴)  
 ابن الخطیب : اعمال الاعلام، طبع E. Lévi-Provençal،  
 رباط، ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ص ۲۰۴ تا ۲۱۰ : (۵)



نیست و نابود کر دے۔ پھر اس نے یہودی تعصب کے تحت عیسائیوں پر وحشیانہ حملے شروع کر دیے اور ہزارہا عیسائیوں کو تہ تیغ کر دیا۔ یہودیوں نے عیسائیوں پر جو ظلم ڈھائے ان میں ذونواس کے مظالم بھی کچھ کم نہیں ہیں۔ یورپی مآخذ بالخصوص پاپائی ادب میں ذونواس کے مظالم کا خاصا ذکر آتا ہے (دیکھیے J. Rychmans : *Persécution*؛ وہی مصنف : *Muséon*؛ Guidi : *Lettera*).

مآخذ : (۱) J. B. Bury *Later Roman Empire*؛ ج ۲؛ (۲) A. Moberg *The Book of the Himyarites*؛ (۳) Sidney Smith *Events in Arabia in the 6th Century*؛ در *BSOAS*، ۲/۱۶، ۱۹۵۴ء : ۴۲۵ تا ۴۶۸؛ (۴) ابن منبہ : *التیجان*، حیدرآباد؛ (۵) ابن خلدون : *العبر*، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۶) الطبری، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۷) الہمدانی : *الاکلیل*، ج ۸؛ (۸) A. E. Wallas *History of Ethiopia*؛ لندن ۱۹۲۸ء؛ (۹) E. Glaser *Zwei Inschriften über den Dambruch von Marib*؛ ۱۸۷۹ء؛ (۱۰) Nöldeke *Geschichte der Perser und Araber zur zeit der Sasaniden*؛ (۱۱) G. Ryckmans *Répertoire d'epigraphie sémitique*؛ ج ۴ تا ۷؛ (۱۲) J. Ryckmans *Institutions monarchiques en Arabie méridionale*؛ وہی مصنف : *La Persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle*؛ (۱۳) I. Guidi *Della lettera di vescovo di Simeone Beth Arsam*؛ در *Rend. C. Lincei*، ۱۸۸۱ء؛ (۱۵) *Inscriptionum Semiticarum*؛ ج ۴ (مختصر CIH)؛ (۱۶) H. Philby *Background of Islam*؛ اسکندریہ ۱۹۳۲ء؛ (۱۷) الدینوری : *الآخبار الطوال* اردو ترجمہ،

ذونواس نے اپنی نو عمری کے زمانے میں یمن کے ایک بد کردار اور بد فطرت شخص لہیعہ (= لَخِيعَه) بن یَنُوف کو قتل کر کے بڑا نام پیدا کیا۔ لہیعہ اپنی غلط کاری کے باعث شاہی خاندان کے بعض افراد کے لیے مصیبت بنا ہوا تھا۔ ذونواس کی جرأت و ہمت اور شجاعت و مردانگی کے پیش نظر حمیریوں نے اسے تخت سلطنت پیش کر دیا؛ چنانچہ ذونواس نے تقریباً اڑتیس برس تک حکومت کی۔

ذونواس آتش پرست تھا۔ یہودیوں کی کوششوں سے اس نے یہودی مذہب اختیار کر لیا (الآخبار الطوال)۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کی ماں نے اسے یہودیت کی تعلیم دی تھی۔ بہر حال ذونواس نے یہودی مذہب اختیار کرنے کے بعد اپنا نام یوسف رکھ لیا (ابن حزم : *جمہرة انساب العرب*، ص ۴۳۸)۔ اہل یمن کو بھی یہودیت کی دعوت دی اور جس نے انکار کیا اس کا سر اڑا دیا گیا۔ پھر کچھ عرصہ گزرنے کے بعد ذونواس نے عیسائی ملک نجران پر حملہ کیا۔ اہل نجران کو مغلوب کرنے کے بعد انہیں یہودیت کی دعوت دی۔ یہودی مذہب قبول نہ کرنے کی صورت میں اکثر اہل نجران کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ کہا جاتا ہے کہ ذونواس نے تقریباً بس ہزار عیسائیوں کو قتل کر دیا اور کھائی کھود کر انہیں نذر آتش کر دیا (ابن کثیر : *البدایة والنہایة*، ۲ : ۱۳۱)۔ قرآن مجید کی سورۃ البروج میں بھی اس المیے کی طرف اشارہ ہے [رک بہ اصحاب الاخدود]۔ ابن حزم نے بھی ذونواس کے نسب کا ذکر کرتے ہوئے اہل نجران کے قتل عام کا بھی ذکر کیا ہے (جمہرة انساب العرب، ص ۴۳۸)۔ ذونواس نے حیرہ کے بادشاہ المنذر کو دعوت دی کہ وہ بھی اس کی طرح یہودیت قبول کر کے عیسائیوں کو

طور پر قبیلہ بنو کلاب کی داستان شجاعت کہہ جا سکتا ہے۔ جس اڈیشن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے اس کے صفحات کی تعداد ۵۰۸۴، تقطیع ۱/۸ اور فی صفحہ ۲۷ سطریں ہیں۔ کل سات جلدیں ہیں، جن میں ہر ایک کے دس اجزا ہیں اور ہر جز کے چونسٹھ صفحات ہیں (جز ۶۹ اور ۷۰ کے سوا، جن کے صفحات علی الترتیب ۹۲ اور ۱۵۸ ہیں)۔

داستان کی ہیروئن کا نام مختلف شکلوں میں نمودار ہوتا ہے۔ اسے اکثر صرف دَلْہِمَّہ یا الدلہمہ کہا گیا ہے اور ممکن ہے کہ اس کا اصل نام یہی ہو، جو دلہم کی تانیث ہے اور دلہم ایک مشہور اسم علم اور لقب ہے، جس کے اصل معنی "بیٹی" ہیں۔ اس کی بابت خیال کیا گیا ہے کہ یہ ذو سے شروع ہونے والے ایک نام کی سو قیازہ ترکیب ہے (قب ابوال [اور بنوال]، جو بگڑ کر بل ہو گئے) اور جو دوبارہ ترتیب سے ذوالہمہ ہوا، اور یہاں چونکہ ایک عورت کے لیے استعمال ہوا ہے اس لیے ذات الہمہ ہوا، یعنی ایک عالی ہمت عورت۔ مطبوعہ نسخے اور مختلف مخطوطات میں یہ سب شکلیں ایک ساتھ استعمال کی گئی ہیں، یہاں تک کہ ذوالہمہ الدلہمہ یا ذوالدلہمہ بھی آیا ہے۔ اس داستان کی زیادہ تر شہرت دِلْہِمَّہ کے نام سے ہے۔ اگرچہ اس کے متعدد کرداروں کے اصل مسمی تاریخی ہیں، لیکن خود ہیروئن کا وجود تاریخ میں کہیں نہیں ملتا۔

داستان کے محتویات : اس کی ابتدا اموی عہد میں اس مناقشت کے بیان سے ہوتی ہے جو حجاز میں دو قیس قبائل، بنو کلاب اور بنو سلیم، کے درمیان چل رہی تھی؛ اول الذکر عامر بن صعصعہ کے گروہ سے تعلق رکھتا تھا، جو ہوازن کی ایک شاخ تھا، اور ہوازن اور بنو سلیم قیس عیلان کی دو بڑی شاخیں تھیں۔ بنو کلاب کا سردار جندبہ بن الحارث

مرکزی اردو بورڈ لاہور ۱۹۶۶ء، ص ۱۵۸ تا ۱۵۹؛ (۱۸) [۱]، لائن، بار دوم، بذیل مادہ۔

[ادارہ]

\* ذواق : رک بہ چاشنا گیر .

\* ذوالہمہ : یا ذات الہمہ، عربوں کی شجاعت کی

ایک داستان کی ہیروئن - ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء کے اڈیشن میں اس داستان کا نام حسب ذیل دیا ہوا ہے :

سیرة الاميرة ذات الہمة و والدھا عبدالوہاب و الامیر

ابو (کذا) محمد البطل و عقبہ شیخ الضلال و شو مدرس

المحتال، جس کی ضمنی عنوان میں یوں تشریح کی گئی ہے:

"عربوں اور اموی و عباسی خلفا کی سب سے بڑی

تاریخ، جو عربوں اور ان کی جنگوں کی تاریخ پر

مشمول ہے اور ان کی حیرت انگیز فتوحات بھی

اس میں شامل ہیں"۔ کتاب کا نام اس طرح بھی

آیا ہے : سیرة المجاہدین و ابطال الموحدین الامیرة

ذو (کذا) الہمة و عبدالوہاب وغیرہ (فہرست

مخطوطات ویانا، طبع Flügel، ۲ : ۱۳؛ نیز دیکھیے

براکمان : تکملہ، ۲ : ۶۵؛ سرکیس :

معجم المطبوعات، عمود ۲۰۰۸)۔ اس داستان کا

خصوصی موضوع بوزنطیوں کے خلاف عربوں کی

جنگ ہے، جو عہد اموی سے شروع ہو کر الواثق کی

خلافت کے اختتام تک جاری رہی۔ بالفاظ دیگر

اصل میں یہ پہلی، دوسری اور تیسری صدی ہجری

پر حاوی ہے، لیکن بعد کے واقعات پر بھی روشنی

ڈالتی ہے۔ اگرچہ اس داستان کی عمومی خصوصیت

تو یہی ہے لیکن اس کی جزوی خصوصیت، جو

اہمیت میں کچھ کم نہیں، یہ بھی ہے کہ یہ

دو عرب قبائل بنو کلاب اور بنو سلیم کی باہمی

مناقشت کی بھی تاریخ ہے اور [ذوالہمہ کی] سیرت

نیز دوسرے ممتاز کرداروں کے طریق عمل میں جو

طرح طرح کے نشیب و فراز آتے ہیں ان کی تہ میں

یہی رقابت کارفرما ہے اور اس لحاظ سے اسے بجا

عورتوں سے صحرا میں پیش آنے والے واقعات کا ذکر ہے۔ ان میں سے ایک عورت جینیہ [خوبصورت اور عیار] تھی۔ پھر صحصحاح کی وفات کا ذکر ہے، جو شکار کھیلنے میں ہوئی۔ پھر اس کے دو بیٹوں ظالم اور مظلوم میں اس کی جانشینی کی بابت جنگ کا، نیز ظالم کے ہاں ایک لڑکے اور مظلوم کے ہاں فاطمہ نام کی ایک لڑکی پیدا ہونے کا ذکر آتا ہے۔ فاطمہ کو اس کی انا اور رضاعی بھائی مرزوق سمیت بنوطیبی کے لوگ چھاپا مار کر لے گئے۔ فاطمہ کی پرورش بنوطیبی میں ہوئی اور وہ پل کر ایک خوفناک جنگجو مرد نما عورت بنی اور اسے دلہمہ (ذات الہمہ) نام دیا گیا۔ اس کے بعد کئی عجیب واقعات پیش آئے، جو اتنے طویل ہیں کہ یہاں بیان نہیں کیے جا سکتے، تا آنکہ فاطمہ اپنے قبیلے میں واپس آ گئی اور اپنے جنگی کارناموں سے سارے قبیلہ کلاب کو محو حیرت کر دیا۔ انہیں حالات میں وہ انقلاب رو نما ہوا جس کی بدولت زمام سلطنت عباسیوں کے ہاتھ میں چلی گئی۔ بنو سلیم کا امیر اس وقت عبداللہ (عبیداللہ) بن مروان تھا، جس نے عباسیوں کی حمایت کی اور المنصور سے قبائل کی سرداری حاصل کر لی، جو اس وقت سے الصحصحاح کے جانشینوں کے ہاتھ سے نکل گئی۔ بنو کلاب شروع میں تامل کرتے تھے، مگر دلہمہ نے انہیں نئے خاندان کی حمایت کرنے پر آمادہ کیا۔ بوزنطیوں نے حکمران خاندان کی اس تبدیلی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے پہل کی اور جنگ چھڑ گئی اور خلیفہ کی درخواست پر بنو کلاب اور بنو سلیم دونوں نے عبیداللہ کی سرداری پر راضی ہو کر اس جنگ میں حصہ لیا۔ انہوں نے شہر آمد کو آزاد کرا لیا، مطلیہ پر قبضہ کر لیا اور سرحد کی حفاظت کے لیے بنو سلیم نے مطلیہ میں اور بنو کلاب نے اس کے قریب ہی حصن الکوکب میں

ابن عامر بن خالد بن صعصعہ بن کلاب تھا اور بنو سلیم کا سردار مروان بن الہیشم تھا۔ یہ مروان اموی خلیفہ کا منظور نظر تھا اور اگرچہ نمایاں کارگزاریوں کی بدولت جندبہ نے بڑی ناموری حاصل کر لی تھی، پھر بھی عرب افواج کی امارت (قیادت) مروان کے پاس ہی تھی؛ تاہم جندبہ کی وفات کے بعد اس کے فرزند الصحصحاح نے مسلمہ بن عبدالملک سے دوستی گانٹھ لی۔ واقعہ یہ ہوا کہ خلیفہ عبدالملک بن مروان کی دختر اور مسلمہ بن عبدالملک کی بہن بر، جب وہ حج کر کے واپس آ رہی تھیں، بدوی لٹیروں نے حملہ کر دیا تھا اور صحصحاح نے اس کی جان بچائی۔ مسلمہ نے احسان کے بدلے میں اپنی کوشش سے صحصحاح کو عرب افواج کی امارت دلوا دی۔ اس کے بعد مسلمہ کی قسطنطنیہ کے خلاف عظیم مہم میں صحصحاح عرب قبائل کے سردار کی حیثیت سے اس کے ساتھ تھا۔ اسی مہم کے دوران میں ایک قلعے کے اندر صحصحاح کو رومانی واقعات پیش آئے (الف لیلة و لیلة میں عمرالنعمان کی اس سے ماتی جلتی ایک کہانی میں قلعے کے بجائے خانقاہ مذکور ہے)۔ اس قلعے میں ایک یونانی شہزادی رہتی تھی، جو کچھ اظہارِ مزاحمت کے بعد صحصحاح پر عاشق ہو گئی اور صحصحاح اسے اٹھا کر لے گیا۔ قسطنطنیہ کے شہنشاہ لیو Leo، اس کے سپہ سالاروں اور حلیفوں کے خلاف نبرد آزمائیوں میں صحصحاح نے سب سے بڑھ کر داد شجاعت دی۔ ان حلیفوں میں سے ایک گرجستان کی ملکہ بختوس بھی تھی۔ شماس راہب کی شیطانی عیاریوں کا توڑ کر کے صحصحاح مسلمہ کے ساتھ شہر میں بحیثیت فاتح داخل ہوا، وہاں ایک مسجد تعمیر کرائی اور شماس کو سولی پر لٹکا دیا۔

آگے چل کر داستان میں صحصحاح کے دیگر مورخے بتالیے۔

عرب وہ جتھا تھا جسے دلہمہ کا چند روزہ خاوند الحارث بہکا کر یونانی علاقے میں لے گیا اور انہیں قیصر روم کی خدمت پر مامور کر دیا تھا۔ اگر عقبہ اور مرتد عیسائی عرب بوزنطیوں کے بہت کارآمد مددگار ہو گئے تھے تو بوزنطی علاقے میں مسلمانوں کا بھی اسی طرح کا ہواخواہ ایک مختصر خفیہ مسلم گروہ موجود تھا، جسے قیصر کے نجی حاجب مارس اور اس کے بھائی اور بہن نے منظم کر رکھا تھا؛ اسی طرح ملطیہ کے قریب بھی یانس نام ایک شخص مسلمانوں کا حلیف تھا۔ وہ قیصر کے خاندان سے اور یونان کے ایک قلعے کا حاکم تھا، جسے اس نے مسلمانوں کے تصرف میں دے دیا تھا۔

المہدی کے عہد حکومت میں مَرَج العیون کے مقام پر قیصر تھیوفیلس Theophilus سے ایک بڑا جنگی مقابلہ ہوا۔ اس کے بعد داستان گو المہدی کی وفات کا ایک رومانی انداز میں ذکر کر کے ہمیں ہارون الرشید کے عہد حکومت میں لے جاتا ہے، جسے وہ المہدی کا بلا واسطہ جانشین قرار دیتا ہے اور بوزنطیہ میں تھیوفیلس کے فرزند مینوئل Manuel کا عہد آجاتا ہے۔ یہی وقت تھا جب البطال اور عقبہ کے درمیان شدید کشمکش شروع ہوئی؛ ہر ایک اس کوشش میں تھا کہ اپنے دشمن کو پکڑ کر موت کے گھاٹ اتارے۔ ادھر بنو سلیم، ان کا سردار اور خلیفہ، تینوں عقبہ کے حامی اور مدافع تھے اور اگرچہ دلہمہ، عبدالوہاب اور البطال نے اس کے دغا باز ہونے کا ثبوت پیش کر دیا تھا، مگر انہوں نے عقبہ کو غدار ماننے سے انکار کر دیا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بنو کلاب جنگ میں حصہ لینے پر مجبور ہو گئے۔ اس کے متعدد اسباب تھے: (۱) وہ اس صورت حال کو بہتر بنانا چاہتے تھے جو بوزنطیوں کے ملطیہ پر قبضہ کرنے

حالات کے یہ صورت اختیار کرنے کے بعد یہ واقعہ ہوا کہ بنو کلاب کے امیر ظالم کے فرزند، یعنی دلہمہ کے چچا زاد بھائی الحارث کا داستان کی باغی ہیروئن دلہمہ پر، جو محبت اور شادی کے نام سے کوسوں بھاگتی تھی، قابو چل گیا۔ اس میں اس نے ایک دوا (بنج = بھنگ) سے مدد لی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہیروئن ایک بچے عبدالوہاب کی ماں بن گئی۔ جن عجیب حالات میں یہ حمل قرار پایا تھا ان کی بنا پر اس بچے کا رنگ بالکل کالا تھا۔ عبدالوہاب کو اس کی ماں نے تعلیم دی۔ جوان ہونے پر وہ بنو کلاب اور سیاہ فام لوگوں کا سردار بن گیا، جنہوں نے اس کی سرکردگی میں ایک الگ گروہ بنا لیا۔ یہی عبدالوہاب اس داستان کا ہیرو بنا اور بوزنطیوں کے خلاف لگاتار لڑائیوں میں اس نے بڑا نام پیدا کیا۔ اس کا دست و بازو البطال تھا، جو بنو سلیم سے تھا اور قاضی عقبہ کا شاگرد تھا۔ عبدالوہاب کی کارگزاریوں میں البطال کا بڑا ہاتھ تھا، لیکن وہ ہتیار کی قوت کے بجائے عیاری اور چالاکی پر زیادہ اعتماد رکھتا تھا۔ بنو کلاب اور بنو سلیم کے درمیان دائمی مناقشت میں البطال نے بنو کلاب کی طرفداری اختیار کی اور ملطیہ کو چھوڑ کر بنو کلاب کے قلعے میں آ گیا اور قاضی عقبہ کا جانی دشمن بن گیا۔ یہ قاضی پوشیدہ طور پر عیسائی ہو گیا تھا اور اسلام سے غداری کر کے بوزنطیوں کی سب سے گراں قدر خدمات انجام دے رہا تھا۔ ملطیہ کا امیر اور قبائل عرب کا سردار اس وقت عمرو بن عبداللہ (عبیداللہ) تھا۔ اگرچہ عبدالوہاب سے اس نے اخوت کا عہد و پیمانہ کر رکھا تھا اور دلہمہ نے اسے بوزنطیوں اور ان کے حلیف مرتد ”عیسائی عربوں“ کے پنجے سے چھڑایا تھا، پھر بھی وہ در پردہ بنو کلاب اور ان کے سرداروں سے دشمنی رکھتا تھا۔ مرتد عیسائی

بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ جانے سے نازک ہو گئی تھی؛ (۲) قیصر اور خلیفہ دونوں غیر فطری طور پر اس وقت بنو کلاب کے خلاف متحد ہو گئے تھے، چنانچہ وہ ان کے خلاف لڑنے پر تل گئے؛ (۳) وہ چاہتے تھے کہ یوزنظیہ سے آگے دور دراز ممالک میں نکل جائیں تاکہ عبدالوہاب کی زوجہ اور دختر کو رہا کر سکیں۔ کچھ واقعات، جو یہاں بیان نہیں کیے جا سکتے، اسے مغربی ممالک کے اندر تک لے گئے جہاں سے وہ ایک فرنگی بادشاہ کو مسلمان بنا کر اپنے ساتھ لایا۔ اس کے کچھ دن بعد وہ سر زمین ”المغرب“ میں گیا اور وہاں سے بربر کا ایک فوجی دستہ بنا کر ساتھ لایا۔ اس کے بعد بنو کلاب اور بنو سلیم دونوں قبیلوں کے درمیان صلح ہو گئی اور دونوں نے مل کر یوزنظیہ پر درہ کیلیکیا (Cilician gate) کے قریب فتوحات کیں، ملطیہ کو دوبارہ واپس لے لیا اور لڑائی بند کر دی۔

اس کے بعد داستان گو ہارون الرشید کی وفات کے بعد اس کے دو بیٹوں الامین اور المأمون کے درمیان لڑائی کے حالات بیان کرتا ہے، جس میں بنو کلاب الامین کے خلاف لڑے اور بنو سلیم نے اس کی تائید کی۔ امرائے بنی کلاب کو بغداد بلایا گیا اور البطل کے سوا جو بھاگ کر بچ گیا تھا، سب کو عمرو نے ملکہ زبیدہ کے اشارے پر گرفتار کر لیا، جو یہ سب کچھ عقبہ کے ایما پر کر رہی تھی۔ اس کے بعد ایک طرف بنو سلیم اور دوسری طرف بنو کلاب و بنو عامر کے درمیان زبردست خانہ جنگی شروع ہو گئی، جس میں بنو سلیم کو عراقی افواج کی کمک بھی حاصل تھی۔ آخر کار بنو کلاب، جو بنو سلیم اور عباسی افواج پر غالب آ گئے تھے، بغداد پہنچے، قلعے پر حملہ کیا، امرائے بنی کلاب کو رہا کیا اور الامین کو قیدی بنا لیا۔ اگرچہ دلہمہ اور عبدالوہاب نے اسے رہا کر دینے پر آمادہ کر لیا، پھر بھی بنو کلاب کے کچھ

لوگ المأمون کے حامی رہے۔ قیصر میخائیل Michael نے، جو مینوئل Manuel کا جانشین تھا، الامین اور المأمون کے تنازع جانشینی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے عقبہ کے مشورے پر دشمنی پیدا کر لی۔ المأمون، جس کی البطل نے حمایت کی تھی، تخت نشین ہوا، اور دلہمہ، عبدالوہاب اور ان امرا کو جنہوں نے الامین کی طرف داری کی تھی، گرفتار کر لیا۔ عقبہ کے غیر مخلصانہ مشورے کے مطابق، جو قیصر سے خفیہ ساز باز رکھتا تھا، جب خلیفہ الرقہ کی سمت روانہ ہو گیا تو وہاں اپنے حمایتی بنو کلاب سمیت جو اس کے ہمراہ تھے، گرفتار کر لیا گیا۔ ان سب کو قسطنطنیہ بھیج دیا گیا۔ البطل نے دلہمہ کو تو فوراً رہا کر دیا اور دوسرے امرا ایک جنگ چھڑ جانے سے رہا ہو گئے، جو ایک بادشاہ کشانوش نام نے اسی وقت قیصر کے خلاف چھیڑ دی تھی۔ کشانوش باپ کی طرف سے بلغاریوں کے بادشاہ (البر جان) کا پوتا اور ماں کی طرف سے نسطوری (Nestor) مغلیوں (Maghlabites) کی نسل سے تھا۔ کشانوش نے قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا اور پھر اپنی نوبت پر خود مسلمانوں کے خلاف لڑائی شروع کر دی اور آگے بڑھتا ہوا بصرے تک پہنچ گیا۔ آخر کار بنو کلاب نے اسے گرفتار کر لیا اور خود دلہمہ نے اس کا سر قلم کیا۔ بنو کلاب کی بدولت قیصر آزاد ہوا اور وہ پھر اپنے تخت پر بحال ہو گیا۔ اس کے بعد قیصر نے فیصلہ کیا کہ وہ آئندہ بنو کلاب کو خراج ادا کرے گا جو وہ اس سے پہلے خلیفہ کو دیا کرتا تھا۔ یہ ایک ایسا اقدام تھا جس کی وجہ سے بنو کلاب کے خلاف [خلیفہ کو] حسد پیدا ہو گیا۔ بہر حال قیصر نے خلیفہ کے خلاف لڑائی پھر شروع کر دی، تاہم بنو کلاب

افواج کے فائق ہونے کے باعث ناکام ہو گئی۔ بنو کلاب ان واقعات کے بعد بنو سلیم اور عمرو کے مقابلے میں بے دست و پا نظر آتے ہیں۔ بنو دلاب اور عبدالوہاب کی سیاہ فام فوج کے وہ لوگ جو عمرو کی اطاعت کرنا نہیں چاہتے تھے مصر کو ہجرت کر گئے۔ جب امرا کو بغداد میں قیدی بنا لیا گیا تو عقبہ کے بھڑکانے پر قیصر روم نے حملے کی تیاری شروع کر دی، لیکن تھوڑے ہی دنوں میں اسے جزیرہ قمران کے بادشاہ بحرون نے اس کے دارالسلطنت کے گرد گھیرا ڈال کر محصور کر لیا اور تخت سے اتار دیا۔ اس کے بعد بحرون نے اسلامی ممالک پر حملہ کر دیا۔ اس نے ملتہ پر قبضہ کر لیا، عمرو کو پکڑ لیا اور پھر خلیفہ دو بھی گرفتار کر لیا اور عراق پر چڑھائی کر دی۔ یہی وقت تھا جب بنو کلاب کے امرا ایک بلوے کے دوران میں رہا کر دیے گئے۔ وہ چھوٹے ہی بحرون سے جنگ کے لیے نکل لہڑے ہوئے اور اسے شکست دے کر قیدیوں کو رہا کر دیا، اور قسطنطنیہ کو دوبارہ فتح کرنے اور قیصر کو پھر تخت پر بٹھا دینے میں خلیفہ کی مدد کی۔ بعد میں عمودۃ الکبریٰ کو جہاں بحرون جا کر پناہ گزین ہوا تھا، فتح کر لیا اور خلیفہ کو جو دوبارہ پکڑا گیا تھا، پھر قید سے رہا لیا۔

اتنے میں قیصر میکائیل کا انتقال ہو جانے کے بعد تخت پر اربانوس (Romanus) Armānūs صاحب کا قبضہ ہو گیا اور اس نے مسلمانوں کو قسطنطنیہ سے نکل دیا اور بحرون بھی اس سے مل گیا۔ لڑائی جاری رہی اور عجیب و غریب واقعات کے ایک لامتناہی سلسلے نے کلاب کو مملکت تورجانیہ پہنچا دیا، جو ملک ابخاز کے کنارے پر تھی۔ بنو کلاب یہاں تک دہمہ کی تلاش میں پہنچے تھے جو ابھی تک قید تھے۔ اس اثنا میں خلیفہ

کی مدد سے خلیفہ نے حالات پر قابو پا لیا۔ اس کے بعد بنو کلاب نے بہت جلد نئی معرکہ آرائیاں شروع کر دیں۔ اب کے انہوں نے طرسوس کے امیر علی الارمنی کی مدد سے سمندری راستے سے ایک دور دراز جزیرے کے بادشاہ پر حملہ کر دیا، جس کا نام قراقونہ تھا اور جس نے کچھ کلابی عورتوں کو قید کر رکھا تھا۔ اتنے میں خبر پہنچی کہ الماسون، جو قسطنطنیہ کا محاصرہ کرنے کے لیے آگے بڑھ رہا تھا، فرنگیوں کی مدد سے گرفتار کر لیا گیا ہے۔ یہ سن کر بنو کلاب اسے رہا کرانے کے لیے دوڑ پڑے اور بحری لڑائی لڑ کر شہر کا محاصرہ کر لیا۔ انہوں نے قیصر کو گرفتار کر لیا اور اس فوج کی مدد سے جو آئندہ کے خلیفہ المعتصم کی قیادت میں ان کی کمک کے لیے آئی تھی الماسون کو قید سے رہا کرا لیا، مگر الماسون عقبہ کے ہاتھ سے زخمی ہو چکا تھا، جس کے سبب اس نے وفات پائی۔ اس کے بعد المعتصم نے عنان حکومت سنبھالی اور البطال کی درخواست پر قیصر میکائیل کو اس شرط پر رہا کر دیا کہ وہ خراج ادا کرے گا۔ اس کے بعد ملتہ واپس جانے کا حکم دیا اور وہاں پہنچ کر بنو کلاب اور بنو سلیم کے درمیان عارضی طور پر صلح کرا دی اور کچھ دن بعد بغداد آیا۔

لیکن تھوڑے ہی دن گزرنے پائے تھے کہ امیر عمرو نے اسے بہلا پھسلا کر بنو سلیم اور عقبہ کا حمایتی بنا لیا۔ وہ بوزنطیہ پر چڑھائی کرنے کے ارادے سے ملتہ پہنچا اور دہمہ، عبدالوہاب اور امراے بنی کلاب کو گرفتار کر لیا اور تھوڑے ہی دن بعد البطال کو بھی پکڑ لیا۔ اسی اثنا میں عمرو نے عقبہ کو چھوڑ دیا، اسے البطال نے بہت دن تک تلاش کرنے کے بعد آخر کار پکڑ لیا۔ بنو کلاب کی یہ کوشش کہ قیدیوں کو بغداد کے راستے میں چھوڑا لیں، المعتصم اور عمرو کی

بنو سلیم کی معیت میں واپس ملطیہ پہنچ گیا تھا۔ اس کے بعد ارمانوس نے بہت زور شور سے اقدام کیا، ملطیہ پر قبضہ کر لیا اور موصل تک بڑھ آیا۔ بنو کلاب کو عقبہ کی ریشہ دوانیوں کی وجہ سے خلیفہ نے سرحد سے باہر نکال دیا تھا، پھر بھی انہوں ہی نے اس نازک موقع پر حالات کو سنبھالا۔ اس کے بعد خلیفہ عمرو سے بدظن ہو گیا، لیکن کچھ مدت بعد پھر اس پر مہربان ہوا اور عمرو پھر فوج لے کر لڑنے کو نکلا، لیکن شکست کھائی۔ بالآخر ارمانوس کو مغلوب کر لیا گیا اور اس نے اطاعت قبول کی۔ جلد ہی وہ اپنے دشمن بادشاہ کرفناس کے خلاف مسلمانوں سے مدد طلب کرنے پر مجبور ہو گیا، کیونکہ کرفناس نے سقارکہ Sakarika اور ملائطہ (Malaitha) سے مل کر قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا تھا۔ خلیفہ نے کرفناس کے خلاف لڑنے کے لیے بنو سلیم کو بھیجا۔ کرفناس نے عمرو کو گرفتار کر لیا، خلیفہ المعتمد کو شکست دی اور آمد تک پہنچ گیا، اب عبدالوہاب آگے بڑھا۔ کرفناس مارا گیا اور ارمانوس کو دوبارہ تخت نصیب ہوا۔

قصہ گو، جو اس سے بے خبر نہیں کہ المعتمد نے ۵۲۲۳/۸۳۸ء میں عموریہ پر چڑھائی کی تھی، اسے بھی اپنے افسانوی رنگ میں بیان کیے بغیر نہیں رہا، اس کے قصے میں کچھ وہ خصوصیات بھی شامل ہیں جو پہلے ہی ابن العربی: محاضرات الابرار و مسامرات الاخیار، ۲: ۶۴ میں افسانوی بیان میں پائی جانی ہیں۔ اس کے بعد قصہ گو بیان کرتا ہے کہ ارمانوس کو اس کے بیٹے یمند نے تخت سے اتار دیا۔ یمند نے البطل سے بد سلوکی کی، جو ارمانوس کے ہتے چڑھ گیا تھا، اس پر عبدالوہاب اور عمرو نے مشتعل ہو کر مداخلت کی۔ عمرو کو قید کر لیا گیا۔ تب دلہمہ آئے اور آگے

بڑھ کر یمند کو قتل کر دیا اور ارمانوس کو پھر تخت پر بٹھا دیا۔

عقبہ نے پھر اپنی مکارانہ چالوں سے خلیفہ کو بنو کلاب کے خلاف بھڑکا دیا، جب بنو سلیم اور بنو کلاب میں دوبارہ لڑائی ٹھن گئی تو خلیفہ نے ارمانوس کو بنو کلاب کے خلاف لڑنے کے لیے بلایا۔ اس کے بعد دلیرانہ معرکوں کا ایک لمبا سلسلہ آ جاتا ہے۔ انہیں معرکوں کے دوران میں دلہمہ ایک فرنگی بادشاہ میلاص کو قسطنطنیہ کے باہر قتل کرتی ہے، جو صلیبی جنگ لڑنے اور بیت المقدس کو فتح کرنے کی خاطر آیا تھا، عبدالوہاب کو پچنک [رگ باں] پکڑ کر لے گئے۔ عقبہ اور البطل حسب معمول آپس میں آنکھ مچولی کھیلتے رہے اور ارمانوس نے ملطیہ کو ہتیا کر تاراج کر دیا۔ آگے چل کر فالوگس (Paleologos) نے ارمانوس کو تخت سے اتار کر اس کا گلا گھونٹ ڈالا اور فالوگس کو دلہمہ نے مجبور کر دیا کہ امن و امان قائم رکھے۔ جب اس نے پھر لڑائی کی ٹھانی تو اسے شکست دے کر مجبور کیا گیا کہ خراج ادا کرے اور قسطنطنیہ میں مسلمہ کی مسجد کی، جو اب شکستہ حال پڑی تھی، از سر نو تعمیر کرائے۔ عقبہ کو البطل نے قسطنطنیہ میں پکڑ لیا تھا اور قریب تھا کہ سولی پر چڑھا دیا جائے۔ لیکن وہ اپنی تدبیر سے بچ نکلا اور خلیفہ کے پاس واپس جا پہنچا۔ یہاں اس نے بنو کلاب کے خلاف ایک نئی سازش تیار کی۔ عبدالوہاب اور البطل کو گرفتار کرادیا۔ اس وقت وہ صرف وزیر کی مدد سے بچ گئے، ورنہ ان کے خلاف دریائے دجلہ میں ڈبو کر مارنے کا حکم دے دیا گیا تھا۔ بہر حال عمرو اور بنو سلیم بنو کلاب کے خلاف لڑتے رہے۔

میخائیل نام ایک نئے قیصر نے مسلمانوں سے

گورنر مقرر کر دیا گیا، جو عبدالوہاب کا ایک فرزند تھا، اس نے مسجد کو بڑی شان کے ساتھ از سر نو تعمیر کرایا۔ امیر عمرو درہ اناطولی کے حادثے میں مارا جا چکا تھا، اور ملطیہ پر اس کا بیٹا الجراح اس کا جانشین ہو گیا تھا۔

اس مقام پر افسانہ گو [مشاہیر کی] وفیات کا تذکرہ کرتا ہے، اول دلہمہ اور اس کے فرزند عبدالوہاب کی وفات کا، جو ان کے مکے سے واپس آنے پر زہد و تقویٰ کی زندگی بسر کرنے کی حالت میں ہوئی، البطل انکورہ میں جان بحق ہوا (انکورہ، انکاریا، انگورا کی بگڑی ہوئی شکل ہے جو اسوریم کو منسوخ کر کے عموریہ کی دیکھا دیکھی گھڑی گئی)۔ اس کی وفات اس خبر کے صدے سے ہوئی کہ الواثق کے جانشین المتوکل (بعض مخطوطوں میں المقتدر لکھا ہے) کے زمانے میں بوزنطیوں نے لڑائی میں پہل کی۔ انقرہ اور ملطیہ کا سارا علاقہ انہوں نے دوبارہ لے لیا اور مسلم ممالک کے خلاف لگاتار حملہ آور فوجیں روانہ کیں۔ اسی صدے میں البطل مر گیا اور انقرہ کی مسجد کے احاطے میں دفن کیا گیا، مگر اس کی قبر کو اس طرح چھپا دیا گیا تھا کہ اس کے دشمنوں کو علم نہ ہو سکا۔ اسلام اسی خطرناک حالت میں گھرا رہا یہاں تک کہ ترکوں کا دور (سلاجوقی بعض نسخوں میں چراکسہ [رک باں] کا نام آتا ہے، جس کا مطاب مصر کے معاوک ہیں اور ان کے بادشاہ آق سنقر نے آکر انقرہ دوبارہ لے لیا اور البطل کی قبر ڈھونڈ نکالی۔

افسانے کے عناصر: دلہمہ کی تخلیق میں مختلف عناصر شامل ہو گئے ہیں۔ سب سے پہلے ایک بدوی عنصر جسے "عنتری" کہہ سکتے ہیں، کیونکہ سیرۃ عنترہ میں یہی آتا ہے اور عجب نہیں کہ یہی سیرۃ اس افسانے کے لیے نہونہ

لڑنے کو دوبار فوجیں روانہ کیں، دوسری مرتبہ ایک فرنگی بادشاہ تکفور Takafur کے ساتھ۔ اس نے ملطیہ پر قبضہ کر لیا، لیکن خلیفہ اور عبدالوہاب نے اسے دوبارہ حاصل کر لیا؛ اسی اثنا میں جب المعتصم نے عقبہ کو ملطیہ میں اس کے گھر کے زیر زمین گرجا میں عبادت کرتے دیکھا تو اسے اس کی دغا بازی کا یقین ہو گیا اور اس کے بعد اس نے عقبہ کی حمایت کرنی چھوڑ دی، بلکہ وہ عمرو کی بابت بھی اس کے عیسائی ہونے کا شبہہ کرنے لگا۔

اب ہم افسانے کے آخری حصے، (باب ۷) پر آتے ہیں، یہ باب بھی اس سے پہلے باب کی مانند دیگر ابواب سے کوئی تین گنا بڑا ہے۔ یہ دو اہم واقعات کے بیان کے لیے وقف ہے: اندلس سے لے کر یمن تک مختلف ممالک میں عقبہ کی تلاش اور پھر اس کا قسطنطنیہ کے باب الذہب پر قید ہونا اور پھانسی چڑھنا، اس کے باوجود کہ سترہ بادشاہوں کی قیادت میں عیسائیوں کی کثیر فوج نے مداخلت کی، اور واپسی میں مسلمانوں کا اناطولی کے درہ کوہ کے اندر ایک جان لیوا کمین گاہ میں گھر جانا، جس سے کسی کو نجات نہ مل سکی، صرف خلیفہ چار سو آدمیوں سمیت، البطل اور اس کے کچھ ساتھی بچ سکے، نیز دلہمہ، عبدالوہاب اور تھوڑے سے لوگ جو ایک غار میں بند ہو گئے تھے اور سمجھا گیا تھا کہ ہلاک ہو گئے ہیں، ایک جن کی بدولت معجزانہ طور پر بچ گئے۔ اس کے تھوڑے ہی دنوں بعد المعتصم نے وفات پائی۔ المعتصم کے جانشین الواثق نے فیصلہ کیا کہ اس کا انتقام لینے کے لیے قسطنطنیہ پر چڑھائی کرے۔ قیصر پکڑا گیا اور قتل کر دیا گیا۔ اب تک مسلمان فاتح اسی پر اکتفا کر لیا کرتے تھے کہ قیصر خراج ادا کر دے۔ اب قسطنطنیہ پر مسلمان



بنی ہو۔ اس کے بعض اشخاص کی عنترہ سے مماثلت ظاہر ہوتی ہے، جس کے گھوڑے ابجر کا ذکر اس میں آیا ہے۔ برلن کے ایک مخطوطے کے دیباچے میں داستان گو، الصحصاح کا نسب نامہ بیان کرنے کے بعد کہتا ہے کہ جن واقعات کا وہ بیان کرنے والا ہے، وہ عنترہ بن شداد کی وفات کے بعد رونما ہوئے۔ داستان کے پہلے حصے میں قبائل کے ایک دوسرے پر حملوں، الحارث اور اس کے فرزند جندبہ، اور بعد میں الصحصاح اور خود دلہمہ کے کارناموں، دشمن کے تعاقب اور گھوڑے چرانے کی کہانیوں، الصحصاح کی پہلے لیلیٰ اور پھر امامہ اور اس کے بعد ایک جنیہ سے رومانی ملاقاتوں کا تعلق اسی عنصر سے ہے۔ آخری تجزیے سے یہ بدوی کہانیاں قبل اسلام کے قدیم زمانے تک پہنچتی ہیں۔ یہ اس قابل ذکر ہے کہ داستان میں اسلام کا حصہ ثانوی حیثیت رکھتا ہے (حمد و ثنا کے کلمات، مسلمانوں کے تعاویذ)، اگرچہ جہاد کی اہمیت پر ابتدا ہی سے زور دیا گیا ہے۔

سب سے زیادہ اہم عنصر نام نہاد تاریخی واقعات ہیں، کیونکہ اس داستان کا دعویٰ ہے کہ وہ عربوں کی صحیح تاریخ ہے۔ اس عنصر کی ظاہری شکل یہ ہے کہ کچھ تاریخی واقعات اور نامور اشخاص کی تصویریں، جو اکثر مبہم اور دھندلی ہوتی ہیں، عشقیہ افسانوں سے آراستہ کر کے تخیل کی مسند پر سجائی گئی ہیں، جس میں زمانہ تاریخ یا امکان وقوع کی کوئی پروا نہیں کی گئی۔ اموی عہد کی اندرونی تاریخ میں ہمیں مسلمہ بن عبدالملک کی تاریخ کے، نیز اس کی مدح کے، جو عبدالملک نے اپنے بستر مرگ پر کی تھی، آثار ملتے ہیں؛ مسلمہ کا الولید کے حق میں تخت سلطنت سے دست بردار ہو جانا تاریخ پر مبنی ہے، کیوں کہ مسلمہ ایک غیر عرب ماں کے

بطن سے ہونے کی وجہ سے خلافت کا حق دار نہیں رہا تھا۔ دعوت عباسیہ اور قصہ ابو مسلم کی صدائے بازگشت بھی اس داستان میں موجود ہے جس طرح المنصور کے بغداد تعمیر کرنے کی۔ المہدی کے عہد میں زندیق کا واقعہ شکل بدل کر یوں بیان کیا گیا ہے کہ بارہ ہزار زنداقہ اور ان مرتد عربوں کا، جو بوزنطیہ کی خفیہ خدمات انجام دیتے تھے، اجلاس ہوا۔ المہدی کی وفات کے بعد اس کی جانشینی کے قصے میں جو بعید از قیاس اور من گھڑت باتیں ہیں یا برا مکہ [رک باں] کے حالات کے ساتھ عقبہ کی ریشہ دوانیوں کو خلط ملط کر دینا، ان کی تردید لا حاصل ہے۔ اسی طرح ایک خارجی کی، جو ہارون الرشید سے سرکش ہوا، وہی خصوصیات بتائی گئی ہیں جو المقتدر کے زمانے میں قرامطہ کی تھیں، کیونکہ اس کی نسبت لکھا ہے کہ وہ حجر اسود کو اٹھا لے گیا تھا۔ مغرب کے اندر البطل کے کارنامے مہمل خرافات سے بھرے ہیں، جن میں اندلس کا ایک اموی ہشام المؤید، جسے امام مہدی کہا گیا ہے، ملثمہ (المرابطون)، جن کا بادشاہ عبدالودود (جو تلمسان کے بنو عبدالواد کی یاد دلاتا ہے)، اندلس کے فرنگی بادشاہ کو خراج ادا کرتا ہے، اور مصابدہ (الموحدون) سبھی نظر آ جاتے ہیں۔ مسام فوج میں ترکوں کی شمولیت ہارون الرشید کے زمانے سے بتائی گئی ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے، اور المأمون کی باہم خانہ جنگی کو بنو کلاب اور بنو سلیم کی شکل میں دکھایا گیا ہے۔ المعتصم کے سامرا کی بنیاد رکھنے کی طرف مختصر سا اشارہ آتا ہے۔

رہی عرب۔ بوزنطیہ جنگ تو یہ ایک تاریخی عنصر ہے، جس کا اس داستان میں بڑا حصہ ہے؛ چنانچہ ۷۹۷/۵ تا ۷۹۹/۱۷ء میں مسلمہ کے قسطنطنیہ پر حملے کا پہلا حصہ ایک مرکزی واقعہ

روشنی ڈالتا ہے۔

اگرچہ الواثق کے عہد خلافت (۵۲۲ء/۸۴۲ تا ۵۲۳ء/۶۸۴) کے بعد داستان میں عربوں اور بوزنظیوں کی لڑائی کا ذکر نہیں کیا گیا ہے، پھر بھی بعد کے واقعات نے یقیناً داستان کہنے والوں کو متاثر کیا۔ گمان غالب یہ ہے کہ المعتصم کے آخری ایام خلافت میں عربوں کو جو ہولناک شکست نصیب ہوئی اسی کی جگہ یہاں اس ہزیمت کا ذکر ہے جس میں عمرو ہلاک ہوا (۵۲۴ء/۶۸۳)۔ دسویں صدی عیسوی کے حالات اور حمدانیوں کے عہد کی بہت سی تلمیحات موجود ہیں۔ ملطیہ کے علاوہ شمشاط، حصن زیاد (نیز بشکل خربوت، جو ہمیں اس سے بھی بعد کے زمانے تک لے آتی ہے)، میافارقین، دارا، آمد اور مشہور بوزنظی قلعہ خرشنہ (Charsianon kastron) کا ذکر سیف الدولہ کی معرکہ آرائیاں یاد دلاتا ہے۔ دو موقعوں پر مرتد عرب گروہوں کا ترک وطن کر کے بوزنظیہ جانا، بنو حبیب کی ہجرت کی یاد دلاتا ہے جسے ابن حوقل نے بیان کیا ہے۔ بہت سے یونانی ناموں سے بھی دسویں صدی کے واقعات کی طرف اشارہ ملتا ہے: بلا شبہہ Corcuas، فاتح Melitene، اصل میں قرقیاس ہے، Domestikos الدمشقی ہے اور Nicephores (Phocas) تکفور ہے۔ فصل ۷، ص ۳۴ میں John Tzimisce کا اور اس کے آمد کے محاصرہ کرنے کا بالتصریح ذکر ہے۔ اسی طرح ارمانوس Romanus Lecapenus کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ باقی ماندہ مواقع میں بہت سے نام اور حکایات ہمیں اس سے بھی بعد کے زمانے تک لے آتے ہیں۔ شروع ہی میں دو قبیلوں کا امارت کے لیے باہم مقابلہ اس صورت حال کا اظہار کرتا ہے جو بنو امیہ کے زمانے میں نہیں بلکہ ایوبیوں کے زمانے میں پیش آئی تھی جب کہ شامی قبائل کی قیادت کسی ایک

ہے، جس کے گرد سارے اہم افسانوی واقعات سجا دیے گئے ہیں۔ البطال کا، جس نے اس حملے میں واقعی حصہ لیا تھا، یہاں ذکر نہیں کیا گیا کیونکہ اسے داستان کے دوسرے حصے کے لیے مخصوص کر دیا گیا ہے۔ اس حصے میں، جو اصلاً عربوں اور بوزنظیوں کی جنگ پر مبنی تھا، عباسی عہد کے چند اہم واقعات کی بھی جھلک آگئی ہے، جن میں سب سے بڑھ کر قلعوں کا وہ سلسلہ ہے، جو دریائے فرات کے مغربی جانب قائم کیا گیا اور جس کا مرکز ملطیہ تھا۔ اس کی تاریخ المنصور کے زمانے سے شروع ہوتی ہے اور البلاذری نے اس کی تفصیل دی ہے۔ اس کے بعد المعتصم کی عموریہ کے خلاف بڑی مہم کا واقعہ ہے، جس سے داستان کے لیے ایسی متعدد کہانیاں جوڑنے کا موقع ملا جن کا ہارون الرشید کے عہد خلافت سے، یا خود المعتصم ہی کے زمانے سے تعلق ہے۔ آخری اور ایک خاص اہمیت رکھنے والا واقعہ یہ ہے کہ امیر ملطیہ عمرو بن عبید اللہ گیارہویں صدی عیسوی کا اسی نام کا ایک تاریخی شخص ہے، جس کے لیے دیکھیے M. Canard : *Un personnage de roman arabo-byzantin*، در *L'épopée* : H. Gregoire ' ۶۱۹۳۲ ، *R Afr. byzantine et ses rapports avec l' épopée turque Bull. de la Cl. des Let. et des Sc. Mor. et Pol. de l'Ac. roy. de Belgique* ، ج ۵، سلسلہ ۵، ج ۱۷ ؛ مقالات، در *Byzantion* ، ج ۵ و ۶۔ چونکہ یہ ہمیں بوزنظی مؤرخوں سے معلوم ہو چکا ہے کہ عمرو کا تعلق پولوس ولی کے اعتزالی فرقے (Paulician) سے تھا، اس لیے ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ داستان میں یونانی یانس المتعرب کو ملطیہ کے قریب دونوں فوجوں کی لشکر گاہوں کے درمیان اس کے قلعے میں لایا جانا اصل میں Paulician Carbeas کے موقف پر

خشکی کی جنگوں کا بیان تو فرسودہ جملوں سے بھرا ہوا ہے، لیکن بحری جنگوں کا بیان جو منثور یا منظوم تذکروں کا محرک بنا ہے، حقیقت سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے، مثلاً (فصل ۱۸، ص ۳۵)، یونانی ”قواریرالنفط“ (= آتشی کپیوں) کے استعمال کے مفصل ذکر کے علاوہ جہاز پر لوہے کے آنکڑوں کی مدد سے چڑھنے کا بیان ہے اور جہازوں کے متعدد نام دیے ہیں۔

عوامی روایات کا عنصر - دوسری داستانوں اور فتوح کی کتابوں کی طرح دلہہ میں بھی بہت سی چیزیں عوامی کہانیوں سے مأخوذ ہیں، جن میں سے ہم یہاں صرف چند کی نشاندہی کیے دیتے ہیں: ایسے حیلے کرنا جن سے دشمن کے افراد آپس میں ایک دوسرے کو خود مار ڈالیں؛ عجیب و غریب چیزوں کا بیان (خود بخود حرکت کرنے والے پرندے، جادو کے پتلے)؛ دیو زاد عورتیں؛ بھنگ کا استعمال وغیرہ - گرجستان کی ملکہ بختوس کی کہانی کے اندر، جو پہلے حصے میں ہے، ایسی خصوصیات کا پتا لگایا جا سکتا ہے جو ملکہ ثمر کے افسانے کی معرفت ملکہ زنوبیہ تک جا پہنچتی ہیں - اوزٹ کی کھال کے برابر زمین مانگنا اور پھر کھال کی پٹیاں کاٹ کر اسے اتنا پھیلانا کہ قسطنطنیہ کی مسجد کے لیے زمین کا بہت زیادہ رقبہ ہاتھ آ جائے، یہ بالکل وہی بات ہے جو Dido کے افسانے میں ہمیں ملتی ہے - بعض ناموں (کیقابوس، قلیج بن قابوس) سے خالص ایرانی قصوں کے بجائے ایرانی و سلجوقی اثر کا پتا چلتا ہے۔

داستان کی تالیف: اپنے ایک مقالے 'Delhemma, Sayyid Baṭṭāl et Omer al-No'mān

در Byzantion، ۱۲ (۱۹۳۷ء) : ۱۸۳ بعد میں، جو Byzantion، ۱۱ (۱۹۳۶ء) : ۵۷۱ بعد میں،

مطبوعہ H. Grégoire کے مقالے کے بعد لکھا گیا اور

زبردست قبیلے کے ہاتھ میں رہتی تھی، مگر یہ رقابت اس وقت بنو کلاب اور یمنی قبیلے بنو فضل کے درمیان ہوئی تھی - سلام کی رسمی شکلیں، ضیافت اور جلوس اور القاب کا عام رواج اور استعمال، فاطمیوں اور ایوبیوں یا ممالیک کے رسوم و القاب کی یاد دلاتا ہے - بہت سے افراد اور قبائل کے ناموں کا اصل مأخذ صلیبی جنگیں اور عہد سلجوق ہیں - عیسائیوں (یا جنہیں عیسائی سمجھنا چاہیے) میں بلغاری، آرمینی اور فرنگی (Frank) اقوام کے علاوہ ہمیں ذیل کے نام ملتے ہیں: عمالکہ (Amalekites!) (گرج Georgian)، ابخاز، الان Alans، البجناک (Pecenegs)، ملافظہ (Amalfitans)، بنادقہ (Venetians)، ستالبہ، مغلبتین (بوزنطی Μαγγλαβιτες = لاطینی manuclavium, lictor)، زغاورہ اور دوکاس (کذا) - افراد کے ناموں میں ہمیں یہ نام ملتے ہیں: کندفرون (Godefroy)، قب کندفری، در یاقوت، ۱: ۲۰۲؛ ۳۸۱ اور Gontofré، در Alaxiad، کتاب ۱، فرانسیس، غیتنور (جو یقیناً Chanson d'Antioche کا بادشاہ تفور ہے)، بیمند (Bohemund) وغیرہ - عیسائیوں کے بعض نام، جو یونانی یا فرانسیسی ہیں، عہد قدیم سے لیے گئے ہیں اور کسی حد تک ان کی شکلوں میں تصرف کیا گیا ہے: جیسے افلاطون، کرسٹوفر، فیثا غورث Pythagoras، بطلمیوس Ptolemy - ان ناموں سے یہ آشکار ہوتا ہے کہ افسانہ گوئیوں کو تاریخ اور جغرافیے کا بہت ہی سطحی سا علم تھا، لیکن اس کے برخلاف وہ عیسائیوں کے رسوم، مذہبی تیوہاروں، عقائد (مثلاً Kyrie eleison، فصل ۴، ص ۳۹ و فصل ۲۰، ص ۴ و فصل ۵۹، ص ۲۶)، نشان صلیب، قیصر کے تاج (جس کی چوٹی پر صلیب بنی ہوتی تھی) اور بعض بوزنطی رسوم (گورڈ دوڑ کے میدان کے کھیل، قیدیوں کی گدی پر پاؤں رکھ کر ان کی تذلیل، وغیرہ) سے بخوبی واقف تھے۔

وہ معرکہ ہے جس کے دوران میں اس کی موت واقع ہوئی۔ اس معرکہ میں اس کے ساتھ ملطیہ کا غمر ناسی ایک امیر تھا اور غمر اور عمرو میں مغالطہ باسانی ہو سکتا ہے، نیز اس کے ذکر کا دوسرے حصے کے لیے ملتوی کر دینا عبدالوہاب کے بارے میں بھی ایسے ہی تغیر کا باعث ہوا۔ افسانے کے مراحل آگے بڑھنے کے ساتھ ساتھ آخری حصے میں دونوں دور باہم خلط ملط کر دیے گئے اور دورِ ملطیہ کو بنو کلاب نے اپنے نام کی خاطر اپنے سے منسوب کر لیا، جس کی وجوہ میں نے اس مقالے میں دی ہیں جس کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے (دسویں صدی عیسوی میں اسراے ملطیہ نے بوزنظیہ کی اطاعت قبول کر لی تھی، جسے مسلمانوں نے ناپسند کیا؛ دوسری جانب دسویں صدی عیسوی کی بوزنظی لڑائیوں میں بنو کلاب نے بہت بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور شمالی شام میں انہیں سربلندی حاصل ہوئی)۔ ان اسباب کے تحت حصہ اول کا آخری جز (جس میں صحصحاح کی پوتی دلہمہ کی پیدائش اور بچپن کا ذکر اور اس کے لڑنے عبدالوہاب کی ولادت کا واقعہ ہے) حصہ دوم کے ساتھ مربوط ہو جاتا ہے، جہاں بنو کلاب دورِ ملطیہ میں نام پیدا کرتے ہیں اور غمراہت جو تاریخ کی رو سے بنو امیہ کا ایک کسم پوں (آزاد کردہ غلام) تھا، اپنی ماں کے ساتھ ایک کلابی اور اہم کردار بن جاتا ہے۔ اسی طرح جنال کی بابت ظہر کیا جاتا ہے کہ وہ خوشی سے بنو امیہ کو چھوڑ دیتا ہے تاکہ بنو کلاب میں داخل ہو جائے۔ دو۔ری طرف عمرو بن عبیدہ دورِ ملطیہ کا سب سے نامور شخص ہے عمرو بن نعمان، کہہ کی تری داستان میں ہی اس کا یہی مرتبہ دیا گیا ہے، تب نیز ملطیہ و جیہ کی کسی نام کی کہانی۔ وہ نہ صرف غمراہت سے

جس کا موضوع یہ تھا کہ البطل کو، جو اموی عہد کا بطل ہے، عباسی عہد کے امیر ملطیہ عمرو بن عبید اللہ کے زمانے میں کیوں داخل کر دیا گیا، میں نے یہ بنانے کی کوشش کی ہے کہ داستان دلہمہ دو حصوں میں منقسم ہے اور ان میں سے ہر حصہ کئی یا جزوی طور پر مختلف الاصل اور ایک مختلف دور سے متعلق ہے۔ پہلا حصہ، جو دونوں میں چھوٹا ہے، بدوی اور شامی و اموی دور سے تعلق رکھتا ہے (جس کے دوسرے ٹکڑے اتفاق سے موجود ہیں)۔ اس میں امیر مسلمہ بن عبدالملک اموی اور اس کے سسرالی قبیلے بنو کلاب کے، رجال کے کارناموں کا ذکر ہے۔ اگرچہ اس حصے میں اموی عہد کے تاریخی ناموزوں، یعنی البطل اور اس کے رفیق عبدالوہاب کا ذکر نہیں ہے، کیونکہ انہیں دوسرے حصے کے لیے چھوڑ دیا گیا ہے، تاہم البطل کے کارہائے نمایاں کلابی امیر الصحصحاح کے نام کے ذیل میں دکھائے گئے ہیں۔ دوسرے حصے کا، جو افسانے کا بڑا اور زیادہ طویل حصہ ہے، ”ترکی سید بطل“ سے بہت ہی قریبی تعلق ہے۔ اس میں محض ترکی افسانہ ہی نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسے دور کا بیان ہے جس کا نام H. Grégoire نے اور خود میں نے ملطی دور (Melitenean cycle) رکھا ہے، کیونکہ اس میں ملطیہ Melitene اور وغان کے امیر عمرو بن عبید اللہ اور عباسی عہد کے قبیلہ بنی سلیم نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ اصل میں یہ بنو سلیم اور اس کے مشہور و معروف امیر کی شجاعت کے کارناموں کی داستان ہوگی۔ البطل کی ہر دلعزیزی کے نتیجے میں سلیم نے ضرور دعویٰ کیا ہوگا کہ وہ انہیں کے قبیلے کا فرد ہے اور افسانے میں بنی اس کی اصل سیمی ہی بتائی گئی ہے۔ H. Grégoire کی رائے میں بطل کے سلیم سے کلابی ہو جانے کا باعث

سے پہلے اس کا دل دیوان اخبار عنترہ، دیوان دلہمة و البطل جیسی کہانیوں، داستانوں اور اساطیری حکایات پڑھنے میں بہت لگتا تھا (دیکھیے مآخذ، در مقالہ البطل)۔ اگر ہم المغلّی کی روایت پر اعتبار کر لیں (منقول در داؤد الانطاکی، تزیین الاسواق، طبع بولاق، ۱۲۷۹ھ، ص ۵۵)، جس میں لکھا ہے کہ ایک مغربی شیخ کی بابت کہا جاتا ہے کہ اس نے الحاکم کے زمانے میں سیرۃ البطل سنی، جو مصر میں پڑھی جا رہی تھی۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ داستان کو، جس میں البطل یا دلہمة اور البطل دونوں کا ذکر تھا، فاطمی عہد کے لوگ جانتے تھے، اور یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ ایک ہی داستان تھی یا دو الگ الگ قصے تھے۔ ایک سیرۃ البطل کا ذکر القلقشندی (۱۴: ۱۴۹ س ۹) نے بھی کیا ہے۔ کیا ہم اس سے زیادہ پیچھے کی طرف جا سکتے ہیں؟ H. Grégoire (ZDMG) ۲۱۳: ۸۸ تا ۲۳۲ کے مطابق ذوالہمة کی داستان اور عمر النعمان کی کہانی کا مواد (نیز دیکھیے میرا مقالہ Un personnage... شمالی شام میں ۵۳۹/۱۰۰۰ء کے لگ بھگ ضرور معروف ہوگا، کیونکہ اس نے بوزنطی حماسہ Digenis Akritas کے ایک مآخذ کا کام دیا۔ اس دور کے بعد ہمیں دلہمة کا ذکر اور مقامات میں بھی ملتا ہے۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں ابن کثیر (دیکھیے مآخذ مقالہ البطل) البطل کے متعلق ابن عساکر کا قول نقل کر کے اس پر اضافہ کرتا ہے کہ ”سیرۃ“، جو دلہمة، البطل، امیر عبدالوہاب اور قاضی عقبہ کے نام پر لکھی گئی ہے سراسر دروغ گوئی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ سولہویں صدی عیسوی کا فقیہ الوئشیشی اپنی کتاب معیار المغرب (دیکھیے جائزہ از Amar، در Arch. Marocaines، ج ۱۱، ص ۱۹۰، ص ۴۵۶ تا ۴۵۷ اور چاپ سنگی،

کم اہمیت کا ایک شخص ہو کر رہ جاتا ہے بلکہ قابل توجہ بھی نہیں رہتا، کیونکہ افسانہ گویوں کی تمام ہمدردیاں بنو کلاب کے لیے ہیں۔ علاوہ بریں القلقشندی (صبح الاعشی، ۱: ۳۴۰ و ۲۳۱: ۴) سے پتا چلتا ہے کہ اس مصنف کے زمانے میں یہ عام خیال تھا کہ داستان کی غرض ہی یہ ہے کہ شمالی شام کے بنو کلاب کا نام روشن کیا جائے، جو عبدالوہاب کے پیرو ہونے کے مدعی تھے۔

افسانے کی تاریخ تالیف: اس میں شبہ نہیں کہ اس داستان کی تالیف کی صحیح تاریخ بتانا ناممکن ہے، اگرچہ مطبوعہ نسخے میں اور مخطوطات میں تاریخ موجود ہے اور دونوں میں تھوڑا سا فرق بھی ہے۔ اگر شامی اموی دور کا پہلا خاکہ عہد اموی سے متعلق سمجھا جائے اور دورِ ملطیہ کو امیر عمرو کی وفات سے، جو ۵۲۴/۶۴۳ء میں ہوئی، متصل مانا جائے تو بھی ماننا پڑے گا کہ عرب بوزنطی جنگ کی ایسی رزمیہ داستان، جس کے محرکات میں صلیبیوں سے دشمنی کا جذبہ نمایاں ہے، بہت دیر بعد، یعنی مسلمانوں اور مسیحیوں کے محاربات کے بعد ہی مرتب ہوئی ہوگی، چنانچہ اس قسم کی کسی رزمیہ داستان کے موجود ہونے کے قطعی حوالے بارہویں صدی عیسوی سے آگے نہیں جاتے۔ مصری مؤرخ القرطی، جو وزیر شاور اور فاطمی خلیفہ العاضد (۵۵۵/۱۱۶۰ء تا ۵۶۷/۱۱۷۲ء) کے عہد کے حالات لکھتے ہوئے احادیث البطل اور الف لیلة و لیلة کا اس طرح ذکر کرتا ہے جیسے کہ اس کے زمانے میں لوگ ان سے واقف تھے (المتریزی: الخطط، ۱: ۳۸۵ و ۲: ۱۸۱، قب میکڈانلڈ Macdonald، در JRAS، ۱۹۲۳ء، ص ۳۸۱)۔ اس کا اضافہ مقالہ ”البطل“ میں کر دینا چاہیے۔ سموئل بن یحییٰ المغربی ایک یہودی تھا، جس نے ۵۵۸/۱۱۶۳ء میں اسلام اختیار کیا۔ وہ لکھتا ہے کہ مسلمان ہوئے

وہی کام کرتے ہیں جیسا ان کے پیشرو لڑتے ہیں، وغیرہ وغیرہ۔ بہر حال عرب اور بوزنطیہ کی جنگ میں مجاہدین اور بنو کلاب کے دلیرانہ اقدامات کی یہ داستان مسلم عوام میں بہت مقبول ہوئی۔ اس میں مجاہدین کے کارناموں کو ان کے خیالی مخالفین کے مقابلے میں بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے، بہادرانہ کارناموں اور زبردست جنگی معرکوں کی داستان سرائی کے علاوہ اس میں حیرت انگیز یا خیالی لڑشموں کی بھی کمی نہیں۔ قصہ گو نہایت مہارت سے سامعین کو نقطہ عروج کے انتظار میں مسحور رکھتا ہے اور اضطرابی کیفیت پیدا کرنے کے بعد نیرنگی قسمت کا ایسا فرح بخش یا حزن انگیز منظر پیش کرتا ہے جس سے سامعین خوشی سے پھولے نہ سمائیں اور ہمدردی یا نفرت کا شکار ہو جائیں۔ مضحکہ خیز عنصر، جو لہجہ لہجہ لسی اور سوقیانہ ہوتا ہے، اکثر نمایاں ہوتا رہتا ہے، خاص کر جہاں بھیس بدلنے، اغوا اور چوری کے مناظر کا نقشہ کھینچا گیا ہو۔ البطل اور عقبہ کی لم و پش طفلانہ حیلہ بازیوں اور البطل کے نئے نئے ماہرانہ بہروپ، مثلاً جب وہ ایک عیسائی بادشاہ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے، ہنسی کا سامان بہم پہنچتے ہیں (دیکھیے اسی قسم کی کہانی، در مروج الذهب، ۱۷۵:۸)۔

داستان کے اشخاص سیدھے سادے کردار اور ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اور ہمیشہ ایک ہی نہج پر کام کرتے ہیں، جو اسی نمونے کے مشابہ ہوتا ہے جس طبع کے وہ نمائندے ہیں۔ داستان کی زبان غلط یا غیر محتاط ہے، لیکن عام طور پر عرب کن نظر آتی ہے، کیونکہ اس میں متع اور مسجع فقرے اور بہاری بہرہ مضامین (گھوڑوں، اسحہ، بنس، مبارزت، استقبال اور سائب کے بیان میں) استعمال ہوتے ہیں۔ متعدد جگہ

میں کہتا ہے کہ اعترہ اور دلہمہ جیسے تاریخی افسانوں کی بیع و شراء جائز نہیں۔ زمانہ حال کے اکثر ناقد حلقوں میں یہ ناپسندیدگی اور بھی زیادہ نمایاں نظر آتی ہے؛ موجودہ زمانے میں اس نوع ادب کی ناپسندیدگی کے لیے دیکھیے براکمان، تکملہ، ۶۲:۲۔

داستان کا مصنف یا مصنفین: مطبوعہ نسخے میں کسی مصنف کا نام مذکور نہیں ہے، لیکن راویوں کی ایک فہرست دی گئی ہے۔ ایک مخطوطے کا آغاز جس کا تجزیہ Ahlwardt نے کیا ہے اس طرح ہوتا ہے: "قال نجد بن هشام الهاشمی الحجازی"، گویا یہ مصنف کی طرف اشارہ ہے؛ لیکن ایک اور مخطوطے میں چھ راویوں کے نام دیے گئے ہیں اور نجد ان میں تیسرا ہے۔ مطبوعہ نسخے میں دس راویوں کا ذکر ہے؛ ان میں نجد، العامری، یعنی قبیلہ بنو عامر سے نسبت رکھنے والا، جو اپنے قریبی قبیلے بنو کلاب سے مل کر اس داستان میں بڑا کردار ادا کرتا ہے، آخری راوی ہے۔ یہ اشخاص غیر معروف ہیں۔ اس بات سے بمشکل ہی کوئی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ ایک شخص کی نسبت الشمشاطی ہے اور دوسرے کی المرعشی، اور یہ نسبتیں ایسے علاقوں سے ہیں جو عرب و بوزنطیہ کی سرحد پر واقع تھے۔ ایک راوی کے متعلق یہ بیان کہ وہ ۱۹۰ھ میں وقوعے کے وقت (فصل ۱۸، ص ۶۳) موجود تھا، قصہ گو کی محض ایک اختراع ہے۔

خاتمہ: غرض یہ طویل داستان کچھ اسی طرح کی ہے اور ہمارا یہ جائزہ اس کا صرف ایک ناقص ماخاکہ پیش کرتا ہے، کیونکہ اس کے کرداروں کی کارگزاریاں بڑی پیچیدہ اور انجینی ہونی ہیں۔ افسانہ گو جب چاہتا ہے ان کو دہرا دہرا کر طول دیتا چلا جاتا ہے، ایک ہی طرح کے واقعات لوٹ لوٹ کر آتے ہیں، ایک ہی طرح کے اشخاص بار بار

وجہ اس دہات کی مالی قدر و قیمت ہے۔ اس پہلو کی طرف قرآن مجید میں بھی اشارہ موجود ہے۔ اس کے قیمتی ہونے کی طرف قرآن مجید میں (۳ [آل عمران]: ۸۵) میں واضح اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اس کشش اور جاذبیت کا ذکر بھی ہے جو لوگوں کے لیے سونے کے بڑے بڑے ڈھیروں (= تَنْطَارُونَ) میں پائی جاتی ہے (۳ [آل عمران]: ۱۲)۔ دوسری جگہ اس کے بیجا اور بلا ضرورت جمع کرنے پر سرزنش کی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ ان لوگوں کو جو سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور انہیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، درد ناک سزا دی جائے گی (۹ [التوبة]: ۳۴)۔ سونے کے مسئلے سے مسلم فقہانے بھی بحث کی ہے۔ انہوں نے اس پر زکوٰۃ کی مقدار معین کی ہے اور ان زمینوں کے لیے جن میں سونے کی کانیں ہوں، جائدادی ضابطے بنائے ہیں (دیکھیے الماوردی: *Les Statuts gouvernemen- taux*، مترجمہ E. Fagnan، الجزائر ۱۹۱۵ء، ص ۲۵۲ تا ۲۵۳، ۳۲۶ تا ۳۲۷، ۳۳۷ تا ۳۳۸)۔

چونکہ اسلامی حکومت میں چاندی کے ساتھ سونا بھی سرکاری مالی نظام کی بنیاد تھا (رگ بہ دینار)، اس لیے عام اقتصادی استواری کے لیے اس دہات کی کافی مقدار میں فراہمی نہایت ضروری تھی۔ یہ اول تو ان سونے کی کانوں سے نکال کر حاصل کیا جاتا تھا جو مسلم حکومت کے اندر تھیں، دوسرے قرب و جوار کے ممالک سے بھی سونا بافراط حاصل کیا جاتا تھا۔ اگرچہ قرون وسطیٰ کے مآخذ میں سونے کی کانوں کے بہت سے علاقوں کا ذکر ملتا ہے (دیکھیے D. M. Dunlop: *Sources of gold and silver in Islam according to al-Hamdani (10th Century A.D.)*، در *Stud. isl.* ج ۸، ۱۹۵۷ء، ص ۲۹ تا ۴۹)، وادی علقی کا علاقہ

استعمال ویسا ہی ہے جیسا کہ الف لیلة و لیلة میں، نسبتاً کم ہیں، لیکن سترھویں حصے میں ایک قصیدہ چار سو بہتر ایبات کا ہے، جس میں البطل خود اپنے کارناموں کا جائزہ لیتا ہے۔

مآخذ: - ن مقالہ میں جن کتابوں کا حوالہ دیا جا چکا ہے ان کے علاوہ دیکھیے: (۱) M. Canard: *Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et la légende*، در *JA*، ۲۰۸، (۱۹۲۶ء): ۱۱۶ بعد؛ (۲) وہی مصنف: *Delhemma, épopée arabe des guerres arabo-byzantines*، در *Byzantion*، ج ۱۰، ۱۹۳۵ء؛ (۳) وہی مصنف: *Les principaux personnages du roman de chevalerie arabe, Dāt al-Himma wa-l-Ballāl*، در *Arabica*، ج ۸، ۱۹۶۱ء، ص ۱۵۸ تا ۱۷۳؛ (۴) ذکر یا جزئی تحلیل، در *Femmes arabes*: Perron، ص ۳۵۲ تا ۳۵۳؛ (۵) *Modern Egyptians*: Lane، طبع ۱۸۳۶ء، ۱۳۶:۲ تا ۱۶۲؛ (۶) M. Hartmann، در *OLZ*، ۱۸۹۹ء، ص ۱۰۳؛ (۷) *Bibl. des ouvr. arabes*: Chauvin، ج ۳؛ (۸) *Chrestomathie*: Kosegarten، ص ۶۸ تا ۸۳ (اقتباس: جندبہ اور قتالۃ الشجعان)؛ (۹) داستان کے آغاز و انجام کی تجلیل، در *Die Handschr*: W. Ahlwarat، *Verzeichnisse der kgl. Bibl. zu Berlin*، ج ۲۰؛ (۱۰) *Verzeichnis der arab Handschr*، ج ۸، برلن ۱۸۹۶ء؛ (۱۱) *Grosse Romane*، عدد ۱۰، ص ۱۰۷ بعد۔ علاوہ مذکورہ بالا طبع کے ایک اور طبع ہے جس کی تاریخ ۱۲۹۸ھ ہے۔

(M. CANARD)

\* ذوی: رگ بہ ذو۔

\* ذویزن: رگ بہ سیف۔

\* ذہب [ع، بمعنی سونا]، اسلامی معاشرے کی زندگی کے مختلف دائروں میں سونے کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس اہمیت کی سب سے بڑی

خوش نویسی کے فن میں بہت عام تھا (احمد بن میر منشی : *Calligraphers and painters* ، مترجمہ وی - منورسکی [ : *Freer Gallery of Art Occasional Papers* ، ج ۲/۳ ، واشنگٹن ۱۹۵۹ء)۔ سونے کی مصنوعات میں بغداد کو بڑی اہمیت حاصل تھی (دیکھیے *Documents relatifs a quelques techniques iraqiennes au début du onzième siècle* : Cl. Cahen ، *Ars Islamica* ، ۱۵-۱۶ (۱۹۵۱ء) : ۲۳ تا ۲۸)۔ زر بفت کے کپڑوں اور سونے کے برتنوں کا استعمال اگرچہ مسلم روایت کے خلاف تھا، لیکن ان دونوں چیزوں کی مانگ بہت تھی۔ اس طرح کی تعیش کی چیزوں کے جمع کرنے کا شوق بنو بویہ کے عہد میں خاص طور پر بہت عام تھا (دیکھیے *Die Kunst Persiens unter den Buyiden* : E. Kühnel ، *ZDMG* ، ۱/۱۰۶ [N. F. ۳۱] ، ۱۹۵۶ء ، ص ۷۸ تا ۹۲)۔

مسلمان کیمیا دانوں نے سونے کی طبعی خاصیتوں کے متعلق تحقیق و تفتیش بھی کی تھی۔ وہ اس وقت تک ایک دھات کے دوسری دھات میں بدل جانے کے نظریے کے قائل تھے (دیکھیے G. Sarton ، *Introduction to the history of science* ، ۲ : ۱۰۳۵)۔ اس کے علاوہ وہ بہت سے کیمیاوی عملوں سے بھی اچھی طرح آشنا تھے، مثلاً دھاتوں کو باہم گنہلا کر ملانا، سونے اور چاندی کو نائٹریک ایسڈ اشورنے کے تیزاب کے ذریعے الگ الگ کرنا اور سونے چاندی کی بھرت میں کیمیائی تحلیل سے دونوں کی ملاوت کی مقدار معلوم کرنا (دیکھیے E. J. Holmyard ، *The makers of chemistry* ، اوکسفرڈ ۱۹۳۱ء ، ص ۷۷)۔

آخری بات یہ ہے کہ مسلمان سونے کا استعمال دواؤں میں بھی کرتے تھے۔ سونے کو آشوب چشم، مالیخولیا، خفقان قلب، داء الشعب (بدن کے

سونا نکالنے کی سرگرمیوں کے لیے خاص طور پر مشہور تھا (دیکھیے الیعقوبی : *les pays* ، مترجمہ G. Wiet ، قاہرہ ۱۹۳۷ء ، ص ۱۹۰) اور غانہ کی کان اپنے خام سونے کی عمدگی کے لیے مشہور تھی (دیکھیے *Description de l'Afrique septentrionale par el Bekri* ، مترجمہ de Slane ، ص ۱۷۷)۔ معلوم ہوتا ہے کہ سونے کی کانوں کے استعمال پر سیاسی مقتدروں کی طرف سے کوئی دباؤ نہیں تھا (دیکھیے C. H. Becke : *Islamstudien* ، لائپزگ ۱۹۲۳ء ، ۱ : ۱۸۹)۔ نیز العمری : *مسالك الابصار في ممالك الامصار* ، ترجمہ از Gaudefroy-Demombynes ، پیرس ۱۹۲۷ء ، ۱ : ۵۸)۔ مسلم اقتدار کے ادوار میں مشرق قریب میں کتنا سونا گردش میں تھا، اس کا صحیح اندازہ لگانا مشکل ہے، پھر بھی کتابوں کی تصریحات اور سگوں کی افراط سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اسلامی مملکت میں سونے کی مقدار وافر تھی، لیکن صلیبی جنگوں کی وجہ سے اخراجات کی کثرت، بحر متوسط میں تجارتی توازن کی آہستہ آہستہ اہل یورپ کے ہاتھ میں از سر نو منتقلی اور آگے چل کر سوڈان کے سونے کی یرتگال میں کھپت، ایسی چیزیں تھیں جن کی وجہ سے مشرق قریب کا سونا کثیر مقدار میں باہر منتقل ہونے لگا (دیکھیے *Les bases monétaires d'une super-économie économique. L'or musulman du VII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle* [ *Economics, Sociétés, Civilisations* ] در *Annales* ، جلد ۲ ، ۱۹۳۷ء ، ص ۱۳۲ تا ۱۶۰ ؛ *Monnaies et civilisations. De l'or du Soudan à l'argent d'Amérique* ، در *Mجلة مذکور* ، ج ۱ ، ۱۹۳۶ء ، ص ۹ تا ۲۲)۔

اسلام سے قبل کے زمانے کی طرح قرون وسطیٰ میں بھی سونے کا استعمال زیورات، زیبائش کی مصنوعات، مخطوطات کی آرائش اور



زینب بنت [عمر بن] الکندی؛ مصر کے مختلف شہروں میں الأبرقوھی، عیسیٰ بن احمد المؤمن بن شہاب، ابو محمد الدمیاطی اور ابو العباس الظاہری؛ مکے میں التوزری؛ حلب میں شوقر الزینی؛ ناباس میں العماد بن بدران؛ اسکندریہ میں ابوالحسن علی بن احمد العراقی اور ابوالحسن یحییٰ بن احمد الصواف، اور سب سے آخر قاہرہ میں ابن منصور الافریقی اور خاص طور پر ابن دقیق العید، جو اپنے شاگردوں کے انتخاب میں احتیاط کرنے میں مشہور تھے۔

فقہ کا مطالعہ انہوں نے کمال الدین بن الزمیلکانی، برہان الدین الفزاری اور کمال الدین بن قاضی شہبہ کے پاس کیا۔ وہ شافعی مسلک کے پیرو تھے۔

ابو زکریا بن الصیرفی، ابن ابی الخیر، القاسم الاربلی سے تدریس کی اجازت حاصل کر کے الذہبی دمشق کے مدرسہ أم الصالح میں حدیث کے استاد [= شیخ الحدیث] مقرر ہو گئے، لیکن وہ مدرسہ الاشرافیہ میں، جو دمشق ہی میں تھا، اپنے شیخ یوسف الدیزی کے جانشین نہ ہو سکے، اس لیے کہ وہ ان شرائط کو پورا نہ کر سکے جو اس درس گاہ کے بانی نے شیخ الحدیث کے مسلک فقہی کی بابت مقرر کی تھیں۔

علوم کے جن شعبوں میں انہیں زیادہ ممتاز حیثیت حاصل تھی وہ حدیث، فقہ اور تاریخ تھے۔ ان میں حد درجے کی قوت و ہمت تھی اور وہ دن رات مطالعے میں مصروف رہتے تھے، یہاں تک کہ بینائی رخصت ہو جانے کے بعد، جس سے وہ ابوالفداء اور عمر بن الوردی کے قول کے مطابق ۵۴۳/۱۳۴۲-۵۴۳ میں اور دوسروں کے مطابق ۵۴۱/۱۳۴۰-۱۳۴۱ میں محروم ہوئے، ان کے اس معمول میں فرق نہیں آیا تھا۔ ان کے تلامذہ میں بہت سے اچھے اچھے لوگ شامل تھے، ان میں سے

بال اڑ جانا) وغیرہ کے لیے خاص طور پر مفید سمجھا جاتا تھا۔ سونے کے بنے ہوئے آلات کو کان چھیدنے اور داغ دینے کے لیے ترجیح دی جاتی تھی (دیکھیے ابن البیطار، طبع Notices et extraits : Leclerc، ۲ : ۱۵۰ تا ۱۵۱)۔  
نیز رگ بہ خزف۔

(A. S. EHRENKREUTZ)

\* الذہبی : رگ بہ احمد المنصور۔

\* الذہبی : شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن [احمد بن] عثمان بن قایماز بن عبد اللہ الترکمانی الفاریقی الدمشقی الشافعی، ایک عرب مؤرخ اور عالم دین، دمشق یا میافارقین میں یکم یا ۳ ربیع الآخر (الکتبی ربیع الاول کہتا ہے) ۵۶۳/۵ یا ۷ اکتوبر ۱۲۷۴ء کو پیدا ہوئے اور السبکی اور السیوطی کے بیان کے مطابق ۳ ذوالقعدہ ۵۴۸/۴ فروری ۱۳۴۸ء کو، یا بقول احمد بن ایاس ۵۵۳/۱۳۵۲-۱۳۵۳ء میں، اتوار اور پیر کی درمیانی شب کو دمشق میں وفات پائی۔ انہیں باب الصغیر کے پاس دفن کیا گیا۔ انہوں نے زیادہ تر حدیث اور فقہ کا مطالعہ کیا تھا [اور اسماء الرجال اور تاریخ میں بڑا نام پیدا کیا]۔ حدیث کا مطالعہ انہوں نے دمشق میں ۵۶۹/۱۲۹۱ء یا ۵۶۹/۱۲۹۲ء میں یوسف المیزی، عمر بن قواس، احمد بن ہبہ اللہ بن عسا کر اور یوسف بن احمد القموی کی زیر نگرانی شروع کیا۔ علم حدیث کی اعلیٰ تحصیل کے لیے وہ چند اسلامی مراکزوں میں گئے، خاص کر قاہرہ میں اس زمانے کے بہترین مستند علما کے پاس سب سے زیادہ مدت گزارے۔ ان کے اساتذہ کی تعداد تیرہ سو سے زیادہ بتائی جاتی ہے، جن کے حالات انہوں نے اپنی معجم میں جمع کیے ہیں۔ ان میں زیادہ نمایاں اور اہم یہ ہیں : بعلبک میں عبدالخالق بن علوان اور

تصنیفات : وہ ایسے کثیر التصانیف تو نہ تھے جیسے ان سے پہلے ابن الجوزی یا ان کے بعد السيوطي، لیکن ان کی بعض تصانیف کو مغرب و مشرق کے علمی حلقوں میں بڑا اونچا مقام حاصل ہوا۔ قدیم کلاسیکی عرب مصنفین کے بعد کے تقریباً تمام مصنفوں کی طرح ان کی حیثیت بھی محض ایک مدون اور مرتب کی تھی، لیکن ان کی تصانیف اس لحاظ سے امتیازی حیثیت رکھتی ہیں کہ ان کی ترتیب میں بڑی احتیاط سے کام لیا گیا ہے اور ان میں برابر مآخذ کے حوالے دیے گئے ہیں۔ یہی وہ خصوصیات ہیں جن کی بدولت ان کی تصانیف حدیث میں، اور خاص کر علم الرجال میں بہت مقبول ہوئیں۔

(۱) تاریخ : اس میں ان کی سب سے بڑی کتاب تاریخ الاسلام ہے۔ جو مصر میں ۱۳۶۷ھ / ۱۹۴۷ - ۱۹۴۸ء میں ان کی دوسری کتاب طبقات المشاہیر والاعلام کے ساتھ طبع ہوئی شروع ہوئی۔ یہ اسلام کی مبسوط تاریخ ہے۔ جو حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نسب نامے سے شروع ہو کر ۵۷۰ھ / ۱۳۰۰ء - ۱۳۰۱ء پر ختم ہوتی ہے، اس میں ابن الجوزی [رک بان] کی کتاب المنتظم کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے جس میں عام واقعات (الحوادث الکائند) کے بیان کے ساتھ ان لوگوں کی وفات کا بھی ذکر ہے جنہوں نے سالہائے زیر بحث میں وفات پائی۔ ساری کتاب کو عشرات کے طبقات میں منقسم کیا گیا ہے؛ پوری کتاب کے ستر طبقات ہیں۔ پہلے عام واقعات کا بیان ہے جنہیں سنین کے اعتبار سے مختلف فصلوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے، اس کے بعد مرنے والوں کے طبقات کی باری آتی ہے جن کے متعدد برسوں کو الگ الگ جمع کر کے فصلوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے، ہر ایک فصل کے آخر میں ان لوگوں کی

جن کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے وہ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ کے مصنف عبدالوہاب السبکی ہیں، جن کے والد تقی الدین السبکی (فقہ شافعی کے مشہور و معروف عالم متبحر) الذہبی کے سب سے زیادہ بے تکلف دوست تھے۔

ان کے متنوع صفات کا معاصر اور متأخر دونوں طرح کے سیرت نگاروں نے اعتراف کیا ہے۔ ان لوگوں نے انہیں ”محدث العصر“ اور ”خاتم الحفاظ“ کے القاب سے یاد کیا ہے۔ الکتبی ان کی مدح میں منتخب شاعرانہ فقرے استعمال کرتا ہے۔ صلاح الدین الصفدی نے ان کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے: ”ان میں نہ تو محدثوں کی سی سختی تھی اور نہ مؤرخوں کی سی غباوت، برخلاف اس کے وہ ایک قانون دان تھے جو روح قانون سے واقف تھے اور لوگوں کی رائے پر تکلفی سے سنتے تھے۔“ ابن حجر العسقلانی نے ان کی صفات حسنہ کے متعلق ایک قصیدہ لکھا ہے۔

اس کے مقابلے میں ہمیں ایسی رائیں بھی ملتی ہیں جو ان کی شہرت کے منافی ہیں۔ ان کا اپنا سب سے زیادہ نامور شاگرد السبکی اس بات پر ملامت کرتا ہے کہ وہ حنفیہ اور اشاعرہ کے ساتھ ساتھ خود اپنے مسلک شافعی پر بھی نکتہ چینی کرتے تھے اور اس کے مقابلے میں اس مسلک کی مدح سرائی کرتے تھے جو المجتہد کی طرف منسوب ہے۔ اسی طرح ابوالفداء اور عمر بن الوردی اس بات کو مانتے ہوئے کہ وہ بلند پایہ محدث اور مؤرخ تھے کہتے ہیں کہ اواخر عمر میں جب وہ نابینا ہو چکے تھے انہوں نے اپنے بعض زندہ ہم عصروں کی سیرتیں مرتب کیں جن میں اپنے بعض نوجوان مریدوں کی متعصبانہ اطلاعات کی بنا پر، بعض لوگوں کی شہرت۔ حسنہ کو داغدار کیا۔

کا رجحان یہ ہے کہ اسلام کی رفتار بحیثیت مجموعی دکھائے، اگرچہ شام و مصر کے واقعات اور ممالک کے مقابلے میں زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔

وفیات (= موت کی خبروں) کے حصے میں تمام خلفا اور چھوٹے درجے کے حکمرانوں کی سیرتوں کا بیان آ گیا ہے اور اس میں مشرقی اور مغربی ممالک اسلام دونوں شامل ہیں۔ نیز وزیروں، فوجی سالاروں اور اعلیٰ عہدے داروں کے حالات ہیں؛ پھر قانونِ شرع کے ماہر فقہا اور متکلمین کا ذکر ہے، سب سے آخر میں شعرا آتے ہیں جن کی سیرتوں میں ان کے اشعار کے متعدد اقتباسات درج ہیں۔ وفات کی خبروں میں عام طور پر طبقات کی کتابوں کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے؛ خبروں کی تاریخی قیمت عام تاریخی اطلاعات سے کہیں زیادہ ہے۔

تاریخ اسلام کا سلسلہ کم سے کم چھے علما نے آگے جاری رکھا ہے؛ ان تکملہ جات میں سے تین اس وقت موجود ہیں: (۱) ۱۳۰۱/۵۷۰ تا ۱۳۰۲/۵۷۱ - ۱۳۳۹/۵۷۴ تا ۱۳۴۰/۵۷۵ - خود ذہبی کا اپنا تکملہ؛ (۲) ۱۳۰۱/۵۷۰ تا ۱۳۰۲/۵۷۱ - ۱۳۸۳/۵۸۶ تا ۱۳۸۴/۵۸۷ - عبدالرحیم العراقی اور اس کے لڑکے احمد (م ۱۳۲۲/۵۸۲ - ۱۳۲۳/۵۸۳) کا تکملہ۔ ان میں سے صرف مؤخر الذکر کا تکملہ موجود ہے؛ (۳) ۱۳۰۱/۵۷۰ تا ۱۳۰۲/۵۷۱ - ۱۳۸۸/۵۹۰ تا ۱۳۸۹/۵۹۱ - قاضی شہبہ (م ۱۳۵۱/۵۸۵ - ۱۳۴۷/۵۹۰)؛ یہ تکملہ اس کی کتاب الإعلام بتاریخ الاسلام میں شامل ہے۔

تاریخ الاسلام کی ضخامت کے مدنظر اسے کئی مرتبہ مختصر کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس کے تین اختصار خود ذہبی ہی نے تیار کر دیے تھے۔

وفات کا ذکر ہے۔ جن کی تاریخ وفات ٹھیک ٹھیک معلوم نہ تھی۔ واقعات عامہ کے بیان اور وفات پانے والوں کے ذکر کی باہمی نسبت عموماً ایک اور چھے یا ایک اور سات کی ہے۔

پہلی تین صدیوں کے واقعات عامہ کے بیان کا طریقہ پچھلی چار صدیوں کے واقعات کے بیان سے بالکل مختلف ہے۔ پہلی تین صدیوں کا بیان بہت مختصر ہے، واقعات کا صرف خلاصہ دیا گیا ہے اور وہ تاریخ الطبری [رک بان] کے بیان کا اجمالی خاکہ ہے اس میں ان مشاہیر کے نام گنوا دیے گئے ہیں جن کی سال زیر بحث میں وفات ہوئی۔ اس کے بعد اس سال کے حج کے امراء الحج کے نام دیے گئے ہیں اور سب کے آخر میں سیاسی حوادث کا ذکر ہے، آخر کی چار صدیوں کے بیان میں ترتیب بالکل الٹ دی گئی ہے۔ پہلے سیاسی تاریخ کے سالانہ حوادث کا تفصیلی بیان اور التزام کے ساتھ ان مآخذ کی فہرست ہے، جہاں سے انہیں اخذ کیا گیا ہے، اس کے بعد مقامی اور انتظامی تاریخ ہے، جس میں بغداد اور دمشق کو خصوصیت حاصل ہے، پھر ان واقعات کا ذکر ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے عجیب و غریب اور زیادہ اہم ہیں، اس کے بعد حج کے ان امیروں کے نام ہیں جو بغداد اور دمشق سے بھیجے گئے اور سب سے آخر میں ان معزز لوگوں کے نام درج ہیں جنہوں نے سال زیر بحث میں وفات پائی۔ اس حصے کے بیانات عامہ کی علمی قدر و قیمت اس بات میں پوشیدہ ہے کہ یہاں ان واقعات کو قلمبند کیا گیا ہے جنہیں ابن الاثیر نے [رک بان] اپنی الکامل فی التاریخ میں نظر انداز کر دیا تھا، جیسے (۱) سلجوقوں، ایوبیوں اور مغول کے حملوں کی تاریخ، (۲) اسلام کی اندرونی نشوونما خاص کر باطنی اور شیعہ فرقوں کی، (۳) مغرب میں اسلام کی حالت۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ ذہبی

شہبہ (م ۵۸۵۱/۱۳۳۷ - ۱۳۳۸ - ۱۳۳۸)۔  
 (۸) اسی طرح کا اسی کتاب کا اور منقح نسخہ از  
 ابن الشّماء (م ۵۹۳۶/۱۵۲۹ - ۱۵۳۰) ہے جو  
 ۵۷۳۳/۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ء تک کے حالات پر  
 مشتمل ہے۔

(۹) المختصر من تاریخ الاسلام و طبقات المشاہیر  
 و الاعلام، لابن الدیکر المعظمی العادلی الایوبی۔

الذہبی کی دو اور تاریخی تصانیف ملی ہیں:  
 مختصر تاریخ بغداد لابن الدیثی، یہ ابن  
 الدیثی [م - ۵۶۳۷/۱۲۳۹ - ۱۲۴۰] کی تاریخ  
 بغداد کا خلاصہ ہے۔

مختصر اخبار النحویین لابن القنطلی، ابن القنطلی  
 [م ۵۶۴۶/۱۲۴۸ - ۱۲۴۹] کی تاریخ النحویین  
 کا خلاصہ۔

(ب) حدیث: اس شعبے میں الذہبی کی تقریباً  
 تمام تالیفات اسماء الرجال پر ہیں:

(۱) تَدْهِيبُ تَهْدِيْبِ الْكَمَالِ فِيْ اَسْمَاءِ الرِّجَالِ .  
 یہ کتاب ابن النجّار (م ۵۶۴۳/۱۲۴۵ - ۱۲۴۶) کی  
 تہذیب الکمال فی اسماء الرجال کی اضافہ شدہ  
 طباعت ہے؛ (۲) الْمُشْتَبِه فِيْ اَسْمَاءِ الرِّجَالِ، طبع  
 P. de Jong، لاٹڈن ۱۸۸۱ء، میزان الاعتدال فی  
 نقد تراجم الرجال، ۵۱۳۰۱/۱۸۸۳ - ۱۸۸۴ء،  
 قاہرہ ۵۱۳۲۵/۱۹۰۷ - ۱۹۰۸ء، حیدرآباد  
 ۵۱۳۲۹/۱۹۱۱ء تا ۵۱۳۳۱/۱۹۱۳ء اور فقط  
 حرفِ حمزہ، استانبول ۵۱۳۰۴/۱۸۸۶ - ۱۸۸۷ء۔  
 ابن حجر العسقلانی (م ۵۸۵۲/۱۳۳۸ - ۱۳۳۹) نے  
 اس کا خلاصہ اپنی کتاب لسان المیزان میں  
 شامل کیا ہے۔

[تصانیف کی مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے  
 سیر اعلام النبلاء، جلد ۱، صفحات ۱۱ تا ۱۳۵،  
 (الذہبی کی سیرت و تالیفات سے متعلق)]

(۱) کتاب دول الاسلام یا التاريخ الصغير (چھوٹی  
 تاریخ) جو حیدرآباد [دکن] میں ۵۱۳۳۷/۱۹۱۸ -  
 ۱۹۱۹ء میں طبع ہوئی۔

(۲) الْعَبْر فِيْ اَخْبَارِ الْبَشَرِ مِنْ عِبْر [= غِبْر]  
 (منتخب التاريخ الكبير)، یہ سیر و تراجم سے متعلق  
 طبقات کا خلاصہ ہے۔

ان دو کتابوں کو ملا کر پڑھنے سے تمام  
 تاریخ الاسلام کا اچھا خاصہ خلاصہ ذہن میں آ جاتا  
 ہے، لیکن ذیل کی کتابوں میں فقط سیرت سے متعلق  
 طبقات کا خلاصہ ہے:

(۳) تَذْكَرَةُ الْحِفَاظِ، طبع حیدرآباد [دکن]  
 ۱۳۳۲ - ۵۱۳۳۳/۱۹۱۴ - ۱۹۱۵ء، پانچ جلدیں،  
 اس کتاب کا سب سے زیادہ مشہور خلاصہ  
 اور اس کا تکملہ السيوطی [رک بان] نے کیا ہے جس  
 کا نام ذیل طبقات الحفظ ہے، طبع وَسْتِنْفَلْت، گوٹنگن،  
 ۱۸۳۳ - ۱۸۳۴ء - السيوطی کا ذیل ۵۱۳۴۷/  
 ۱۹۲۸ - ۱۹۲۹ء میں دمشق میں بھی طبع ہوا۔

تذکرۃ الحفظ ہی ابن شہبہ کی طبقات الشافعیہ  
 کی بنیاد بنا۔

(۴) الْاِصَابَةُ فِيْ تَجْرِيدِ اَسْمَاءِ الصَّحَابَةِ، اس میں  
 تمام صحابہ کرام کے ناموں کی فہرست بہ ترتیب  
 حروف تہجی دی گئی ہے اور اس کی بنیاد زیادہ تر  
 ابن الاثیر کی اسد الغابہ پر ہے۔ یہ کتاب حیدرآباد  
 میں ۵۱۳۱۵/۱۸۹۷ - ۱۸۹۸ء میں طبع ہوئی۔

(۵) طبقات القراء المشہورین، (ترکی کے ایک  
 عربی مجلے الهدایہ) ج ۴، ۵۱۳۳۱/۱۹۱۲ - ۱۹۱۳ء  
 اور بعد میں سات اقساط میں چھپی۔

(۶) سیر اعلام النبلاء، قاہرہ بلا تاریخ [۳ جلدوں  
 میں (۱۹۵۶، ۱۹۵۷، ۱۹۶۲)۔]

(۷) الْعِبْر فِيْ خَبَرِ مَنْ غَبَرَ، ذہبی کی اسی نام  
 کی نقل جس کی بعض عبارتوں میں کچھ اضافہ کر  
 دیا گیا ہے (دیکھیے بیان سابق عدد ۲) ان ابن قاضی

*destruction of Damascus by the Mongols in 699-  
Ignace Goldziher Memorial در 700/1299-1301  
Volume I ، بوداپست، ۱۹۳۸ء، ص ۳۵۳ تا ۳۸۶ .  
(محمد بن شہب و [J. DE. SOMOGYI])*

مآخذ: [(۱) ابن شاکر الکتبی : فوات الوفيات،  
۲ : ۱۸۳ ؛ (۲) خلیل الصفدی : نکت الہمیان، ۲۳۱ ؛  
(۳) السبکی : طبقات ۵ : ۲۱۶ ؛ (۴) ابن حجر : الدرر  
الکامنة، ۳ : ۳۳۶ ؛ حیدرآباد (۵) السخاوی :  
الاعلان بالتوايخ، ۸۴ ؛ (۶) السيوطي : ذيل تذكرة  
الحفاظ، ۳۴ ، ۳۳۷ ؛ (۷) ابن العماد : شذرات ۶ :  
۱۵۳ ؛ (۸) ابن الجزري : غاية النهاية ۲ : ۷۱ ؛ (۹)  
طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ۱ : ۲۱۲ ؛ ۲ : ۲۱۶ ؛  
(۱۰) سرکيس : معجم المطبوعات، عمود ۹.۹ تا ۹۱۲ ؛  
(۱۱) السزکلی : الاعلام، ۶ : ۲۲۲ ؛  
(۱۲) ابراکلمان، ۲ : ۳۶ تا ۳۸ ؛ (۱۳) تکمله،  
۲ : ۳۵ تا ۳۷ (به شمار حواله جات مشرقی اور  
مخطوطات)؛ (۱۴) G. Sarton : Introduction to the  
'history of science, (the fourteenth century)  
Baltimore ، ۱۹۳۷ - ۱۹۳۸ ، ۳ : ۹۶۳ تا  
A history of Muslim : Fr. Rosenthal (۱۵) ؛ ۹۶۷  
historiography ، لائڈن ۱۹۵۲ ، ۳۰ (حاشیہ، ۸)،  
۱۲۹ تا ۱۳۰ ؛ (۱۶) J. de Somogyi : The  
Ta'rikh al-Islām of adh-Dhahabi در JRAS ،  
۱۹۳۲ء، ص ۸۱۵ تا ۸۵۵ ؛ (۱۷) وہی مصنف :  
Ein arabisches Kompendium der Weltgeschichte-  
Das Kitab duwal al-Islam des ad-Dahabi  
در Islamica ، ۱۹۳۲ء، ص ۳۳۳ تا ۳۵۳ ؛ (۱۸) وہی  
مصنف : A Qasida on the destruction of Baghdad  
by the Mongols. در BSOS ، ۱۹۳۳ء، ص ۳۱ تا  
۳۸ ؛ (۱۹) وہی مصنف : Adh-Dhahabi's  
al-islam as an authority on the Mongol invasion  
of the caliphate ، در JRAS ، ۱۹۳۶ء، ص ۵۹۵ تا  
۶۰۴ ؛ (۲۰) وہی مصنف : Ein arabischer Bericht  
über die Tataren im Ta'rih al-Islām des adh  
Dhabi ، در Islamica ، ۱۹۳۷ء، ص ۱۰۵ تا ۱۳۰ ؛  
(۲۱) وہی مصنف : Adh-Dhahabi's record of the

ذہبیہ : کبر او یہ [رک باں] کے سلسلہ صوفیہ \*  
کا ایرانی نام، نیز رک بہ طریقہ .

ذہران : رک بہ ظہران . \*

ذہنی : یبیر تلو، ترکی کا لوک شاعر، جو \*  
بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں صدی عیسوی کے  
اواخر میں بیروت میں پیدا ہوا۔ ارز روم  
اور طربزون میں تعلیم پائی۔ دس برس استانبول  
میں گزارے اور بعد ازاں چھوٹے چھوٹے  
سرکاری فرائض کی انجام دہی میں مختلف  
صوبوں کا سفر کیا۔ اس نے کچھ عرصہ مصطفیٰ  
رشید پاشا کی ملازمت بھی کی۔ اپنی زندگی کے  
آخری چار سال اس نے طربزون میں بسر کیے اور  
اپنے آبائی شہر کو جاتے ہوئے قریب کے ایک  
گاؤں میں انتقال کیا (۱۲۷۵/۱۸۵۹ء)۔

ذہنی کی شاعری کا پس منظر چونکہ ایک عام  
لوک شاعر کے پس منظر سے قدرے مختلف ہے،  
لہذا اس نے کلاسیکی شاعروں کا تتبع کیا۔ یہاں  
تک کہ روایتی شاعری کے عروض میں ایک پورا  
دیوان بھی مرتب کر لیا۔ لیکن وہ صاحب دیوان  
شعرا کا معمولی اور ناکام سا مقلد ہی رہا، لہذا  
اس کی شہرت کا انحصار کایہ ان چند نظموں پر ہے  
جو لوک شاعری کی روایت کے مطابق لکھی گئیں،  
جن کو خود اس نے نظر انداز کرنے کی کوشش کی  
اور اس لیے اپنے دیوان میں شامل نہیں کیا۔ بحیثیت  
ایک عوامی شاعر کے ذہنی کلاسیکی شعرا سے بہت  
زیادہ متاثر ہے اور اس کی غزلیں روایتی شاعری کی  
طرح استعاروں، تمثیلوں اور تشبیہوں سے بھری  
پوری ہیں۔ بایں ہمہ وہ شروع انیسویں صدی عیسوی

اور وہ صرف لڑائی کی صورت میں ان کی اطاعت کرتے ہیں۔ ذئب کا سب سے زیادہ بارسوخ شیخ عرقہ (عرقہ) میں رہتا ہے۔

مآخذ: (۱) H. v. Maltzan : *Reise nach*

*Südarabien*, Brunswick, ۱۸۷۳ء، ص ۲۲۳، ۲۳۵

ببعبعد: (۲) C. Landberg، در *Arabica*

۴ (۱۸۹۷ء) : ۱۹ ببعد و ۵ (۱۸۹۸ء) : ۲۳۰

ببعبعد: (۳) von Wissmann و Höfner : *Beiträge*

*zur hist. Geogr. des vorislam. Südarabien*

Wiesbaden ۱۹۵۳ء، ص ۷۶، ۹۲، ۹۸ ببعد۔

(J. SCHLEIFER - [O.LÖFGREN])

ذئب: [ع، لفظی معنی: بھیڑیا۔ دوسری ساسی\*

زبانوں میں اس کی متجانس شکلوں کا مفہوم بھی بیشتر یہی ہے، البتہ عربی میں اس کے کئی ایک مرادفات اور معروف اسما بھی ملتے ہیں، مثلاً "سرحان"، "اویس"، "سید"، "ابو جعدہ"، وغیرہ۔ مقامی استعمال میں ذئب کا اطلاق گیدڑ [دیکھیے معلوف: Wehr] پر بھی ہو سکتا ہے، لیکن Hommel کا یہ قیاس (ص ۳۰۳، حاشیہ ۱) کہ قدیم عربی میں اس لفظ کا صرف یہی ایک مفہوم تھا۔

ذئب کا ذکر قرآن مجید (۱۲ یوسف) : ۱۳،

۱۴، ۱۷ کے علاوہ قدیم عربی نظموں، محاوروں، مقبول عام روایتوں اور حدیثوں میں بھی بکثرت آتا ہے اور جن میں بعض کا زمانہ مابعد میں حیوانیات پر لکھی جانے والی کتابوں میں حوالہ بھی ملتا ہے۔ اس سلسلے میں عرب علمائے حیوانات نے جو دوسری معلومات بہم پہنچائیں ان کا تعلق قدیم غیر ملکی مآخذ سے ہے۔ مثلاً ارسطو کی تاریخ حیوانات (*Historia Animalium*) اور علم الابدان (*Physiologus*) سے متعلق قدیم ادب میں۔

عربی رسم الخط میں ذئب کی شکل چونکہ

ذئب (ریچھ) سے ملتی جلتی ہے، لہذا یہ دونوں

کے حقیقی عوامی شعرا کی روح کو جذب کرنے میں کامیاب نظر آتا ہے۔ اپنے آبائی شہر کے بارے میں اس کی مشہور نظم کوشمہ اس وقت کہی گئی تھی جب ۱۸۱۸ء میں روسیوں کے انخلا کے بعد اس نے بایبورد کو تباہ و برباد پایا۔

مآخذ: (۱) ضیاءالربین فہری: بایبوردادو ذہنی،

استانبول ۱۹۲۸ء؛ (۲) ابن الامین محمود کمال:

بایبوردلو ذہنی، در تورک تاریخ انجمن مجموعہ سی،

ج ۱، ۱۹۲۹ء؛ (۳) ایم فؤاد کوپرواؤ: تورک ساز

شاعرلری اندولوجیسی، استانبول ۱۹۳۰ء، ۳ : ۴۵۰۔

FAHIR IZ

\* الذئب: [ع، لفظی معنی: بھیڑیے]، جنوبی

عرب کا ایک قبیلہ، جس کی سرزمین العوالیق السفلی [رک باں] اور الواحدی السفلی [رک باں] کے درمیان واقع ہے۔ الواحدی السفلی کے خطے میں بھی ان کی چھوٹی چھوٹی بستیاں موجود ہیں، جن کے اکثر دیہات انہیں کے قبضے میں ہیں۔ ذئب کے علاقے کی زمین زرخیز نہیں، بلکہ زیادہ تر مرغزار نما چراگاہوں پر مشتمل ہے۔ اس کے مشرقی حصے میں ایک پہاڑی جبل حمراء واقع ہے، جو چار ہزار فٹ سے زیادہ بلند ہے۔ اس کی سب سے بڑی بستی ماہی گیروں کا ایک گاؤں حورہ (العلیا) ہے، جو ایک اہم بندرگاہ بھی ہے۔

ذئب ڈاکوؤں کا ایک نہایت ہی وحشی اور جنگجو قبیلہ ہے، لہذا جنوبی عرب میں ہر شخص ان سے ڈرتا ہے۔ وہ آزاد قبائل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انہیں خالص حمیر خیال کیا جاتا ہے، جن

کا نعرہ (صرخہ، عزوہ) ہے: انا ذئب حمیر یعنی

میں حمیر کا بھیڑیا ہوں۔ ان کا کوئی مشترک سلطان نہیں: ان کی مختلف شاخوں پر "شیوخ"

حکمرانی کرتے ہیں۔ جنہیں "ابو" کہا جاتا ہے

کرتا ہے، لیکن جو کوئی خوف کا اظہار نہیں کرتا بھیڑیا اس پر حملہ نہیں کرتا، البتہ اگر کوئی ڈر جائے تو بھیڑیا اس پر حملہ کر دیتا ہے۔ جارحانہ حملے صرف وہی بھیڑیے کرتے ہیں جو بہت زیادہ بھوکے ہوتے ہیں۔ بھیڑیا جب بھیڑوں کے گنے پر حملے کرتا ہے تو اول تو وہ بھونکتا ہے تاکہ کتا اسے سن کر آواز کی سمت بھاگ جائے۔ اس کے بعد بھیڑیا دوسری طرف سے آکر، جہاں کتا نہیں ہوتا، کسی نہ کسی بھیڑ کو پکڑ لے جاتا ہے۔ وہ اکثر طلوع آفتاب سے ذرا پہلے حملہ کرتا ہے کیونکہ اس وقت گڈریا اور کتا دونوں رات کی چوکیداری کر کے تھک چکے ہوتے ہیں اور نیند کے غلبے سے اونگھنے لگتے ہیں۔

بھیڑیوں کے بارے میں بعض معلومات اوہام پرستی پر مبنی ہیں، مثلاً یہ کہ جس کسی کے پاس بھیڑیے کا دانت، کھال یا آنکھ موجود ہے وہ اپنے مخالفوں پر غالب آئے گا اور لوگ بھی اسے محبوب رکھیں گے۔ بھیڑیے کا ذکر عربوں کے علم رؤیا میں بھی آیا ہے۔ اس کا خون، بھیجا، پتہ، خصیے وغیرہ کئی دواؤں میں استعمال ہوتے تھے۔ [مرض الذئب الآخر ایک غیر متعدی جلدی بیماری کا نام ہے]۔

مآخذ: (۱) عبدالغنی النابلسی: تعطیر الانام،

قاہرہ ۱۳۵۴ھ، ۲: ۲۱۹، بعد؛ (۲) الدیمی، بذیل

مادہ (مترجمہ Jayakar، ۱: ۸۳۴، بعد)؛ (۳) ابوحنان

التوحیدی: امتاع، ۱: ۱۳۳، ۱۶۵، ۱۷۱، بعد، ۱۷۷،

۱۸۳، ۱۸۶ و ۱۸۷: ۳۱، ۱۰۵ (مترجمہ Kopf، در

Osiris، ۱۲ [۱۹۵۶]: بمرد اشاریہ، بذیل مادہ ذئب،

ذئبہ اور Wolf)؛ (۴) داؤد الانطاکی: تذکرہ، قاہرہ

۱۳۲۴ھ، ۱: ۱۵۰، بعد؛ (۵) الجاحظ: الحيوان، بار

دوم، بمرد اشاریہ؛ (۶) Säugethiere: Hommel، ص

۳۰۳، بعد؛ (۷) ابن قتیبة: عیون الاخبار،

قاہرہ ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۰ء، ۲: ۷۹، ۸۲، ۸۸ (مترجمہ

الفاظ آسانی سے خلط ملط ہو جاتے ہیں اور نتیجہً ایک کی عادات و خصوصیات بعض اوقات دوسرے سے منسوب کر دی جاتی ہیں۔

ذئب کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ حد سے زیادہ کینہ توز، لڑا کا اور مکار ہوتا ہے۔ اس کی سماعت بڑی تیز اور حسّ شامہ بڑی قوی ہوتی ہے۔ اس کی خوراک فقط گوشت ہے، لیکن جب بیمار پڑتا ہے تو جڑی بوٹیاں بھی کھاتا ہے۔ وہ بہت عرصے تک کچھ کھائے بغیر گزر اوقات کر سکتا ہے؛ اس لیے مقولہ ہے: [أَجُوعٌ مِّنْ ذئبٍ =] بھیڑیے سے بھی زیادہ بھوکا۔ دَاءُ الذئب (بھیڑیے کی بیماری) بھوک کا استعارہ ہے۔ بھیڑیے کا معدہ (بقول بعض: اس کی زبان) گو ایک مضبوط ہڈی کو تو تحلیل کر سکتا ہے مگر کھجور کی گٹھلی کو ہضم نہیں کر سکتا۔ اس کے عضو تناسل میں ہڈی پائی جاتی ہے۔ نر کی بہ نسبت مادہ زیادہ قوی ہوتی ہے اور دلیر بھی۔ اگر کوئی لگڑ بگڑ مارا یا پکڑا جائے تو مادہ ذئب اس کے بچے کی خبر گیری کرتی ہے۔ بعض مصنفین کے نزدیک بھیڑیا اکیلا ہی رہتا ہے اور کسی سے میل جول نہیں رکھتا، لیکن بعض کے نزدیک یہ غول میں رہتا ہے اور کوئی بھیڑیا اپنے غول سے جدا نہیں ہوتا، کیونکہ وہ ایک دوسرے پر اعتماد نہیں کرتے۔ جب کوئی بھیڑیا کمزور یا زخمی ہو جاتا ہے تو دوسرے اسے کھا لیتے ہیں۔ بھیڑیے سوتے ہیں تو ایک دوسرے پر نظر رکھنے کے لیے اپنی دائیں بائیں آنکھ باری باری سے کھلی رکھتے ہیں۔ دوسرے درندوں کے برعکس، جو انسان پر صرف اس وقت حملہ کرتے ہیں جب بوڑھے ہو جائیں یا شکار کرنے کے قابل نہ رہیں، بھیڑیا اس پر حملہ کرنے کے لیے ہر وقت آمادہ رہتا ہے۔ وہ کسی شخص پر سامنے سے نہیں بلکہ عقب سے حملہ

۳۹۵ بعد؛ (۱۳) المِستوفى القزوينى، طبع Stephenson.  
 ص ۲۹ بعد؛ (۱۴) التَّوْبَرى : انبأ الارب، ۹ : ۲۰۰  
 بعد؛ (۱۵) F. Wiedemann : *Gesch. d. Naturw.*  
 ۵۳ : ۲۸۳.

(L. Kopf)

ذی : رگ به ذُو.

Kopf ، ص ۵۳ ، ۵۷ ، بعد ۶۳) ؛ (۸) ابن البيطار :  
 جامع، بولاق ۱۲۹۱ ، ۲ : ۱۲۷ بعد ؛ (۹) اُشِيهِى :  
 المِستَطَرَف، باب ۶۲ ، بذيل ماده ؛ (۱۰) G. Jacob :  
*Beduinenleben* ، بار دوم ، ص ۱۸ بعد ؛ (۱۱)  
 امن معلوف : معجم الحيوان ، قاهره ۱۹۳۲ ،  
 ص ۴۷ بعد ؛ (۱۲) القزوينى، طبع Waüstenfeld ، ۱ :



رَابِعَةُ الْعَدَوِيَّةُ : بصرے کی ایک مشہور \*  
 عارفہ، جن کا شمار اولیا میں ہوتا ہے؛ قبیلہ قیس  
 بن عدی کی ایک شاخ العتیق کی آزاد شدہ کنیز، جو  
 القیسیہ بھی کہلاتی تھیں۔ وہ ۵۹۵/۵۱۳ - ۶۱۴ء  
 یا ۵۹۹ [۵۱۷/۵۱۸ء] میں پیدا ہوئی تھیں اور  
 انہوں نے ۵۱۸/۵۸۰ء میں بمقام بصرہ وفات پائی  
 اور وہیں دفن ہوئیں۔ ان کے چند اشعار  
 ان کی یادگار ہیں۔ تصوف کے بارے میں لکھنے والے  
 ان کا اور ان کی تعلیمات کا اکثر ذکر کرتے ہیں۔  
 وہ ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوئیں۔ بچپن  
 میں کسی شخص نے انہیں پکڑ کر فروخت  
 کر دیا تھا، لیکن ان کی پاک طینت نے انہیں رہائی  
 دلوا دی اور انہوں نے گوشہ گزینی اور تجرد کی  
 زندگی بسر کرنے کے لیے صحرا میں عزلت اختیار  
 کر لی۔ بعد میں وہ بصرے چلی آئیں، جہاں ان کے  
 گرد بہت سے معتقدین اور رفقا جمع ہو گئے، جو ان سے  
 مشورہ یا دعائے خیر حاصل کرنے، یا ان کی تعلیم سے  
 مستفید ہونے کی غرض سے ان کے پاس آتے تھے۔ ان  
 لوگوں میں [مشہور صوفی] مالک بن دینار، درویش  
 صفت ربّاح القیسی، محدث سفیان الثوری اور صوفی  
 شقیق البلخی شامل تھے۔ انہوں نے انتہائی  
 زہد و تقویٰ کی زندگی بسر کی۔ جب ان سے  
 پوچھا گیا کہ وہ اپنے دوستوں سے مدد کیوں نہیں  
 مانگتیں تو انہوں نے جواب دیا: ”مجھے تو اس  
 دنیا کی چیزیں اس سے بھی مانگتے ہوئے شرم آتی  
 ہے جو اس دنیا کا مالک ہے؛ پھر ان لوگوں سے

\* ر: [عربی: الراء؛ اردو رے]، عربی حروف تمہجی  
 کا دسواں حرف، [فارسی کا بارہواں، اردو کا بائیسواں اور  
 ہندی کا ستائیسواں حرف۔ اسے ز سے ممتاز کرنے کے  
 لیے رائے غیر منقوٹ اور رائے قرشت بھی کہتے ہیں]۔  
 اس کی عددی قیمت ۲۰۰ ہے۔ رسم خط کے اعتبار  
 سے اس حرف کے ارتقائی منازل کے لیے رگ بہ  
 عرب، لوحہ ۱۔ ”ر“ کا تعلق حروف خفیفہ (liquids)  
 کے گروہ سے ہے اور بسا اوقات بولنے میں ل اور  
 نون سے بدل جاتی ہے [بعض اوقات پ، ڈ، س، ش،  
 غ، ک، گ سے بھی مبادلہ ہو جاتا ہے]۔ یہ حرف  
 دیگر ساسی زبانوں کے حرف ر کے عین مطابق ہے۔ یہ  
 حروف حلقیہ میں سے نہیں بلکہ سنیّہ لسانیہ میں سے ہے۔  
 مآخذ: (۱) W. Wright: Lectures on the  
 comparative grammar of the semitic Languages  
 کیمبرج ۱۸۹۰ء، ص ۶۷؛ (۲) H. Zimmern: Vergl.  
 Grammatik der sem. Sprachen، لایپزگ ۱۸۹۸ء،  
 ص ۳۱ تا ۳۲؛ (۳) براکمان: Précis de linguistique  
 sémitique، ترجمہ از W. Marçais و M. Cohen، پیرس  
 ۱۹۱۰ء، ص ۷۴؛ (۴) وہی مصنف: Grundriss der  
 vergl. Gramm. d. sem. Sprachen، ۱: ۴۴، ۱۳۷  
 تا ۱۳۸، ۱۲۳، ۱۲۶، ۲۰۲ تا ۲۰۳؛ (۵) A. Schaade:  
 Sibawaihi's Lautlehre، لائڈن ۱۹۱۱ء، اشاریہ بذیل  
 راء؛ (۶) لسان العرب؛ (۷) تاج العروس؛ (۸)  
 فرہنگ آصنیہ؛ (۹) ارمغان دہلی]۔

(A. J. Wensinck)

\* رَابِطَةٌ : رگ بہ رباط۔

اپنی ہزار در ہزار مخلوق کے ہوتے ہوئے تو نے ایک ناتواں بڑھیا کو فراسوش نہیں کیا۔ میں، جو تمام جہان میں صرف تجھے ہی اپنا سمجھتی تھی، تجھے کس روز بھولی ہوں کہ تو مجھ سے یہ سوال کرتا ہے کہ تیرا رب کون ہے؟“

رابعہؒ کی جو دعائیں منقول ہیں ان میں ایک وہ بھی ہے جو معمولاً وہ رات کے وقت اپنے مکان کی چھت پر جا کر مانگا کرتی تھیں: ”اے میرے مالک! ستارے چمک رہے ہیں اور آدمیوں کی آنکھیں نیند میں بند ہیں اور ہر کوئی اپنی اپنی خلوت میں ہے، اور میں ہوں کہ یہاں اکیلی ہوں، تیرے ساتھ۔“ پھر دوبارہ یوں دعا مانگتی تھیں: ”اے میرے مالک! اگر میں دوزخ کے خوف سے تیری عبادت کرتی ہوں تو تو مجھے دوزخ میں جھونک دے اور اگر میں جنت کی توقع میں تیری عبادت کرتی ہوں تو مجھے جنت سے محروم کر دے، لیکن اگر میں محض تیری ہی خاطر تیری عبادت کرتی ہوں تو مجھ سے اپنے لازوال حسن کو پوشیدہ نہ رکھیو۔“ توبہ کے بارے میں، جو طریقہ تصوف کی ابتدا ہے: انہوں نے کہا ہے: ”کوئی آدمی کس طرح توبہ کر سکتا ہے، جب تک اس کا مالک اسے اس کی توفیق عطا نہ کرے اور اسے قبولیت نہ بخشے؟ اگر وہ تمہاری طرف رخ کرے گا تو تم بھی اس کی جانب رخ کرو گے۔“ ان کا عقیدہ تھا کہ تشکر و امتنان کا جذبہ، عطا کرنے والے کو دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے، نہ کہ اس چیز سے جو اس نے عطا کی۔ ایک دن موسم بہار میں جب ان سے یہ اصرار کیا گیا کہ وہ باہر نکل کر اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی چیزوں کا مشاہدہ کریں، تو انہوں نے جواب دیا: ”سب سے بہتر یہ ہے کہ اندر آ کر ان چیزوں کے بنانے والے کو دیکھو۔ صانع کے تصور نے مجھے اس کی مصنوعات سے بے نیاز کر

کیسے طلب کروں جو اس کے مالک نہیں؟“ اپنے ایک اور رفیق سے انہوں نے کہا: ”کیا اللہ مفلسوں کو ان کے افلاس کی وجہ سے بھلا دے گا، یا امیروں کو ان کی دولت کی بنا پر یاد رکھے گا؟ جب وہ میرے حال سے باخبر ہے تو ایسی کون سی بات ہو سکتی ہے جو میں اسے یاد دلاؤں؟ جو کچھ اس کی مشیت ہے وہی ہماری بھی مرضی ہونی چاہیے۔“ دیگر اولیا کی طرح ان سے بھی کرامات منسوب کی جاتی تھیں۔ مثلاً یہ کہ ان کے لیے اور ان کے مہمانوں کے کھانے کا سامان بذریعہ کرامت مہیا ہو جاتا تھا۔ جب وہ حج کرنے جا رہی تھیں تو ایک اونٹ جو راستے میں مر گیا تھا، ان کے لیے دوبارہ زندہ ہو گیا۔ گھر میں چراغ نہ ہونے کی کمی اس روشنی سے دور ہو جاتی تھی جو اس بزرگ خاتون کے ارد گرد پھیلی رہتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ جب اُن کا وقتِ آخر تھا، تو انہوں نے اپنے رفقا سے کہا کہ وہ ان کے پاس سے ہٹ جائیں اور خدا تعالیٰ کے قاصدوں کے لیے راستہ چھوڑ دیں۔ جونہیں وہ باہر نکلے، انہوں نے انہیں کلمہ شہادت پڑھتے ہوئے سنا اور ایک آواز سنی، جو اس کے جواب میں کہہ رہی تھی: ”يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝ فَادْخُلِي فِي عِبْدِي ۝ وَادْخُلِي جَنَّتِي ۝“ [اے وہ جی جس نے چین پکڑ لیا، پھر چل اپنے رب کی طرف؛ تو اس سے راضی (اور) وہ تجھ سے راضی؛ پھر مل میرے بندوں میں اور داخل ہو میری بہشت میں (۸۹ [الفجر]: ۲۷ تا ۳۰)]۔ رابعہؒ کی وفات کے بعد کسی نے انہیں خواب میں دیکھا اور ان سے پوچھا: ”جب منکر و نکیر نے آپ سے یہ سوال کیا تھا کہ تمہارا رب کون ہے؟ تو آپ نے کیا جواب دیا تھا؟“ تو انہوں نے کہا: ”میں نے ان سے کہا، واپس چلے جاؤ اور اپنے مالک سے کہو،

اپنے اقوال کی وجہ سے مشہور ہیں؛ اللہ سے محبت اور انس اللہ کے عاشق کو غیر اللہ سے بیگانہ کر دیتا ہے۔ ان کا قول ہے کہ ہر حبیب اپنے محبوب کے قرب کا متمنی ہوتا ہے اور یہ اشعار پڑھا کرتی تھیں:

وَلَقَدْ جَعَلْتُكَ فِي الْفُؤَادِ مَحَدِّي  
وَأَبَحْتُ جِسْمِي مَنْ أَرَادَ جُلُوسِي  
فَالْجِسْمُ مِنِّي لِلْجَلِيسِ مَوَانِسُ  
وَ حَبِيبٌ قَلْبِي فِي الْفُؤَادِ أَيْسِي

(احیاء، ۴ : ۳۵۸ حاشیہ)

(ترجمہ) میں نے تجھے اپنے دل کا ہم نشین بنایا ہے، لیکن جو میرے ساتھ مل بیٹھنا چاہے میں نے اس کے لیے اپنا جسم مباح کیا ہوا ہے اور میرا جسم میرے ساتھ مل بیٹھنے والے کے لیے مؤنس ہے، لیکن میرے دل کا حبیب میرے دل میں میرا انیس ہے (احیاء، ۴ : ۳۵۸ حاشیہ)۔ بے غرضانہ محبت اور خدمت کا نمونہ پیش کرنے کے لیے انہوں نے اپنے ایک ہاتھ میں پانی لیا اور دوسرے ہاتھ میں آگ، اور ایسا کرنے کا سبب دریافت کیے جانے پر انہوں نے کہا: ”میں بہشت میں آگ روشن کرنا چاہتی ہوں اور دوزخ پر پانی ڈالنا چاہتی ہوں تاکہ جو لوگ خدا تک پہنچنے کے لیے گامزن ہیں ان کی آنکھوں سے یہ دونوں پردے دور ہو جائیں اور ان کا نصب العین واضح ہو جائے اور وہ کسی بات کی توقع یا کسی چیز کے خوف کے بغیر اپنے مالک کی جانب رخ کر سکیں۔ اگر جنت کی امید اور دوزخ کا خوف موجود نہ ہو تو یہ ہوگا کہ ایک آدمی بھی اپنے مالک کی عبادت یا فرماں برداری نہیں کرے گا (افلاکی : مناقب العارفين [مخطوطہ]، انڈیا آفس، عدد ۱۶۷۰، ورق ۱۱۴)۔ خدا کے حضور میں

دیا ہے۔“ جب ان سے پوچھا گیا کہ جنت کے بارے میں ان کا کیا خیال ہے تو رابعہ نے جواب دیا: ”الْبَارِئُ ثُمَّ الدَّارُ“ [= پہلے ہمسایہ پھر مکان]؛ الغزالیؒ اس کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ رابعہؒ کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے دنیا میں خدا کو نہیں پہچانا وہ آئندہ جہان میں بھی اس کے دیدار سے محروم رہے گا اور جو کوئی یہاں معرفت کے انبساط سے نا آشنا رہتا ہے وہ وہاں بھی رؤیت کا سرور حاصل نہ کر سکے گا۔ جو اس دنیا میں اس کی دوستی کا جو یا نہیں ہوا وہ آخرت میں بھی خدا سے التجا نہ کر سکے گا۔ جس نے بویا نہیں وہ کاٹ نہیں سکتا (احیاء، ۴ : ۲۶۹)۔ ان کی تعلیم کا دوسرے جہان سے وابستہ ہونے کا اظہار ان کے اس مقولے سے ہوتا ہے کہ وہ اُس عالم سے آئی تھیں اور اُسی عالم میں جانے والی ہیں اور وہ اس دنیا کا کھانا کھاتی ہیں بحالیکہ وہ عالم آخرت کے کام میں مصروف ہیں۔ ایک شخص نے ان کی باتیں سن کر تضحیک کے طور پر کہا: ”جس کی گفتگو اس قدر پسندیدہ (مؤثر) ہو وہ اس بات کا اہل ہے کہ مہمان خانے (سرائے) میں قیام کر لے۔“ رابعہؒ نے اس کے جواب میں کہا: ”میں نے خود اپنا ایک مہمان خانہ بنا رکھا ہے۔ جو کچھ اس کے اندر ہے اسے میں باہر نہیں جانے دیتی اور جو کچھ اس کے باہر ہے اسے اندر نہیں آنے دیتی۔ میں ان لوگوں سے کوئی واسطہ نہیں رکھتی جو اندر باہر آتے جاتے رہتے ہیں۔ میں اپنے دل کا مشاہدہ کر رہی ہوں، نہ کہ محض مٹی کے ایک پتلے کا۔“ جب ان سے یہ سوال کیا گیا کہ انہوں نے ولایت کا مرتبہ کیسے حاصل کیا؟ تو انہوں نے جواب دیا: ”ان چیزوں کو ترک کر دینے سے جن کا مجھ سے کچھ تعلق نہیں اور اس کی محبت سے جو ابدی ہے۔“

وہ اللہ تعالیٰ سے محبت اور انس کے بارے میں

خود اپنی خدمت گزاری اور اس کی قوت محرکہ کے بارے میں انہوں نے کہا: ”میں نے خدا کی خدمت دوزخ کے خوف سے نہیں کی، کیونکہ اگر میں یہ کسی خوف کی وجہ سے کرتی تو میں ایک ذلیل اجرت پر کام کرنے والے سے بڑھ کر نہ ہوتی اور نہ یہ خدمت میں نے جنت کی آرزو کے سبب سے کی ہے، کیونکہ اگر میں کسی اجر کی خاطر خدمت کرتی تو میں کوئی اچھی خادمہ نہ ہوتی، میں نے تو اس کی خدمت محض اس کی محبت اور اس کی آرزو کی وجہ سے کی ہے۔“ محبت کی دو قسموں کے بارے میں (جن میں سے ایک وہ ہے جس کے اپنے مقاصد بھی ہیں، اور ایک وہ جو صرف اللہ اور اس کے عز و جلال کی جو یا ہے) ان کے اشعار مشہور ہیں اور اکثر نقل کیے جاتے ہیں:

أَحِبُّكَ حَبِيبِي حَبَّ الْهَوَى  
وَحُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلُ لِيذَاكَ  
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حَبُّ الْهَوَى  
فَشَغَلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ  
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلُ لَهُ  
فَكَشَفَكَ لِي الْحَجَبَ حَتَّى أَرَكَ  
فَلَا الْحَمْدَ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي  
وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدَ فِي ذَا وَذَاكَ

(احیاء، ۴ : ۲۶۶ تا ۲۶۷)

(= میں نے دو طرح تجھ سے محبت کی : ایک تو خود غرضی سے (حَبُّ الْهَوَى)، اور ایک اس لیے کہ تو اس کے لائق ہے۔ خود غرضانہ محبت میں ماسوا سے میری آنکھیں بند ہوتی ہیں، لیکن اس محبت میں، جس کے تو لائق ہے، تو کشف حجاب کرتا ہے تاکہ میں تیرا دیدار کرسکوں۔ ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی میں تعریف کی مستحق نہیں ہوں، لیکن ان

دونوں صورتوں میں سب تعریف تیرے ہی لیے ہے)۔ الغزالی<sup>۴</sup> مکرر تشریح کرتے ہیں کہ خود غرضانہ محبت (حب الہوی) سے ان کی مراد خدا کی محبت ہے، اس احسان اور اس انعام کی بنا پر جو انہیں دنیا میں حاصل ہے اور اس کی شان کے نمایان محبت سے مراد جمال الہی کی محبت ہے جو ان پر منکشف ہو گیا تھا اور محبت کی یہ دوسری قسم اس پہلی قسم سے بالاتر اور پاکیزہ تر ہے جس کا ذکر پہلے ہوا ہے (احیاء، ۴ : ۲۶۷)۔

دوسرے اہل تصوف کی طرح، رابعہ<sup>۲</sup> بھی خدا سے جاملنے (وصل) کی متمنی تھیں۔ رابعہ<sup>۲</sup> بصریہ معرفت حقیقی رکھتے ہوئے ایک والہانہ محبت سے سرشار تھیں وہ ان اولین اہل تصوف میں سے تھیں جنہوں نے خالص محبت، یعنی اللہ سے محض اس کی ذات کی خاطر بے غرض محبت، کی تلقین کی اور اس تعلیم کو نظریہ کشف کے امتزاج کے ساتھ پیش کیا۔

مأخذ : اہم تذکرے: (۱) عطار : تذکرۃ الاولیاء، طبع Nicholson، ۱ : ۵۹ بعد: (۲) تاج الدین الحسینی : سیر الصالحات، مخطوطہ پیرس، عدد ۳۲۰۳، ورق ۲۶ پیہد : (۳) م - ذہنی : مشاہیر النساء، لاہور، ۱۹۰۲ء، ص ۲۲۵ : (۴) ابن خلیکان : [وقیات]، مترجمہ de Slane : Biographical Dictionary، ۳ : ۲۱۵ : (۵) العناوی : الکواکب الدریت، مخطوطہ موزہ، برطانیہ، عدد Addd ۳۶۹۹۲۳، ورق ۵ بعد: (۶) الشترانی : الطبقات الکبری، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ص ۵۶ : (۷) جاسی : نتجات الأئس، طبع Nassau Lees، ص ۱۶ بعد: رابعہ<sup>۲</sup> کی تعلیم کے بارے میں اہم حوالے : (۸) الغزالی : احیاء علوم الدین، قاہرہ ۱۲۷۲ھ، ۴ : ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۹۱، ۳۰۸ : (۹) الکلا باذی : کتاب التعرف، طبع Arberry، ۱۹۳۴ء، ص ۱۲۱، ۱۲۳ : (۱۰) القشیری : رسالۃ بولاق، ۱۸۶۷ء، ص ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۲ : (۱۱) الحلی : قوت القلوب، قاہرہ، ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۵۶، ۱۰۳، جلد ۲ : ۳۰، ۵۵ بعد: حیات و تعلیمات کے منصف بیان اور حواوی

گوتوں اور قبیلوں کو سورج اور چاند کی اولاد یا رامائن و مہابھارت کے ابطال رام و کرشن کی نسل (سورج بنسی اور چندر بنسی راجپوت) قرار دیا گیا ہے۔ ان میں سے ہر قبیلے کے پاس اپنے مفصل شجرے موجود ہیں، جنہیں ٹاڈ Tod نے اپنی کتاب میں تفصیل سے پیش کیا ہے (لیکن جدید محققین کے نزدیک ان میں سے بیشتر خیالی اور فرضی ہیں)۔

بعض راجپوت اپنے آپ کو اگنی کل راجپوت ظاہر کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ جب پرسرام کے ہاتھوں کشتریوں کا نام و نشان مٹ گیا، ملک میں بدنظمی پھیل گئی اور بدھ مت کے پیرو ہندوؤں کو تنگ کرنے لگے تو بعض رشیوں نے، جو جنوبی راجپوتانے میں کوہ آبو پر رہتے تھے، ایک بہت بڑے گڑھے میں آگ روشن کر کے خدا سے دعا کی کہ ہندو دھرم کی حفاظت کے لیے ایک جنگجو قوم پیدا کر دے۔ آگ کے شعلوں سے چار بہادر پیدا ہوئے، جن کے ناموں پر پرمار، اری ہار (پرتی ہار) چوہان اور چالوکیہ چار راجپوت قوموں کی ابتدا ہوئی۔ (یہ روایت سب سے پہلے بارہویں صدی کے ایک شاعر چاند بردائی کی طویل نظم پرتھوی راج راسا میں ملتی ہے)۔

راجپوتوں کی اصل کے بارے میں تیسرا نظریہ غیر ملکی مؤرخین کا ہے، جس کی رو سے زیادہ تر راجپوت بیرونی حملہ آوروں، بالخصوص ہونوں، کی اولاد میں سے تھے۔

اس وقت جس نظریے کو قبول عام حاصل ہے وہ بہنڈار کر، سمتھ Smith اور کروک Crook کا ہے، جس کے مطابق راجپوت دو بڑے گروہوں میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں: غیر ملکی اور ملکی۔ غیر ملکی شاخیں، مثلاً چوہان، چالوکیہ اور گورجر،

کے لیے دیکھیے (۱۲) *Rabia the Mystic : Margaret Smith* and her Fellow-saints in Islām، کیمبرج ۱۹۲۸ء۔  
(MARGARET SMITH)

\* رَاتِب : (ع ؛ جمع : رَوَاتِب) کوئی مقررہ چیز، اسی لیے اس کو بعض (نفل) نمازوں یا وظیفوں اور دعاؤں کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ لفظ قرآن مجید میں وارد نہیں ہوا اور اصطلاح کے طور پر حدیث میں بھی نہیں ملتا۔ اس معنی کے لیے رُکبہ نافلہ۔ اس کے دوسرے معنی ہیں ذکر، خواہ کوئی شخص تنہا کرے یا حلقہ باندھ کر جماعتی صورت میں کیا جائے۔ آجے [رک باں] میں مروج رواتب کے مفصل بیان کے لیے ہم M. Snouck Hurgronje کے رہین منت ہیں۔

مآخذ : (۱) C. Snouck Hurgronje : *De Atjehers*، بناویا و لائنڈن ۱۸۹۳ - ۱۸۹۴ : ۲۶۱ : ۲۲۰  
بعد و انگریزی ترجمہ از O'Sullivan : *The Achelnese* : لائنڈن ۱۹۰۶ء، ۲ : ۲۱۶ بعد۔

(A. J. WENSINCK)

راجپوت : ہندوؤں کے جنگجو اشراف کا طبقہ، جس کا ظہور چھٹی ساتویں صدی عیسوی میں شمالی اور وسط ہند میں ہوا اور جو قدیم کشتریوں کے وارث ہونے کا مدعی تھا۔ سنسکرت میں راجپوت یا راج پتر (= راجا کا بیٹا یا حکمران خاندان کا فرد) کے دو اور مترادف الفاظ راجنیہ اور کشتریہ ہیں۔ ان میں جو معنوی تعلق پایا جاتا ہے اس کے لیے دیکھیے Keith و Macdonall : *Vedic Index*، ج ۱، بذیل کشتریہ۔

[کثر ہندوؤں کی رائے میں راجپوت براہ راست ان کشتریوں کی اولاد ہیں جو ویدک نظام کا ایک عنصر تھے۔ اس کی تائید میں روایات و اقوال کا ایک طومار پیش کیا جاتا ہے، جن میں ان کی متعدد

اور (۶) وہ خانہ بدوش قبائل جن کے بارے میں قیاس ہے کہ وہ بعض راجپوتوں کے اسلاف تھے، مثلاً گوجر، اہیر، رابری، کاٹھی وغیرہ۔

راجپوتوں کی تشکیل چھٹی اور دسویں صدی عیسوی کے درمیان ہوئی۔ پانچویں صدی کے وسط میں سفید ہونوں نے گپتا سلطنت کو تہ و بالا کر دیا۔ آٹھویں صدی تک ان کی آمد جاری رہی۔ شمالی ہند کا سیاسی اور سماجی نظام تتر بتر ہو کر رہ گیا۔ ان لوگوں کے جتھے ملک کے دور افتادہ حصوں، مثلاً آسام اور اڑیسہ تک جا کر آباد ہو گئے۔ جگہ جگہ ان کی چھوٹی بڑی ریاستیں قائم ہو گئیں اور کشتریوں کے ساتھ ان کے ازدواجی تعلقات بھی استوار ہو گئے۔ یہ سب ریاستیں ایک دوسری پر برتری حاصل کرنے کی خواہاں تھیں، چنانچہ باہمی حسد و عداوت کے باعث کوئی متحدہ مرکزی حکومت قائم نہ ہو سکی۔ مسلمانوں کی آمد کے وقت دہلی میں تنوار، اجمیر میں چوہان، قنوج میں راتھور، بنگالہ میں سین، کشمیر میں کرکوٹ، گجرات میں یکے بعد دیگرے ولبھی، بھٹارک، جوڑا، چالوکیہ اور بگھیلا، مالوہ میں پرمار، لاہور میں پال، بندھیلکھنڈ میں چندیل، میواڑ میں گھیلاوت اور بعد ازاں بندھیلے حکمران تھے۔ دکن میں اسراؤتی پر اندھرا، کانچی ورم پر چالوکیہ، دیوگری اور دوارکا پر یادو، میسور پر ہوے سالہ، مدورا پر پانڈیا، کارومنڈل پر چولا اور ساحل مالابار پر چیرا خاندانوں کی حکومت تھی۔ شمالی ہند کی راجپوت ریاستیں تو محمود غزنوی اور محمد غوری کے حملوں کی تاب نہ لا کر یکے بعد دیگرے ختم ہو گئی تھیں؛ رہیں جنوبی ریاستیں تو وہ علاءالدین خلجی کے عہد میں جنوبی ہند کے آخری سرے تک اسلامی لشکر کی فاتحانہ یلغار کی لپیٹ میں آ کر دم توڑ گئیں۔ تفصیل کے لیے رک بہ پاکستان؛ ہند]۔

پانچویں چھٹی صدی عیسوی کے حملہ آوروں کی نسل سے ہیں اور ملکی راجپوتوں میں دکن کے راشٹر کوٹ، راجپوتانے کے راتھور اور بندھیلکھنڈ کے چندیل اور بندھیلے شمار کیے جا سکتے ہیں۔ اکثر غیر ملکی حملہ آوروں نے ہندو مت قبول کر کے ملک میں چھوٹی بڑی ریاستیں قائم کر لی تھیں، مثلاً گوجروں نے کوہ آبو کے قریب ایک ریاست قائم کر لی تھی اور ۸۰۰ء میں قنوج کے پری ہار حکمران بھی انہیں کی ایک شاخ سے تعلق رکھتے تھے۔ سمتھ کے نزدیک اگنی کنڈ دراصل تطہیر کی علامت ہے، جس کے ذریعے ان غیر ملکی فرمانرواؤں کو ہندو معاشرے میں ایک باعزت جگہ مل گئی۔ چونکہ یہ لوگ بہادر، دلیر اور جنگجو تھے اور برہمنوں کو بھی اپنے دھرم کو دوبارہ عروج دینے کی ضرورت تھی، لہذا انہیں اپنے دائرے میں لے کر کشتری ذات کا اونچا رتبہ دیا گیا۔

ان حالات میں محتاط رائے یہی ہو سکتی ہے کہ راجپوت بہت سے عناصر سے مرکب ایک مخلوط قوم ہیں، مثلاً (۱) پرانے کشتریوں کے بچے کھچے اخلاف؛ (۲) پنجاب، راجستھان اور افغانستان کے بعض جنگجو قبائل، مثلاً کامبوجہ، یودھیہ، ارجناینہ، مالوہ، کشدرک، جو اصلاً کشتری ہی تھے لیکن بعد ازاں برہمن مت کے نئے رسوم و رواج کا ساتھ نہ دینے کے باعث اس درجے سے گرا دیے گئے؛ (۳) خالص غیر ملکی گروہ، مثلاً سیتھین، تخاری، ہون، شولیکا، گورجر، آنہپیر، وغیرہ؛ (۴) وہ قومیں جو راجپوت ہونے کی مدعی ہیں، مگر عام راجپوت ان کا یہ دعویٰ تسلیم نہیں کرتے، مثلاً مرھٹے، گورکھے، وغیرہ؛ (۵) وہ راجپوت جو قبول اسلام کے بعد اپنی حیثیت عرفی کھو بیٹھے، مثلاً منہاس، کاتل، سلمہری، سمرہ، جوہا، وغیرہ

کے بعد گھیلوت راجپوتوں کی ایک شاخ سسودیا کو دوبارہ سر اٹھانے کا موقع مل گیا، چنانچہ رانا موکل (۱۳۹۷ - ۱۳۹۸ تا ۱۵۳۳ء) نے اپنی سلطنت کو اجمیر سے پرے سانبھر تک وسیع کر لیا۔ پھر جب رانا کنبھ (۱۴۱۳ء تا ۱۴۱۸ء) نے سلطان محمود خلجی شاہ مالوہ اور قطب الدین احمد ثانی والی گجرات کو شکست دی تو اسے راجستھان کا مہاراج ادھیراج تسلیم کر لیا گیا۔ رانا سانگا (۱۵۰۸ء تا ۱۵۲۶ء) نے مظفر ثانی کو شمالی گجرات سے بے دخل کر کے شمالی اور وسطی مالوہ (چندیری، رن تھمبور، بھیلسا) کو اپنی مملکت میں شامل کر لیا، مانڈو کے خود سر راجا میدنی رائے کی مدد کی اور ۱۵۱۷ء میں ابراہیم لودی کو بھکرول کے میدان میں شکست دی، لیکن گھتولی کے مقام پر اسی سے خوب مار بھی کھائی اور آخر کار ۱۵۲۷ء میں بابر بادشاہ نے اسے کنواہ کے مقام پر تباہ کن شکست دی۔ گوالیار، جو مان سنگھ (۱۴۵۶ تا ۱۵۱۶ء) کے ماتحت ہندو تہذیب و تمدن کا گہوارہ تھا، ۱۵۱۷ء ہی میں توماروں کے اثر سے نکل چکا تھا۔ رتن سنگھ ثانی اور بکرماجیت کے عہد میں میواڑ کی طاقت بڑی سرعت سے گھٹتی چلی گئی اور ۱۵۳۵ء میں بہادر شاہ والی گجرات نے چتوڑ گڑھ فتح کر لیا۔ اس کے بعد ریاست جودھ پور (قائم شدہ ۱۴۵۹ء) کا مہاراجا مالدیو (۱۵۳۲ تا ۱۵۶۸ء) راجپوتوں کی مرکزی شخصیت بن گیا، لیکن آخر اس کی باری بھی آگئی۔ شیر شاہ سوری (۱۵۴۰ تا ۱۵۴۷ء) نے اسے شکست دی اور راجستھان پر ایک بار پھر سلاطین دہلی نے پورا قابو پا لیا۔

جب سلطنت مغلیہ قائم ہو گئی تو راجپوت ریاستوں میں دوبارہ رد و بدل ہوا۔ جو مملکت بابر اور ہمایوں نے فتح کی تھی اس کی بنیاد پوری

سلاطین دہلی نے راجپوت ریاستوں کو تو ختم کر دیا لیکن راجپوتوں کو انفرادی یا اجتماعی طور پر اپنے راستے سے ہٹا دینے کا خیال ان کے دل میں نہ آسکا؛ چنانچہ فساد انگیز مقامی زمینداروں کی حیثیت سے وہ ہمیشہ باقی رہے۔ مستحکم مرکزی حکومت کے تحت وہ کوئی چارہ کار نہ پا کر مسلمان صوبیداروں اور فوجداروں کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتے تھے، لیکن موقع پاتے ہی ایک دوسرے سے برسر پیکار ہو جاتے اور بعض اوقات اسلامی شہروں اور قلعوں پر حملہ کر کے اپنی خود مختار ریاستیں قائم کرنے سے بھی نہیں چوکتے تھے۔ چودھویں صدی میں جب تغلقوں کی سلطنت زوال پذیر ہوئی اور صوبائی گورنر خود مختار ہونے لگے تو راجپوت ریاستوں نے بھی اپنے آپ کو سنبھالا، چنانچہ کماؤں میں سوموشی، وادی کانگرہ میں کٹوج، جموں میں ڈوگرے، چھتیس گڑھ میں ہھیہ، ریوا میں بگھیلے، بندھیل کھنڈ میں گاہدوال، شمال مغربی مالوہ (رن تھمبور، بوندی) میں ہارا چوہان، جنوبی مالوہ میں (کچھی) پرمار (پوار)، میواڑ (اودے پور) میں گھیلوت، مارواڑ اور بیکانیر میں راشٹر کوٹ (راٹھور)، جیسلمیر میں بھٹی، جے پور میں کچھوا (جو کبھی گوالیار کے چندیلوں کے ماتحت تھے) اور گوالیار میں تومار خود مختار ہو گئے؛ اسی طرح اور بے شمار چھوٹی چھوٹی ریاستیں گجرات کی سرحد کے ساتھ ساتھ کاٹھیا واڑ، کچھ، وغیرہ میں قائم ہو گئیں۔

راجپوت حکومت کے احیا کی اس تحریک کا مرکز میواڑ تھا۔ چوہانوں کے زوال کے بعد سرکشی کی پہلی تحریک ۱۳۰۳ء میں علاء الدین خلجی کے چتوڑ گڑھ پر قبضہ کر لینے کے بعد ختم ہو گئی تھی، لیکن ۱۳۹۸ء میں تیمور کے حملے

جہانگیر بھی، جب تک اس کی والدہ سریم زبانی اور راجپوت ملکہ جودھا بائی زندہ رہیں (۱۶۲۳ء)، برابر اسی حکمت عملی پر عمل پیرا رہا۔ اس کے دربار کے مخصوص درباریوں میں جیسلمیر کا راجا کلیان داس (۱۶۱۰ تا ۱۶۵۱ء)، اورچھا (بندھیل کھنڈ) کا راجا بیر سنگھ دیو (۱۶۰۴ تا ۱۶۲۸ء)، جودھ پور کا راجا سور سنگھ (۱۵۹۵ تا ۱۶۲۰ء) اور نور پور کے راجا سورج مل (۱۶۱۳ تا ۱۶۱۸ء) اور جگت سنگھ (۱۶۱۹ تا ۱۶۴۶ء) شامل تھے۔ شاہجہاں کے عہد میں بڑے بڑے راجپوت سردار حسب ذیل تھے: اودھے پور کا راجا کرن سنگھ ثانی (۱۶۲۰ تا ۱۶۲۸ء)، جس نے شاہجہاں کے باغی ہو جانے کے موقع پر اس کی امداد کی؛ جودھ پور کا راجا جسونت سنگھ (۱۶۳۸ تا ۱۶۷۸ء)؛ امبر کا راجا جے سنگھ مرزا (۱۶۲۵ تا ۱۶۶۷ء)، جس نے ۱۶۶۰ء میں شاہ شجاع کو شکست دی اور ۱۶۶۵ء میں مرہٹہ حاکم سیواجی کو گرفتار کیا؛ ناگور کا راجا امر سنگھ (۱۶۳۴ تا ۱۶۴۴ء)؛ بوندی کا راجا چھتر سال (۱۶۵۲ تا ۱۶۵۸ء)، جو دہلی کا گورنر تھا اور جیسلمیر کا راجا سبل سنگھ (۱۶۵۱ تا ۱۶۶۱ء)۔ اورنگ زیب کے عہد میں بھی بعض راجا سپہ سالار رہے: امبر کا راجا بشن سنگھ (۱۶۸۰ تا ۱۶۹۱ء) متھرا کا فوجی کمانڈر تھا؛ بیکانیر کے راجا کرہ سنگھ (۱۶۳۱ تا ۱۶۶۹ء) یا (۱۶۷۴ء) اور انوپ سنگھ (۱۶۷۴ تا ۱۶۹۸ء) اور بوندی کا راجا بھاؤ سنگھ (۱۶۵۸ تا ۱۶۷۸ء) دکن میں سپہ سالار تھے؛ جودھ پور کا راجا جسونت سنگھ (۱۶۳۸ تا ۱۶۷۸ء) گجرات، دکن، مالوے، اجمیر اور کابل کا وائسرائے رہا۔

[اس دوران میں بعض راجپوت راجا اپنی

سرکشی کے باعث زیر عتاب بھی رہے]۔ امبر کے

طرح مستحکم نہ تھی کیونکہ ہندی مسلمان اور ہندو دونوں اس کے مخالف تھے۔ [اگرچہ اکبر راجپوتوں کو تالیف قلوب کے ذریعے مطیع کرنے میں کامیاب ہو گیا، تاہم بعض ریاستوں نے اپنی آزادی سے کسی طرح بھی دستبردار ہونا منظور نہ کیا؛] چنانچہ اکبر نے یکے بعد دیگرے گونڈوانہ (۱۵۶۴ء)، چتوڑ (۱۵۶۸ء)، کالنجر (۱۵۶۹ء)، بیکانیر اور جیسلمیر (۱۵۷۰ء)، سروھی (۱۶۷۶ء) اور جودھ پور (۱۵۸۱ء)، وغیرہ فتح کر لیے۔ صرف میواڑ (موجودہ اودھے پور) کے رانا باقی رہ گئے، جو رانا پرتاپ اور امر سنگھ کے ماتحت ۱۶۱۴ء تک مقابلے پر ڈٹے رہے، لیکن اکبر راجپوت راجاؤں سے بحسن سلوک پیش آیا اور اس نے راجپوت راجکماریوں سے شادیاں بھی کیں؛ چنانچہ اس کے جانشین جہانگیر اور شاہجہاں آدھے راجپوت تھے۔ اس نے چھوٹی چھوٹی ریاستوں (امبر، جے پور، بیکانیر، بوندی اور جودھ پور) کو سابقہ سربرآوردہ قبائل کے خلاف کھڑا کر دیا اور راجاؤں کو فوجوں کا جرنیل اور صوبوں کا گورنر بنا دیا، چنانچہ ساری مملکت کا تقریباً ایک تہائی حصہ عارضی طور پر ان راجاؤں ہی کے زیر انتظام رہا۔ ان میں سے سب سے زیادہ نمایاں حیثیت بھگوان داس (۱۵۷۵ تا ۱۵۹۲ء) اور مان سنگھ (۱۵۹۲ تا ۱۶۱۴ء) راجگان امبر کی تھی۔ مان سنگھ نے ۱۵۷۶ء میں ہلدی گھاٹ کے مقام پر رانا پرتاب پر فتح پائی اور وہ بہار، بنگال اور اڑیسہ کا گورنر بھی رہا۔ بیکانیر کا مہاراجا رامے سنگھ (۱۵۷۱ تا ۱۶۱۱ء) جودھ پور اور اس کے بعد احمد نگر اور بوندی کے خلاف مہمات کا سپہ سالار تھا۔ معاشری اور فنی اعتبار سے مغل دربار نصف راجپوت نظر آنے لگا۔ ہندومت سے انتہائی رواداری کا سلوک تھا اور ہندو مندر بغیر روک ٹوک کے تعمیر کیے جا سکتے تھے۔



۱۰۱۷ء)، لیکن دونوں دفعہ اسے ان سے دست بردار ہونا پڑا۔ فرخ سیر کو راجپوت ریاستوں کی خود مختاری کو تسلیم کرنا پڑا کیونکہ ان سب نے مل کر محاذ قائم کر لیا تھا، تاہم جے پور کا راجا سوائی جے سنگھ ثانی (۱۶۹۳ تا ۱۷۴۳ء) اور جودھ پور کے راجا اجیت سنگھ اور ابھے سنگھ (۱۷۲۴ تا ۱۷۵۹ء) اب تک فرخ سیر کے دربار میں سلطنت مغلیہ کے ظاہری آداب بجا لاتے تھے۔ محمد شاہ کے ابتدائی عہد میں بھی ان کا یہی رویہ رہا۔ راجا جے پور ۱۷۳۲ء میں مالوے کا صوبیدار تھا اور ابھے سنگھ ۱۶۳۱ء میں گجرات کا حاکم تھا، لیکن عملاً وہ مرہٹہ حملہ آوروں کی پیش قدمی کی یا تو حمایت کرتے تھے یا اس سے چشم پوشی کرتے تھے۔ مرہٹے سلطنت کے قلب کی جانب بڑھے چلے آ رہے تھے۔ یہی حال آگرے اور دہلی کے مغرب کی جانب جاٹ ریاست کا تھا۔ سب سے آخری جارحانہ کارروائی جو مغلیہ سلطنت کی جانب سے ہوئی وہ ۱۶۵۰ء میں صلابت خاں کی بے نتیجہ مہم تھی۔ اٹھارہویں صدی عیسوی کے نصف ثانی میں جودھ پور کی تخت نشینی کے سلسلے میں جو جنگ ابھے سنگھ اور اس کے بیٹے رام سنگھ (۱۷۵۰ تا ۱۷۵۲ء) اور پھر اس کے بھائی بخت سنگھ (۱۷۵۲ تا ۱۷۵۳ء) اور بخت سنگھ کے بیٹے بجے سنگھ (۱۷۵۳ تا ۱۷۹۳ء) کے درمیان ہوئی اس میں مہاراجگان جے پور اور بیکانیر بھی شامل ہو گئے اور یہ راجستھان کی تباہی کا موجب ہوئی۔ اس پر مستزاد یہ کہ مارواڑ اور میواڑ کے طبقہ امرا کے درمیان باہمی اختلافات کے باعث اندرونی لڑائیاں بھی شروع ہو گئیں۔ آخر کار مرہٹوں نے مہاراجا ہلکر اور سندھیا کے ماتحت اور پنڈاریوں نے اسیر خاں کے زیر کمان ان پر غلبہ پا لیا اور ملک میں عام لوٹ مار اور غارتگری کا دور شروع ہو گیا۔

راجا مان سنگھ نے شہزادہ خسرو کو تخت دلانے کی کوشش کی تو جہانگیر (رک بان) نے اس کو تمام مناصب سے معزول کر کے جلا وطن کر دیا۔ اسی طرح بیکانیر کا راجا راجے سنگھ بھی معزول ہو کر ذلیل ہوا۔ [حضرت مجدد الف ثانیؒ کے اثر کی وجہ سے اسلامی اصول و عقائد پھر فروغ پانے لگے، چنانچہ] ۱۶۲۶ء میں مہابت خان کی بغاوت اور ۱۶۲۸ء میں شاہجہاں کے برسر حکومت آ جانے کے بعد دربار مغلیہ میں راجپوتوں کا اثر خاصا گھٹ گیا۔ راجپوت ریاستیں انتشار کا شکار ہو گئیں اور نیم راجپوتی طرز معاشرت پر زوال آ گیا۔ شاہجہاں نے ہندوؤں اور راجپوتوں کے بارے میں اپنا رویہ سخت کر دیا تھا، تاہم اس کے عہد کے آخری ایام میں دارا شکوہ کے اثر کی وجہ سے اس میں کچھ نرمی پیدا ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر راجپوت راجاؤں نے تخت نشینی کی جنگ کے دوران اورنگزیب کے مقابلے میں دارا شکوہ کا ساتھ دیا۔ تخت حاصل کرنے کے بعد عالمگیر نے ان کی سرکشی کو سختی سے دبانے کی کوشش کی۔ ایک وقت ایسا آیا کہ جے پور کے سوا باقی تمام ریاستیں مہاراجا جودھ پور کے زیر قیادت عالمگیر کے مقابلے پر آ گئیں، حتیٰ کہ شہزادہ اکبر بھی ان سے جا ملا۔ تاہم شہنشاہ نے انہیں بے دریغ شکستیں دیں، تا آنکہ رانا اودے پور اور دوسرے راجپوت سرداروں نے صلح کر لی اور جسونت سنگھ کے بیٹے اجیت سنگھ کو جودھ پور کا راجا بنا دیا گیا۔ بہر حال اس کا اثر یہ ہوا کہ راجپوت من حیث المجموع سلطنت مغلیہ کے ویسے وفادار نہ رہے؛ آگے چل کر انہوں نے ضرورت کے وقت شہنشاہ کا ساتھ دینے سے ہمیشہ گریز کیا اور سلطنت پر ضرب لگانے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیا۔ بہادر شاہ اول نے راجپوتوں کی طاقت کم کرنے کے لیے دو کوششیں کیں (۱۷۰۷-۱۷۰۸ء اور

اختیارات اور مراعات سے محروم کر دیا گیا ہے۔ مہاراجا جے پور ابھی تک راج پرمکھ ہے؛ بعض راجکمار ممالک خارجہ میں سفیر بن گئے ہیں اور بعض پارلیمنٹ کے رکن۔ موجودہ زمانے میں راجپوتوں کی کل تعداد (بشمول پنجاب، اتر پردیش، بہار، بنگال وغیرہ) ایک کروڑ کے قریب ہوگی۔

راجپوتوں نے اپنے ایک الگ تمدن کو فروغ دیا ہے، جو عام طور پر ہندو نمونے کا ہے، لیکن ہے قدیمی۔ اس کی بعض خصوصیات وسط ہند کے اصلی باشندوں سے لی گئی ہیں اور بعض بالکل بیرونی اور غیر ملکی ہیں۔ مقبول عام دھرم کی خصوصیت یہ ہے کہ مشہور بہادر مردوں اور عورتوں کو اوتار مان کر ان کی پرستش کی جائے۔ اسی طرح سانپوں کی پوجا، زراعت اور پیدائش کے دیوتاؤں اور دیویوں کی پوجا اور مظاہر طبیعیہ مثلاً جنگلی سور، مور اور پیل کے درخت، کی پوجا بھی ان کے ہاں رائج ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں راجپوت راجا ایک ایسے فن کی حوصلہ افزائی کیا کرتے تھے جو پرانی گپتا روایات سے متاثر تھا، چنانچہ متعدد ایسے مندر ملتے ہیں جن میں بے شمار جنسیاتی نقش و نگار تراشے گئے ہیں۔ (ان میں مشہور ترین مندر وہ ہیں جو چندیلوں نے کھڈ جواہر میں تعمیر کیے اور جن کی تعداد ایک ہزار کے قریب ہے)۔ اس کے علاوہ نقاشی کے ایسے نمونے بھی موجود ہیں جو عوامی فن کے مظہر اور ایران و وسط ایشیا کے فن کے مشابہ ہیں۔ اسلامی عہد میں غیر مذہبی اغراض کے لیے پٹھانوں اور بعد میں مغلوں کی نقاشی کی پیروی کی گئی، لیکن مذہبی اغراض کے لیے قرونِ وسطیٰ کی ہندو روایات ہی کی تقلید ہوتی رہی۔ ان تمام عناصر کی ترکیب سے راجپوتوں کا ایک قومی

اس عام بد نظمی اور انتشار نے ایسا طول پکڑا کہ ۱۸۱۸ء میں مہاراجاؤں نے انگریزوں کے حقوق شاہی کو تسلیم کر لیا اور اسی میں اپنی آخری نجات سمجھی۔

اٹھارہویں صدی کے دوسرے نصف میں افغانوں اور سکھوں کی جنگ کی وجہ سے کوہ ہمالیہ کی راجپوت ریاستوں نے کچھ اہمیت حاصل کر لی۔ انہوں نے اپنا ریاستی وفاق جموں کے راجا رنجیت دیو (۱۷۰۳ تا ۱۷۸۱ء)، راج سنگھ والی چمبہ (۱۷۶۴ تا ۱۷۹۴ء) اور سنسار چند ثانی والی کانگرہ (۱۷۷۵ تا ۱۸۲۳ء) کی نگرانی میں قائم کر لیا، لیکن ۱۷۸۷ اور ۱۸۱۲ء کے مابین سکھوں نے انہیں اپنا مطیع کر لیا۔ جموں کے شاہی خاندان کی ایک شاخ نے لاہور کے فرمانروا رنجیت سنگھ کے دربار میں کافی رسوخ پیدا کر لیا تھا، چنانچہ ۱۸۴۶ء میں اس نے جموں اور کشمیر کی حکومت حاصل کر لی۔

انگریزوں نے صرف اسی بات پر قناعت کی کہ راجاؤں کی ریاستوں میں جو فتور پیدا ہو چکا ہے اسے دور کر کے ایک نوع کا نظم و نسق اپنی زیر نگرانی قائم کر دیا جائے۔ ان ریاستوں کو دوبارہ پنپنے کے لیے کوئی نصف صدی کا زمانہ مل گیا، جس میں پوری طرح امن رہا اور یہ امن ایک تباہ و برباد شدہ ملک کے لیے رحمت ثابت ہوا؛ لیکن زیادہ تر حکمران ایسے ہوئے جو حقیقی ذمے داری سنبھالنے کے ناقابل اور پست ہمت تھے۔ آہستہ آہستہ یہ ریاستیں ملک کی عام ترقی کے ساتھ نہ چل سکیں اور پیچھے رہ گئیں۔ ان حکمرانوں میں سب سے زیادہ مؤثر اور با رعب ہستی فقط گنگا سنگھ والی بیکانیر کی تھی۔ ۱۹۴۸ء سے راجپوت ریاستیں راجستھان یا ہماچل پردیش کے صوبوں میں شامل کر دی گئی ہیں اور راجاؤں اور امیروں کو ان کے

ماخذ : *Annals and Antiquities* : Jas. Tod :  
 (۲) : ۱۹۲۰ء ، W. Crooke ، طبع *of Rajasthan*  
 : H. A. Ro e و E. D. Maclagan ، D. Ibbetson  
*Glossary of the Tribes and Castes of the Pajab*  
 : R.V. Russel (۳) : ۱۹۱۱ء ، and N. W. F. Provinces  
*Tribes and Castes of the Central Provinces*  
 ج ۳ ، ۱۹۱۶ء : D. R. Bhandarkar (۴) :  
*Gurjaras* : D. R. Bhandarkar (۴) :  
 در *JBRAS* ، ج ۲۱ (۱۹۰۲ تا ۱۹۰۳ء) : (۵)  
*Jranthrop Rajputs and Mahrattas* : W. Crooke  
 ج ۱۱ (۱۹۱۰ء) : (۶) : Bhupendranath Datta  
 در *J. Bihar Res. Soc.* ، ج ۲۱  
*Rise of the Rajuts* : G. V. Vaidya (۷) : (۱۹۳۱ء)  
*History of Medi-* : G. V. Vaidya (۷) :  
*aeval Hindu India* ، ۱۹۲۱ء : (۸) وہی مصنف :  
*Downfall of Hindu India* ، ۱۹۳۳ء : (۹)  
*Dynastic Hist. of N. India و Early* : H.C. Ray  
 ، ۱۹۳۱ و ۱۹۳۳ء : (۱۰)  
*medieval Period* : A.D. Pusalker و R.C. Majumdar ، K.M. Munshi  
 ، ۱۹۵۵ء : (۱۱)  
*The Age of Imperial Kanauj* : G.H. Ojha  
 ، ۱۹۲۷ تا ۱۹۲۱ء : (۱۲) : A. Adams  
*The Western Rajputana States* ، ۱۸۹۹ء : (۱۳)  
*Maharana Kumbha* : H.B Sarda ، ۱۹۳۲ء : (۱۴)  
 وہی مصنف : *Maharana Sanga* ، ۱۹۱۸ء : (۱۵)  
*Mewar and the Mughal Emperors* : G.N. Sharma  
 ، ۱۹۵۱ء : (۱۶) : B.N. Roy  
*The Glories of Marwar* : B.N. Roy (۱۶) :  
 ، ۱۹۳۳ء : (۱۷) : and the Glorious Rathors  
 ، ۱۹۳۳ء : (۱۸) : A.K. Forbes  
 طبع *Ras mala* : A.K. Forbes  
 ، ۱۹۲۳ء : (۱۹) : Hirananda Shastri  
*The Baghela Dynasty of Rewah* : J.Ph. Vogel ، J. Hutchinson  
 ، ۱۹۳۳ء : (۲۰) : M.S. Mehta  
*Hill States* : M.S. Mehta (۲۰) :  
 ، ۱۹۳۰ء : (۲۱) : *Hastings and Indian States*

اسلوب فن معرض ظہور میں آیا، جو سادگی، گہرائی  
 رومانیت اور روحانیت کا حامل ہے۔ راجپوتوں کی  
 تمام راجدھانیوں میں خوبصورت محلات اور عالیشان  
 مندر موجود ہیں۔ سترھویں صدی عیسوی سے یہ مندر  
 بھی محلات کے نمونے بنائے گئے ہیں۔ راجپوتوں  
 کی نقاشی اور مصوری (امبر، جے پور، بندیلہ، میواڑ،  
 سالوہ، بشولی، کانگرہ اور گڑھوال کے دبستان)  
 اپنے رومانوی ماحول اور دلفریب خطوط کی وجہ  
 سے مشہور ہے۔ راجپوت ادب، جو ہندی ،  
 راجستھانی ، پہاڑی اور پنجابی میں موجود ہے ،  
 مختلف انواع کی رزمیہ نظموں، صوفیانہ غزلوں  
 اور عاشقانہ گیتوں پر مشتمل ہے، جن کا ممتاز ترین  
 موضوع رادھا اور کرشن کی اساطیری کہانی ہے۔  
 مشہور ترین رزمیہ نظموں میں چند بردائی کی نظم  
 پرتھوی راج راسا (تیرھویں چودھویں صدی) اور  
 ملک محمد جائسی (نواح ۱۵۴ء) کی پدماوت ہے۔  
 روحانی عشق کے مشہور ترین اور مقبول ترین  
 گیت میرا بائی (۱۳۹۸ تا نواح ۱۵۶۰ء) نے  
 لکھے ، جو رانا سانگا کی بہو تھی ، تاہم اس ضمن  
 میں نیتو داس (۱۵۵۵ تا ۱۶۱۷ء) کے  
 رسکیریا ، مہاراجا جسونت سنگھ والی جودھ پور  
 کے بھاشا بھوشن اور بہاری لال (۱۶۰۳ تا ۱۶۶۳ء)  
 کے ست سے بھی قابل ذکر ہیں۔ بہاری لال مرزا  
 راجا جے سنگھ والی امبر کا درباری شاعر تھا۔  
 سوائے جے سنگھ والی جے پور ایک بلند پایہ نجومی  
 تھا۔

جنگ میں راجپوت ہمیشہ مسلمانوں کے  
 مقابلے میں کم درجے پر اترے کیونکہ وہ قدیم  
 فوجی طریقوں پر چلتے تھے اور اچھے ہتیاروں  
 اور جنگی تدابیر کے بجائے محض ذاتی شجاعت پر  
 بھروسہ کرتے تھے۔ شکست ہو جانے پر ان کی  
 عورتیں خود کشی کر لیتی تھیں (جوہر)۔

شادی لیٹہ کی وفات کے بعد کی تھی۔ یہی صورت، جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، الطبری، ۱: ۳۵۵، الزمخشری البیضاوی اور ابن الاثیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ الکسائی کا تو یہ خیال ہے کہ یعقوب علیہ السلام نے لیٹہ اور اپنی دو کنیزوں کے انتقال کے بعد راحیل سے شادی کی تھی۔

[اسرائیلی روایات میں] راحیل کی اہمیت یوسف علیہ السلام کے قصے میں بھی ہے۔ یوسف علیہ السلام کو حسن راحیل سے ورثے میں ملتا ہے۔ ان میں تمام دنیا کے حسن کا نصف، بعضوں کے نزدیک دو تہائی، یا یہودیوں کی مذہبی روایات کے قدیم داستانی حصے (Haggadah) کے مطابق (قدوشین، ورق ۴۹ ب) دس میں سے نو حصے (الثعلبی، ص ۶۹) حسن تھا۔ اسرائیلی روایت یہ بھی ہے کہ جب یوسف<sup>۴</sup> کو ان کے بھائی بیچ ڈالتے ہیں اور یوسف<sup>۳</sup> راحیل کی قبر کے پاس سے گزرتے ہیں تو وہ اپنے آپ کو اپنے اونٹ سے اس قبر پر گرا دیتے ہیں اور اس طرح بین کرتے ہیں: ”اے ماں! اپنے بچے کو تو دیکھو؛ میرا کرتہ چھین لیا گیا، مجھے ایک گڑھے میں پھینک دیا گیا، مجھے پتھر مارے گئے اور اب ایک غلام کی طرح بیچ دیا گیا۔“ پھر وہ ایک آواز سنتے ہیں = ”خدا پر بھروسا کرو۔“ قدیم یہودی داستان میں یہ ایک درد انگیز منظر کہیں مذکور نہیں، مگر اس حصے کو عہد وسطیٰ کی حکایات یعنی سفر ہیاشر (طبع Goldschmidt، ص ۱۵۰) میں جگہ مل گئی ہے۔ یہودی نژاد ایرانی شاعر شاہین (چودھویں صدی) نے اس مفہوم کو اپنی ”کتاب پیدائش“ میں فردوسی کی یوسف زلیخا سے اخذ کر کے اپنایا ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۳۵۵

تا ۲۶۰ و ۳۷۱؛ (۲) وہی مصنف: تفسیر، ۴: ۲۱۰؛

(۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵، ص ۶۹

‘Indische Paläste and Wohnhäuser : O. Reuther Art and Architecture : H. Goetz (۲۲) : ۱۹۲۵ : J.C. French (۲۳) : ۱۹۵۰. of Bikaner State A. K. Comara- (۲۴) : ۱۹۳۱ ‘Himalayan Art (۲۵) : ۱۹۱۶ ‘Rajput Painting : swamy ‘Indian Painting in the Punjab Hills: W.G.Archer History of Hindi : E.E.Keay (۲۶) : ۱۹۵۲ Literature ‘ (۲۷) : ۱۹۳۳، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ۔

(H. Goetz و [ادارہ])

\* راحیل : (اسرائیلی روایات میں Rachel) حضرت یعقوب<sup>۳</sup> کی بیوی، حضرت یوسف<sup>۴</sup> اور بنیامین کی ماں کا نام ہے۔ قرآن مجید میں یہ نام مذکور نہیں ہے۔ سورۃ النساء : (آیہ ۲۳) میں ہے: ”تم ایک وقت میں دو بہنوں کو بیوی نہیں بنا سکتے، اگر یہ بات پہلے ہو چکی ہے تو اب اللہ اس پر عفو و مرحمت فرماتا ہے۔“ بعض کتب میں ہے کہ اس آیت میں اور راحیل اور لیٹہ (لیاہ) کے ساتھ یعقوب<sup>۳</sup> کی شادی کی طرف اشارہ ہے؛ موسیٰ علیہ السلام پر تورات کے نزول سے پہلے اس قسم کی شادی جائز تھی۔ الطبری نے اپنی تاریخ (۱: ۳۵۲، ۳۵۹ بعد) میں ایک روایت سے یہی توجیہ پیش کی ہے اور ابن الاثیر (۱: ۹۰) نے بھی اسے نقل کیا ہے، لیکن تفسیر (۴: ۲۱۰) میں الطبری نے اس آیت کی تفسیر صحیح طور پر اس طرح درج کی ہے: قرآن نے آئندہ کے لیے (بیک وقت) دو بہنوں کے ساتھ شادی کی ممانعت کی ہے، لیکن اس ممانعت سے پہلے ایسی جو شادیاں ہو چکی ہیں [وہ غلطی قابل معافی ہے؛ ان میں سے ایک بہن کو چھوڑ دیا جائے اور آئندہ کے لیے ایسے رشتے نہ کیے جائیں]۔ اسلامی روایت میں عموماً یہ خیال اختیار کیا گیا ہے کہ یعقوب علیہ السلام نے راحیل سے

پیشوا کو مہیا کرے گا۔ اس کے بعد اس کے بیٹوں غازی الدین اور نظام الدین سے رادھن پور اور نواحی علاقے کے علاوہ خاندانی املاک کا خاصہ حصہ چھین لیا گیا۔ نظام الدین کی وفات کے بعد غازی الدین پوری ریاست کا مالک بن گیا۔ ۱۸۱۳ء میں اس کی وفات پر ریاست اس کے دو بیٹوں میں تقسیم ہو گئی۔ شیر خاں کو رادھن پور اور کمال الدین کو سامی اور منچ پور کے اضلاع ملے۔ کمال الدین کی وفات (۱۸۲۳ء) کے بعد شیر خاں کے ماتحت ریاست پھر متحد ہو گئی۔ شیر خاں ہی کے عہد میں پہلی بار ریاست کا حکومت برطانیہ سے رابطہ قائم ہوا (۱۸۱۳ء) اور بڑودہ کے ریڈیڈنٹ کی ثالثی سے یہ طے پایا کہ گائیکواڑ (بڑودہ کا مہاراجہ) رادھن پور اور دیگر ریاستوں کے باہمی تعلقات کاتو نگران ہوگا، لیکن اس کے اندرونی معاملات میں دخل نہیں دے گا۔ مقصد یہ تھا کہ رادھن پور اور دوسری ریاستوں کے اتحاد سے اس علاقے کا امن و امان متاثر نہ ہو۔ اسی زمانے میں یہاں کے حکمران نے ریاست میں لوٹ مار کرنے والے سندھی قبائل کا قلع قمع کرنے کے لیے انگریزوں سے مدد طلب کی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ [۱۸۲۰ء میں] نواب انگریزوں کا باج گزار قرار دیا گیا۔ [۱۸۲۲ء میں خراج کی رقم سترہ ہزار روپے سالانہ مقرر ہوئی، مگر تین ہی سال بعد ریاست کی مالی حالت کو پیش نظر رکھتے ہوئے خراج کی کل رقم معاف کر دی گئی۔ شیر خاں کے بعد یکے بعد دیگرے زور آور خاں (۱۸۲۰ء تا ۱۸۷۴ء) اور بسم اللہ خان (۱۸۷۴ء تا ۱۸۹۰ء) حکمران ہوئے۔ بسم اللہ خان کا جانشین اس کا نابالغ بیٹا محمد شیر خاں بنا، جس کی بلوغت تک ریاست کا انتظام انگریزی حکومت کے ہاتھ میں رہا۔ [۱۹۰۰ء میں دیسی سکے کے بجائے انگریزی سکے رائج کیا گیا۔

۷۴؛ (۴) ابن الأثیر، طبع Tornberg، ۱ : ۹۰؛ (۵) الکسائی: قصص الانبياء، طبع Eisenberg، ص ۱۵۵ بعد، ۱۶۰؛ (۶) A Muhammedán: Neumann Ede (۶)؛ (۷) József monda، بوڈا، بسٹ ۱۸۸۱، ص ۳۹، ۱۲ بعد؛ (۸) Gesammelte Aufsätze zur: Grünbaum (۸)؛ Sprach-und Sagenkunde، طبع F. Perles، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۵۲۳، ۵۲۴ تا ۵۲۸، ۵۳۸؛ (۹) W. Bacher (۹)؛ Zwei jüdisch-persische Dichter, Schahin und Imrāni، بوڈا، بسٹ ۱۹۰۷ء، ص ۱۱۹؛ نیز رگ بہ یعقوب؛ یوسف۔

(B. HELLER)

⊗ رادھن پور: [برطانوی عہد حکومت میں ایک مسلمان ریاست، جو ایجنسی ریاستہائے مغربی ہند، کٹھیاواڑ اور بہٹی میں شامل تھی اور اب بھارت کے صوبہ گجرات میں مدغم ہو چکی ہے۔ یہ ریاست گجرات کے شمال مغربی کونے میں رن کچھ کے قریب واقع تھی۔ اس کا رقبہ ۱۱۵۰ مربع میل تھا اور ۱۹۴۱ء میں اس کی آبادی ۶۷۶۹۱ تھی]۔

ریاست رادھن پور کے حکمران خاندان کا بانی [بہادر خان اٹھارہویں صدی عیسوی کے اوائل میں] اصفہان سے آیا تھا۔ اس کے اخلاف مغلیہ حکومت میں صوبے دار گجرات کے ماتحت فوجدار اور مال گزار مقرر ہوئے۔ [۱۷۲۳ء میں] اس خاندان کے سربراہ جوانمرد خان کو رادھن پور اور چند دوسرے اضلاع جاگیر میں ملے۔ [۱۷۳۹ء میں محمد شاہ بادشاہ دہلی نے اسے نواب کا خطاب دے کر گجرات کا صوبے دار مقرر کر دیا۔ ۱۷۵۶ء میں مرہٹہ پیشوا رگھو ناتھ راؤ نے احمد آباد میں اس کا محاصرہ کر کے اسے ہتیار ڈال دینے پر مجبور کیا اور اس شرط پر اس کی جاگیر وگزار کی گئی کہ وہ بوقت ضرورت پانچ سو سپاہی اور تین سو گھوڑے

و بلاغت کی بدولت آج تک مشہور و متداول ہے اور بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ راڈول نے کیمبرج یونیورسٹی میں تعلیم پائی تھی اور وہیں سے ایم، اے کی ڈگری حاصل کی تھی اور بعد ازاں لنڈن کے ایک تعلیمی ادارے کے ریکٹر کے عہدے پر مامور رہا۔ راڈول کے ترجمے میں سورتوں کی ترتیب نزولی کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ قرآن مجید کی سورتوں کی نزولی ترتیب کی بحث کو یورپ میں سب سے پہلے جرمن مستشرق پروفیسر گستاف وائل G. Weil نے شروع کیا تھا اور اپنی تحقیق کے نتائج کو ۱۸۴۴ء میں شائع کیا تھا۔ بعد ازاں اس بحث کو Nöldeke نے جاری رکھا اور سورتوں کی مکی اور مدنی تقسیم کے علاوہ ہر عہد کے ضمنی دور متعین کیے۔ راڈول کی اختیار کردہ ترتیب بیشتر انہیں مستشرقین کی تحقیق پر مبنی ہے۔ قرآن مجید کی سورتوں کی ترتیب نزولی پر پروفیسر محمد اجمل خان نے بھی ترتیب نزول قرآن مجید کے نام سے اردو میں ایک مستقل کتاب ۱۹۴۱ء میں دہلی سے شائع کی تھی۔

راڈول کا یہ ترجمہ بہت حد تک اغلاط سے پاک ہے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۸۶۱ء میں شائع ہوا اور دوسرا ایڈیشن نظر ثانی اور ترمیم کے بعد ۱۸۷۶ء میں لنڈن میں طبع ہوا تھا۔ ایک مدت کے بعد جب راڈول کے ترجمے کو Dent & Co. نے ۱۹۰۹ء میں Everyman's Library میں شائع کیا، تو پروفیسر مارگولیتھ Margoliouth نے اس کا ایک مفید اور پر مغز مقدمہ لکھا تھا۔ اس مقدمے میں پروفیسر موصوف رقمطراز ہیں کہ ”دنیا کی جتنی بڑی مذہبی کتابیں ہیں، ان میں قرآن مجید مسلمہ طور پر ایک اہم مقام رکھتا ہے۔ اگرچہ اس قسم کی کتابوں میں بلحاظ زمانہ قرآن سب سے آخری کتاب ہے لیکن بڑی بڑی اقوام پر اس نے جو اثر ڈالا ہے اس کے اعتبار سے

[برصغیر پاک و ہند کی آزادی (۱۹۴۷ء) کے وقت نواب مرتضیٰ خان ریاست رادھن پور کے حکمران تھے۔ ۱۵ فروری ۱۹۴۸ء میں یہ ریاست سوراشر (کاٹھیا واڑ) کی یونین کا حصہ بن گئی۔ ۱۹۵۶ء میں بھارتی صوبوں کی از سر نو تقسیم ہوئی تو سوراشر یونین کو بمبئی میں شامل کر دیا گیا۔ یکم مئی ۱۹۶۰ء کو صوبہ بمبئی سہاراشر اور گجرات کے صوبوں میں منقسم ہوا تو سوراشر گجرات کا حصہ بنا۔

ماخذ: (۱) A Collection : C. U. Aichison  
of Treaties, Engagements and Sanads  
کلکتہ ۱۹۰۹ء؛ (۲) The Ruling Princes, Chiefs  
and Leading Personages in the Western India  
State Agency، بار دوم، راجکوٹ ۱۹۳۵ء؛  
(۳) The History of Kathiawar : Wilberforce-Bell  
لنڈن ۱۹۱۶ء؛ (۴) Report of the States  
Reorganization & Commission، مطبوعہ حکومت ہند،  
دہلی ۱۹۵۶ء؛ (۵) V. P. Menon The Story of the  
Integration of the Indian (Princely) States  
لنڈن ۱۹۵۶ء؛ (۶) K. Santhanam Union-State  
Relations in India، لنڈن ۱۹۶۱ء؛ (۷) The  
Statesman's Year Book 1948؛ (۸) The statesman's  
Year Book 1967-1968؛ (۹) Encyclopaedia  
Britannica، ۱۹۵۰ء، بذیل مادہ؛ دیگر ماخذ کے لیے  
رک بہ پالن پور]۔

سعید الدین احمد [و ادارہ]

⊙ راڈول : (J. M. Rodwell) انیسویں صدی کا ایک برطانوی مستشرق ہو گزرا ہے، جس نے قرآن مجید کو براہ راست عربی سے انگریزی میں منتقل کیا۔ اگرچہ اس سے پہلے جارج سیل G. Sale قرآن مجید کا انگریزی ترجمہ شائع کر چکا تھا، لیکن راڈول کا ترجمہ اپنی زبان کی فصاحت

چھ سال میں پایہ تکمیل کو پہنچا۔ یہ تذکرہ سات اقلیموں کی جغرافیائی ترتیب کے مطابق لکھا گیا ہے۔ ہر اقلیم میں پہلے ایک مختصر جغرافیائی و تاریخی تعارف ہے اور اس کے بعد شعرا، علما اور مشہور شیوخ وغیرہ کے حالات تاریخی ترتیب کے ساتھ درج کیے گئے ہیں۔ فارسی ادب کی تاریخ کے سلسلے میں یہ تذکرہ خصوصی اہمیت رکھتا ہے۔ شعرا کے حالات لکھتے ہوئے ان کے کلام کے نمونے بھی دیے گئے ہیں، جن میں سے بعض بہت نادر ہیں۔ یہ حسب ذیل فصول پر مشتمل ہے: اقلیم اول: یمن، الزنج، نویہ اور چین؛ اقلیم دوم: مکہ، مدینہ، یمامہ، هرمز، دکن، احمد نگر، دولت آباد، گولکنڈہ، احمد آباد، سورت، بنگال، اوڑیسہ اور کوش (کوچ)؛ اقلیم سوم: عراق، بغداد، کوفہ، نجف، بصرہ، یزد، فارس، سیستان، قندھار، غزنین، لاہور، دہلی، ہندوستان (قدیم ترین زمانے سے اکبر کے عہد تک)، شام، اور مصر؛ اقلیم چہارم: خراسان، بلخ، ہرات، جام، مشہد، نیشاپور، سبزوار، اسفرائن، اصفہان، کاشان، قم سزہ، ہمدان، طہران، دماوند، استر آباد، طبرستان، مازندران، گیلان، قزوین، آذربایجان، تبریز، آردبیل، مراغہ؛ اقلیم پنجم: شیروان، گنجه، خوارزم، ماوراءالنہر، سمرقند، بخارا، فرغانہ؛ اقلیم ششم: ترکستان، فاراب، یارقند، روس، قسطنطنیہ روم؛ اقلیم ہفتم: بلغار، صقلاب، یاجوج ماجوج۔ مولوی عبدالمقتدر نے اپنا تصحیح کردہ نسخہ Bib. Ind. میں طبع کرنا شروع کیا تھا، جس کا ایک حصہ کلکتے سے شائع بھی ہوا (۱۹۱۸ء)۔ [اب جواد فاضل کی تصحیح و تعلق کے ساتھ علی اکبر علمی نے تہران سے شائع کرایا ہے (تاریخ ندارد)].

مآخذ: (۱) Catalogue P. Mss. : Rieu ص ۲۳۵ ب؛

A Hist. of Persian Literature : E. G. Browne (۲)

قرآن کسی الہامی کتاب سے پیچھے نہیں رہا۔ اس نے ایک نیا انداز فکر اور ایک جدید طرز کا انسانی کردار پیدا کیا ہے۔ قرآن نے سب سے پہلے صحراے عرب کے منتشر قبیلوں کو ایک ابطال کی قوم میں تبدیل کیا اور اس کے بعد اس کے اثر سے عالم اسلام کی قونین اور جماعتیں وجود میں آئیں جن کی نوعیت مذہبی اور سیاسی تھی اور جن کی طاقت کا یورپ اور مشرق کو سامنا کرنا ہے۔“

مآخذ: The Koran translated from the Arabic, the suras arranged in chronological order with notes and Index. بار دوم، بنظر ثانی و ترمیم لڈن ۱۹۲۶ء۔

(شیخ عنایت اللہ)

\* رازی: امین احمد، ایک ایرانی تذکرہ نویس۔ اس کے سوانح حیات بہت کم لکھے گئے ہیں۔ وہ رے کا باشندہ ہونے کی وجہ سے رازی کہلاتا تھا، اس کا باپ خواجہ مرزا احمد جود و سخا کی وجہ سے بہت مشہور تھا۔ شاہ طہماسپ کے دربار میں اس کی بڑی عزت تھی؛ اسی لیے شاہ نے اسے اس کے اپنے شہر کا کلان تر (نمبردار) مقرر کیا تھا۔ اس کا چچا، خواجہ محمد شریف، خراسان، یزد اور اصفہان کا وزیر تھا اور اس کا عم زاد بھائی غیاث بیگ برصغیر پاکستان و ہند آیا اور شہنشاہ اکبر کے دربار میں ایک ذمے دار عہدے پر فائز ہوا۔ امین خود بھی برصغیر میں آیا تھا۔ [Cat of P. Mss. : Rieu، ۱: ۳۳۵ ب] اس کی شہرت کا باعث تذکرہ ہفت اقلیم ہے، جو ۱۰۰۲ء میں مکمل ہوا [مادہ تاریخ "تصنیف امین احمد رازی" سے نکلتا ہے ۱۰۲۸ء، در براؤن، ۴: ۴۳۸، جو درست نہیں]۔ مشاہیر کے حالات وہ برسوں جمع کرتا رہا۔ آخر اپنے ایک دوست کی فرمائش پر اس نے وہ سارا مواد تذکرے کی شکل میں مرتب کر دیا۔ تالیف کا یہ کام

محمد بن موسیٰ الرازی کی لکھی ہوئی پائی، جس کا نام کتاب الرایات تھا؛ یہ کتاب مسلمانوں کی فتوحات اندلس سے متعلق ہے۔ اس میں عربوں کی ان امدادی افواج کی تفصیل ہے جو اپنے اپنے پرچموں کے ساتھ جزیرہ نما میں موسیٰ بن نصیر [رک بان] کے ساتھ داخل ہوئی تھیں۔ ابن مزین کے بیان کا یہ حصہ ابن القوطیہ (قب مأخذ) کی کتاب فتح الاندلس، طبع میڈرڈ، میں نقل کیا گیا ہے۔ بہر حال ہم محمد الرازی کی اس کتاب کی نسبت بہت محدود معلومات رکھتے ہیں اور ہمیں اس کتاب کے ضائع ہونے کا سخت افسوس ہے۔

مأخذ: ابن الأبار: تكملة الصلّة (BAH ج ۵)،

میڈرڈ ۱۸۸۷ء، عدد ۱۰۳۸؛ (۲) الدقیری: نفع الطیب (Analectes)، ۲: ۷۶ (ابن الأبار کی رائے نقل کرتا ہے)؛ (۳) ابن عذاری المراكشي: البيان المنرب، مقدمہ از (R. Dozy)، ص ۲۲؛ (۴) J. Ribera Historia: 'de la Conquista de España de Abenelcogia el cordobes، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، متن: ص ۱۹۷ اور ترجمہ: ص ۱۷۰؛ (۵) Pons Boigues Ensayo: bio-bibliográfica sobre los historia-doresy georafos arabigo-españoles، میڈرڈ ۱۸۹۸ء، عدد ۳ اور حوالہ جات مندرجہ ص ۳۵ حاشیہ ۲؛ (۶) A gonzalez Historia de la literatura arabigo-española، بارسلونا بونس و ایرس ۱۹۲۸ء، ص ۱۳۰۔

۲۔ احمد بن محمد: مقدم الذکر مؤرخ کا بیٹا، جس کی نسبت "التاریخی" ہے۔ تاریخی تقدم کے لحاظ سے اندلس کے مؤرخین میں پہلا شخص ہے۔ وہ ۱۰ ذوالحجہ ۵۲۷ھ/۲۶ اپریل ۸۸۸ء کو اندلس میں پیدا ہوا اور اس نے ۱۲ رجب ۵۳۴ھ/یکم نومبر ۹۵۵ء کو وفات پائی۔ وہ احمد بن خالد اور قاسم بن اصبح جیسے قرطبی فاضلوں کا شاگرد تھا۔ اس نے تاریخ اندلس پر کئی رسالے لکھے،

in Modern Times، کیمبرج ۱۹۲۳ء، ص ۳۳۸؛ (۳) Gr. I. Ph.، در Neupersische Littrature: H. Ethé، ۲: ۲۱۳؛ (۴) امین احمد رازی: ہفت اقلیم، طبع کتاب فروشی علی اکبر علمی، مطبوعہ تہران، تاریخ ندارد؛ (۵) رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، مطبوعہ چاپخانہ دانش تہران۔

(E. BERTHELS [و ادارہ])

\* الرازی: اس نام کے اسلامی اندلس کے تین مؤرخ ہیں:

(۱) محمد بن موسیٰ بن بشیر بن جناد بن لقیط الکنانی الرازی، جس نے یہ نسبت ایران کے شہر الری سے اخذ کی، جہاں وہ پیدا ہوا تھا۔ یہ شخص بلاد مشرق سے تیسری صدی ہجری کے وسط (۶۸۶ء) میں تجارت کرنے کے لیے قرطبہ میں آیا تھا۔ عربی میں تبحر کی بدولت اموی دارالخلافہ کے علمی حلقوں نے اس کا خیر مقدم کیا اور امیر محمد بن عبدالرحمن نے کئی مواقع پر بلاد مشرق، اور اندلس میں سفارتی خدمات اس کے سپرد کیں۔ امیر موصوف کے بیٹے اور جانشین منذر نے بھی اس پر اسی اعتماد کا اظہار کیا۔ الرازی اسی بادشاہ کی سفارت کے ضمن میں البیرہ [رک بان] سے واپس ہو رہا تھا کہ ربیع الآخر ۵۲۶ھ/۵۸۸۶ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔

اگر مراکشی مصنف محمد الوزیر الغسانی نے اپنے تذکرہ سفارت برائے اندلس ۱۶۹۱ء موسوم بہ "رحلة الوزير في افتكاك الاسير" (قب E. Levi: Provençal: Les Historiens des Chorfa، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۸۴ تا ۲۸۶) میں محمد ابن مزین کا ایک بیان نہ نقل کیا ہوتا تو ہمارے لیے محمد الرازی کی مؤرخانہ حیثیت قطعاً مجہول رہتی۔ ابن مزین کہتا ہے کہ ۵۳۷ھ/۱۰۷۸ - ۱۰۷۹ء میں اس نے اشبیلیہ کے کتب خانے میں ایک چھوٹی سی کتاب



احمد الرازی سے منسوب کرتا ہے۔ اندلس کا یہ بیان ایک قشتالی ترجمے میں محفوظ ہے جو P. de Gayangos نے اپنی کتاب *Memoria sobre la autenticidad de la crónica de R. Menendez* (تمتہ از *nominada del Moro Rasis Catalogo de la Real Biblioteca Manuscritos, : Pidal* *Crónicas generales de España*، میڈرڈ ۱۸۹۸ء) کے ضمیمے کے طور پر ۱۸۵۰ء میں شائع کیا۔ یہ بیان مذکور الصدر وقائع (*Crónica*) کے پہلے حصے کی تشکیل کرتا ہے، جو اپنی موجودہ قشتالی شکل میں پرتگالی ترجمے سے منتقل ہوا ہے۔ یہ پرتگالی ترجمہ اب ضائع ہو چکا ہے اور اسے شاہ پرتگال ڈینس Denis کے حکم سے چودھویں صدی کے آغاز میں Gil Perez نامی ایک ہادری نے مرتب کیا تھا۔ بلاشبہ آخر الذکر شخص اس کتاب کے دوسرے حصے کا مصنف تھا اور تیسرے حصے میں اس نے اپنے آپ کو اس کا پابند کر لیا تھا کہ سختی کے ساتھ احمد الرازی ہی کے مفہوم کو بہت اختصار سے بیان کرے۔

مثلاً (۱) تاریخ ملوک الاندلس؛ کتاب فی صفة قرطبہ، جس میں قرطبہ کا بیان ہے اور اس کا انداز بیان وہی ہے جو ابوالفضل ابن ابی طاہر نے اپنی کتاب صفة بغداد میں اختیار کیا تھا۔ اس کی ایک کتاب "اندلس کے موالی" سے متعلق بھی ہے۔ آخر میں اندلسی عربوں کے انساب پر ایک ضخیم تالیف کتاب الاستیعاب کے نام سے لکھی، جسے بعد میں ابن حزم [رک بان] کی کتاب جمہرۃ انساب العرب کے اہم ماخذ میں شامل ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ اس کی یہ مختلف کتابیں بدقسمتی سے ہم تک نہیں پہنچیں۔ کچھ دن پہلے ہمارے پاس احمد الرازی کی کتابوں کے صرف چند اقتباسات تھے، جو بعد کے مصنفین کی کتابوں میں محفوظ رہ گئے تھے۔ حال ہی میں وقائع تاریخی کے ایک مخطوطے کے قطعات کا پتا چلا ہے، جس کا تعلق اندلس کے نویں صدی کے حالات سے ہے۔ اس مخطوطے کی بدولت ہم کو اس مصنف کے علاوہ اس کے بیٹے عیسیٰ (دیکھیے اس مادے کا عدد ۳) کی کتابوں کے بکثرت اقتباسات مل گئے ہیں۔ یہ اقتباسات *Documents inedits d'histoire hispano-uma'yaide* میں جمع کر دیے گئے ہیں، جو عنقریب شائع ہونے والی ہے۔

اگرچہ اندلس سے متعلق الرازی کے بیان کو بہت سی دشواریوں سے گزرنا پڑا، اس لیے کہ اس کے دو ترجمے ہوئے اور دونوں میں بہت سے مواقع پر بعض فاش غلطیاں سرزد ہوئیں اور اسماء الاماکن میں بہت کچھ رد و بدل ہو گیا، تاہم یہ عبدالرحمن الثالث کے دور میں اسلامی اندلس کے متعلق جغرافیائی، سیاسی، اور معاشرتی نقطہ نظر سے ایک بہت اہم دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں اندلس پر چند عمومی تبصرے لکھنے کے بعد، اس بیان میں دنیا کے مسکون کے مقابلے میں، اس کے موقف اور اس کی آب و ہوا کا ذکر کیا گیا ہے، نیز خاص خاص اضلاع میں سے ہر ایک کا الگ الگ بیان ہے۔ یاقوت [رک بان] نے اندلسی بیانات کے

احمد الرازی کے اکثر سوانح نگاروں نے جغرافیے کی کوئی کتاب اس سے منسوب نہیں کی، لیکن بعض لوگ، مثلاً الضبی، اور یاقوت نے ایک اندلسی جغرافیہ نویس کا تذکرہ کیا ہے جسے وہ احمد بن محمد تاریخی کہتے ہیں اور جو بداهۃ احمد الرازی ہی ہے۔ ان مصنفین کے بیان کے مطابق اس شخص نے اندلس کے راستوں، بندرگاہوں اور خاص خاص شہروں اور چھے عرب جنود (فوجی چھاؤنیوں) پر جو یہاں فتح کے بعد بسائی گئی تھیں، ایک طویل کتاب لکھی تھی (المقری اسے براہ راست

عدد ۳۲۹ و ۳۳۰؛ (۳) المقری: نفع الطیب  
(Analectes)، ۲: ۱۱۱، ۱۱۸؛ (۵) یاقوت: ارشاد  
الاریب، سلسلہ یادگار گب (G.M.S.)، ۶: ۲، لائن  
۱۹۰۹ء، ص ۷۶ تا ۷۷؛ (۵) R. Dozy: قب سطور  
بالا؛ (۶) Pons Boigues: Ensayo، عدد ۲۳؛ (۷)  
A. Gonzalez Palencia: Hist. de la lit. ar. esp.  
ص ۱۳۰ تا ۱۳۱؛ (۸) J. Alemany Bolufer:  
Geografia de la Peninsula Ibérica en los escritores  
árabes، غرناطہ ۱۹۲۱ء، ص ۲۸ اپعد .

(۳) عیسیٰ بن احمد بن محمد: سلسلہ ہذا میں  
عدد (۲) کا بیٹا اور عدد (۱) کا پوتا۔ اس نے اپنے  
باپ کے لکھے ہوئے وقائع عہد بنی امیہ کا  
سلسلہ اپنے زمانے تک جاری رکھا اور ایسے ساخذ  
استعمال کر کے جو احمد الرازی کو نہ ملے تھے،  
ان حصوں میں اضافہ کیا جن میں ابتدائی زمانوں کا  
بیان تھا۔ جن اندلسی تذکرہ نویسوں کی کتابیں  
شائع ہو چکی ہیں ان کی نظر اس پر نہیں پڑی، مگر  
بعد کے مؤرخین، خصوصاً ابن حیّان [رک بان]،  
ابن سعید [رک بان] اور ابن الابار [رک بان]، نے اس  
کے حوالے بکثرت دیے ہیں۔ آخر الذکر کے بیان کے  
مطابق اس نے اموی دربار قرطبہ کے حاجبوں [رک  
بہ حاجب] پر بھی ایک رسالہ لکھا ہے، جس کا نام

کتاب الحجاب للخلفاء بالاندلس ہے۔

مآخذ: (۱) ابن حیّان: القتبس، مخطوطہ  
اوکسفرڈ بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن الابار: الحلة السیراء،  
Notices sur quelques manuscrits arabes: Dozy  
لائن ۱۸۴۷ تا ۱۸۵۱ء، ص ۷۴؛ (۳) المقری:  
نفع الطیب، ۲: ۶۷۱؛ (۴) Pons Boigues:  
Ensayo، عدد ۳۱؛ (۵) A. Gonzalez Palencia:  
Hist. de la lit ar, esp.

(E. LEVI. PRORENGAL)

محمد بن زکریا، ایک \*

ضمن میں اپنی معجم البلدان میں اس بیان سے خاص  
طور پر کام لیا ہے۔ الرازی کے ہسپانوی متن سے  
مقابلہ کیا جائے تو ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ  
ان دونوں کتابوں میں بہت قریبی رشتہ پایا جاتا  
ہے۔ دونوں میں انتظامی حلقوں (کورڈ) کی ایک ہی  
تعداد درج ہے، جو دسویں صدی عیسوی کے اموی  
اندلس میں پائی جاتی تھی۔ یہ بہ تفصیل ذیل  
مجموعی طور پر اکتالیس تھے:

قرطبہ (Cordova)، قبرة (Cobra)، الیبرہ (Elvira)،  
جیان (Jaen)، تدمیر (Tadmira)، بلنسیہ (Valencia)،  
طرطوشہ (Tortosa)، طرکونہ (Torra gona)، لارڈہ  
(Leride)، بریطانیہ (Barbitania)، وشقہ (Huesca)،  
تطیلہ (Tudela)، سرقسطہ (Sargossa)، قلعة ایوب  
(Calatayud)، باروشہ (Barusha)، مدینہ سالم  
(Medinaceli)، شنت بریہ (Shantabariya)، رقبیل  
(Racupel)، سرتہ (Zorita)، وادی الحجارة  
(Guadalajara)، طیلطہ (Toleda)، اوریط (Oreto)،  
فحص الباط (Fahs-al-Ballut)، فریش (Firrish)،  
مردہ (Merida)، بطلیوس (Badajoz)، باجہ (Beja)،  
اکشوبہ (Oconaba)، شنترین (Santarem)، قلدریہ  
(Coimbra)، اکشیتانیہ (Exitania)، لشبونہ  
(Lisbon)، لبہ (Niebla)، اشیلیہ (Sevilla)، قرمونہ  
(Carmona)، مورور (Moron)، شذونہ (Sidona)،  
الجزیرہ (Algeciras)، ریہ (Reiyo)، استجہ (Ecija)،  
تاکرونہ (Tokoronna).

مآخذ: (۱) ابن الفرضی: تاریخ علماء الاندلس

(B.A.H.) ج ۷ و ۸، میڈرڈ ۱۸۹۲ء، عدد ۱۳۵؛ (۲)

الضبی: بغیة الملتس (B.A.H.) ج ۳، میڈرڈ ۱۸۸۵ء،

مشہور طبیب، کیمیا دان اور فلسفی، اس کی زندگی کے متعلق معلومات تقریباً نہ ہونے کے برابر ہیں۔ وہ ۵۲۵/۸۶۴ء میں رقی میں پیدا ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں اس نے ریاضیات، فلسفہ، ہیئت، اور ادب کا بہت گہرا مطالعہ کیا۔ شاید جوانی ہی میں وہ علم کیمیا کی تحصیل میں بھی مشغول رہا اور خاص بڑی عمر کو پہنچنے کے بعد اس نے طب میں انہماک پیدا کیا۔ حاکم ری کی ملازمت میں داخل ہونے کے بعد، وہ جاد ہی اس شہر کے نئے ہسپتال کا نگران اعلیٰ بن گیا۔ اس کے تھوڑے دن بعد وہ ہمیں بغداد میں بھی اسی منصب پر فائز نظر آتا ہے، اگرچہ یہ صحیح طور پر معلوم نہیں کہ وہ اس منصب پر کتنی مدت تک فائز رہا۔ اپنے عہد کا سب سے بڑا طبیب ہونے کی شہرت اسے ایک دربار سے دوسرے دربار میں پنہنچاتی رہی۔ بادشاہوں کی تلون مزاجی اور غیر یقینی سیاسی حالات کے باعث وہ کہیں مستقل طور پر نہ ٹھہر سکا۔ وہ کئی دفعہ اپنے وطن آیا اور وہیں وفات پائی۔ [سال وفات میں اختلاف ہے: ۵۲۹ء یا ۵۳۱ء/۵۹۲ء، (البیرونی کے بیان کے مطابق ۵ شعبان ۳۱۳ھ یا ۳۲۳)۔

ابوبکر الرازی کے اساتذہ کے متعلق بھی ہمارے پاس کچھ بہتر معلومات نہیں ہیں۔ کئی عربی تذکرہ نویس اسے علی بن ربان الطبری کا شاگرد خیال کرتے ہیں، جو زمانے کے اعتبار سے محال ہے۔ الفہرست میں اس کے استاد فلسفہ کی حیثیت سے بلخی نام کے ایک شخص کا ذکر ملتا ہے، (یہ جغرافیہ نویس ابو زید بلخی نہیں ہے)۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے الرازی نے بعض افکار اخذ کیے تھے۔ یہی روایت ایک معقولی فلسفی ناصر خسرو کی نسبت بیان ہوئی ہے، جو "ایران شہری" کے عجیب و غریب نام سے موسوم تھا

(دیکھیے زاد المسافرین، ص ۷۳ و ۹۸؛ قب نیز البيرونی: کتاب الهند ص ۴، ۳۲۶؛ الآثار الباقية ص ۲۲۲ و ۲۲۵)۔ عین ممکن ہے کہ ماخذ میں ایک ہی شخص مراد ہو۔ ہر چند کہ الرازی کا اپنے معاصرین پر کافی اثر پڑا تھا، تاہم ہمیں اس کے شاگردوں کا کوئی علم نہیں۔ فلسفی یحییٰ ابن عدی کے متعلق، جو ارسطاطالیس کا پیرو، یعقوبی فرقے کا معتقد اور فارابی کا شاگرد تھا، کہا جاتا ہے کہ اس نے فلسفے کی تحصیل کا آغاز الرازی سے کیا تھا (دیکھیے المسعودی: التنبيه والاشراف) اور ایک بعد کا ماخذ (ہجویری: کشف المحجوب، ترجمہ از نکلسن (Nicholson)، ص ۱۵۰) الرازی اور مشہور صوفی الحلاج کے درمیان تعلقات کا ذکر کرتا ہے۔ الرازی کے فلسفیانہ عقائد نے خصوصیت سے شیعی حلقوں پر بڑے گہرے نقوش چھوڑے ہیں۔ ابو اسحق ابراہیم بن نو بخت، جو اثناعشری شیعوں کا فقیہ ہے، اپنی تصنیف کتاب الیاقوت میں الرازی کا نظریہ لذت بطور اقتباس پیش کرتا ہے۔ فرقہ اسمعیلیہ [رگباں] کے ابو حاتم الرازی (م ۳۲۲/۹۲۶ء)، کرمانی (وفات بعد ۳۱۲ھ/۱۰۲۱ء) اور ناصر خسرو [رگباں] نے اس کے فلسفی نظام کے بعض اجزا کے رد کرنے کی کوشش جنہوں نے کی ہے۔ الرازی کے خیالات کی مخالفت و تردید کرنے والے دوسرے مصنفین میں فارابی، ابن الہیثم، علی بن رضوان، اور ابن میمون [رگباں] کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔

الرازی کا اہم ترین کمال اس کی طبابت ہے۔ اسے بجا طور پر اسلام کا سب سے بڑا طبیب مانا جاتا ہے۔ اس نے مختلف امراض پر متعدد رسائل لکھے ہیں۔ ان میں چیچک اور خسرہ پر اس کا رسالہ کتاب الجدری والحصبہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔ ان کے علاوہ بھی اس نے طب پر

الرازی ان کیمائی تحریرات سے واقف معلوم نہیں ہوتا جو جابر بن حیان [رک بان] کی طرف منسوب کی جانی ہیں۔ نام نہاد مجریطی نے اپنی کتاب رتبة الحكيم میں الرازی کی کیمیا کو جابر کی کیمیا سے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ طبیعیات، ریاضیات، ہیئت اور بصریات پر کتابیات نویسوں نے اس کی بہت سی کتابیں ذکر کی ہیں، مگر یہ سب ضائع ہو چکی ہیں۔

مابعد الطبیعیات پر اس نے جو کتابیں لکھی ہیں، ان کا بھی یہی حال ہے۔ ان کے صرف چند اجزا بعد کے مصنفین کے یہاں محفوظ ہیں۔ اوپر جن متکلمین کا ذکر ہو چکا ہے، ان کے علاوہ ہمیں البیرونی کا ذکر بھی خاص طور سے کرنا چاہیے، جس نے اپنی مختلف کتابوں میں الرازی کا ذکر بار بار کیا ہے۔ اس نے الرازی کے سوانح حیات اور تالیفات کے لیے اپنا ایک پورا رسالہ وقت کر دیا ہے۔

اس کے فلسفہ مابعد الطبیعیات کے مخصوص خدو خال حسب ذیل ہیں: الرازی پانچ قدیم اصولوں کی موجودگی کا ادعا کرتا ہے، جو یہ ہیں: خالق، روح، مادہ، زمان، مکان۔ رازی کے نزدیک دنیا کی ابدیت (= قدامت) خدا کے تصور کا لازمی منتظمی نتیجہ ہے۔ خدا ایک یکتا اور غیر متغیر اصل ہے (ارسطاطالیسی فلاسفہ کا خط استدلال)، لیکن الرازی دنیا کی ابدیت سے انکار کرتا ہے۔ صرف قدیم اصول کے تعدد اور باہمی تصادم و اتصال ہی سے دنیوی تخلیق کی توضیح ہو سکتی ہے۔ الرازی دنیا کے آغاز اور مقدر انجام کو ایک خیالی فسانے کی شکل پر قیاس کرتا ہے، جس میں روحانیات کی آمیزش پائی جاتی ہے! روح، جو دوسری قدیم اصل ہے، اور زندگی رکھتی ہے، لیکن عام نہیں رکھتی۔ مادے سے متحد ہونے اور اپنے اندر ایسی

دستور العمل کی کئی بڑی کتابیں لکھیں، جو قرون وسطیٰ کی معلومہ کتابوں میں نہایت ممتاز تھیں۔ اس کی متعدد تالیفات کا لاطینی زبان میں ترجمہ کیا گیا اور سترھویں صدی عیسوی کے بعد تک الرازی کے مستند ہونے میں کوئی اختلاف نہ تھا۔ اس کی کتاب طب المنصوری، منصور بن اسحق والی ری کے نام سے موسوم ہے۔ اور اس کی کتاب طب الملوکی علی بن ویمسوزان والی طبرستان کے نام پر معنون کی گئی ہے۔ کتاب الحاوی عربی زبان میں سب سے بڑا طبی دائرۃ المعارف (انسائیکلو پیڈیا) ہے۔ کہا جاتا ہے کہ الرازی نے اس کی تالیف پر پندرہ سال صرف کیے تھے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے ختم کرنے سے پہلے انتقال کر گیا تھا۔ اس کتاب میں طب کے ہر مسئلے پر تمام یونانی اور عرب اطبا کی آرا نقل کر دی گئی ہیں اور آخر میں اپنے ذاتی تجربات تحریر کیے ہیں۔ الرازی اگرچہ سابقہ طریق علاج کو قبول کرتا ہے، تاہم اس میں دوسرے عرب اطبا کے مقابلے میں کم سے کم قدامت پرستی پائی جاتی ہے اور معالجات کے میدان میں اس کی معلومات قدما کے علم سے بڑھ جاتی ہیں۔ اس کی سریری یادداشت (طبی روزنامچہ) اب بھی ہمارے پاس موجود ہے جس میں اس نے اپنے مریضوں کی رفتار صحت کا حال بڑی احتیاط سے بیان کیا ہے۔

طب کے علاوہ اور جن علوم کا اس نے مطالعہ کیا تھا، ان میں بھی یہی تجربی روح کار فرما ہے۔ علم کیمیا میں، جس کی نسبت ہماری معلومات نسبتاً بہتر ہیں، الرازی نے مظاہر فطرت کی تمام غیبی اور رمزی توجیہات کو رد کر دیا تھا اور اپنے آپ کو صرف اشیا کی ترتیب و ترکیب کا، اور اپنے تجربات کے صحیح بیان کا پابند کر لیا تھا۔ ابن الندیم: الفہرست کے بیان کے برخلاف

ناشفافیت اور شفافیت وغیرہ) مادے اور خلا کے تناسبوں سے متعین ہوتی ہیں، جو ان کی ترکیب میں داخل ہیں۔ زمین اور پانی، اور کثیف عناصر مرکز زمین کی طرف مائل ہوتے ہیں، اور ہوا اور آگ جن میں خلا کے ذرات غائب ہوتے ہیں بلندی کا رجحان رکھتے ہیں۔ رہا عنصر سماوی، جو مادے اور خلا کا ایک متوازن آمیزہ ہے، اس کی خصوصیت حرکت دوری ہے۔ پتھر پر لوہا جب حرکت کرتا ہے، تو ہوا کو شق کرتا ہے اور ایسی تلطیف کرتا ہے کہ وہ آگ میں بدل جاتی ہے۔

الرازی نے فضاے بسیط (مکان گلی) یا مکان مطلق کو جزوی اور مضاف سے متمیز کیا ہے۔ مکان مطلق، جس سے ارسطاطالیس کے پیرو انکار کرتے ہیں، خالص پھیلاؤ (یا امتداد محض) ہے اور اس جسم سے بے نیاز ہے، جس پر وہ مشتمل ہوتا ہے۔ یہ دنیا کی حدود کے ماورا تک پھیلتا ہے اور لامتناہی ہے۔ اس مقام پر یہ باور کرنے کے وجود پائے جاتے ہیں کہ الرازی کئی عالموں کے وجود کا دعویٰ کرتا ہے۔ جزوی یا اضافی مکان کی اصطلاح کا اطلاق کسی خاص جسم کے پھیلاؤ یا حجم پر ہوتا ہے۔

الرازی نے اپنے نظریہ زمان (وقت) کو، جسے وہ افلاطونی نظریہ [رک بہ افلاطون] کہتا ہے: ایک تشبیہی انداز میں ”زمان مطلق“ اور ”زمان محصور“ میں تقسیم کر دیا ہے۔ ”زمان“ کی یہ ارسطاطالیسی تعریف کہ ”وہ حرکات کے تعدد کا نام ہے (اور ان میں بھی اولین حرکت اجرام فلکی کی ہے)“ الرازی کے نزدیک استخراجی اور استقرائی، دونوں قسم کی تحلیل سے، صرف ”زمان محصور“ پر صادق آتی ہے۔ زمان مطلق ایک آزاد مادہ ہے جو برابر روان ہے۔ وہ دنیا کی آفرینش سے پہلے موجود تھا اور اس کے فنا ہونے کے بعد بھی موجود رہے گا۔ الرازی نے اس امتیاز کو چھوڑ کر، جو (افلاطون [رک بان] کی

اشکال پیدا کرنے کی مشتاق ہے، جو جسمانی مسرتوں کے حصول کی صلاحیت رکھتی ہوں، لیکن مادہ فرار (گرفت سے بھاگنے والا) ہے۔ اس لیے خالق اپنی مہربانی سے اس دنیا کو اس کی پائدار اشکال کے ساتھ پیدا کرتا ہے تاکہ روح کو اس سے لطف اندوز ہونے کی اجازت دے، اور انسان کو پیدا کرے۔ مگر خالق اپنی الوہیت سے بہرہ ور ہونے والی عقل بھی بھیجتا ہے تاکہ وہ اپنے مسکن (ہیکل) میں، جو آدمی ہے، خوابیدہ روح کو بیدار کرے، اور یہ تعلیم دے کہ یہ پیدا کی ہوئی دنیا اس کا حقیقی گھر اور اس کی مسرت و امن کا مقام نہیں۔ ہر آدمی کے لیے مادے کی بندشوں سے بچنے کا ایک ہی ذریعہ ہے اور وہ فلسفے کا مطالعہ ہے۔ جب تمام انسانی روہیں (ان بندشوں سے) نجات حاصل کر چکیں گی، تو دنیا فنا ہو جائے گی اور اشکال سے محروم مادہ اپنی ابتدائی حالت کی طرف لوٹ جائے گا۔ اپنی طبیعیات میں الرازی، جو ارسطاطالیس کے مقلدین اور متکلمین کا مخالف ہے، افلاطون اور سقراط کے حامی فلاسفہ پر بھروسا کرتا ہے۔ اس کا نظریہ جوہریت جو بنیادی طور پر علم کلام کے متوازی نظریات سے مختلف ہے کئی اعتبار سے دیمقراطیس کے نظام سے تعلق رکھتا ہے اور قرون وسطیٰ کے فلسفے میں یہ ایک استثنائی صورت ہے۔ الرازی کے خیال میں مادہ تخلیق عالم سے پہلے ابتدائی حالت (ہیولائے مطلقہ) میں منتشر ذرات (اجزائے لایتجزا) سے مرکب تھا۔ ذرات میں پھیلاؤ موجود تھا، ان جوہروں نے مختلف تناسبوں میں خلا کے ذرات سے مل کر، (جس کے قطعی وجود کی تصدیق الرازی نے ارسطاطالیس کے پیرووں کے برخلاف کی ہے)، عناصر پیدا کیے۔ یہ جوہر تعداد میں پانچ ہیں: زمین، ہوا، پانی، آگ، اور سماوی عناصر۔ ان عناصر کی تمام صفات (خفت، ثقل،

(= ابن اخی زرحان) کا رد کیا ہے، جنہوں نے عام کلام میں علوم تجربی لانے کی اوشش کی ہے۔ وہ غلاة کی تنقید، (مثلاً احمد الکمال کی تردید)، میں بھی کوتاہی نہ کرنا تو اور نہ مانی کے مقلدین پر نکتہ چینی میں کمی کرتا تھا۔ فلسفے میں جو لوگ اس کے مخالف ہیں ان میں ابوبکر حسین التمار المتطیب الدہری کے علاوہ ثابت بن قرہ الصابئی، مؤرخ المسعودی اور احمد بن الطیب السرخسی بھی، جو الکندی کا شاگرد ہے، نظر آتے ہیں۔

مسلمان مقلدین ارسطاطالیس کے برعکس، رازی فلسفے اور مذہب کے درمیان تطبیق کے امکان سے انکار کرتا ہے۔ اس کی تصنیفات کی فہرست میں دو ملاحظہ رسالے ہیں، جن میں ایک مذاکرۃ الاثر یا حیل المتنبیین کے نام سے مشہور ہے، اسلام حلقہ ملاحظہ، خصوصاً قراہتہ، میں (دیکھئے البغدادی، الفرق، ص ۲۸۱) مقبول تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس رسالے نے De Fabus Impositibus کے مشہور موضوع تک کو، جو فریڈرک دوم (دیکھئے L. Massignon در R.H.R. ۱۹۲۰ء) کے نام سے مغرب کے عقلیت پسندوں میں نہایت مقبول ہے، رد دیا تھا۔ دوسرا رسالہ فی نقد الادب حدیثی طور پر ایک تردیدی جواب است اسلام حلقہ تصنیف ابو حاتم الرازی الاسعولی کے نام سے ہے۔ رازی سانس اور فسفیاتہ عدم کے اوراق میں رکھتا تھا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ وہ جب سے فلسفہ سے آگے بڑھ گیا ہے۔ وہ اپنے آپ کو ارسطاطالیس اور افلاطون سے فائق سمجھتا تھا۔ عربوں تک علم طب کا تعلق ہے اپنے خیال میں اس نے طب کا درجہ حاصل کر لیا تھا۔ فلسفے میں وہ اپنے آپ کو سقراط کے قریب محسوس کرتا ہے۔ لیکن اس کے خیال کے مطابق دنیا میں آئندہ جسے لوگ انیس کے

کتاب تیمائوس Timoeus میں قائم کیا گیا تھا اور نو فلاطونیوں کے ذریعے عرب حکما تک پہنچا، ”زمان مطلق“ ہی کی ابدیت (دھر αἰών) سے تعبیر کیا ہے۔ مکان اور زمان کے ارسطاطالیسی تصور پر اعتراض کرنے کے لیے رازی ایک ایسے اوسط درجے کے سلیم المزاج آدمی کے ذہن کو مدنظر رکھتا ہے جو فلسفیانہ موشگافیوں میں الجھا ہوا نہ ہو۔

رازی اپنی اخلاقیات میں، اپنی قنوطی مابعد الطبیعیات کے باوجود، غالی زہد و تقشف کے خلاف ہے۔ سقراط، جسے وہ اپنے لیے ایک نمونہ سمجھتا ہے، ہرگز کلبی روایات کا حامل زاہد و متقشف نہ تھا، بلکہ قومی زندگی میں سرگرمی سے حصہ لیتا تھا۔ ارسطاطالیس کے مقولے کے مطابق الزام انسانی خواہشات پر نہیں، بلکہ انہیں بے روک ٹوک ظہور میں لانے پر ہے۔ رازی کی اخلاقی تعلیم کی تہ میں لذت و الم کا ایک خاص نظریہ پایا جاتا ہے۔ لذت بذاتہ کوئی چیز نہیں، بلکہ ایسے طبیعی حالات کی طرف لوٹنے کا سیدھا سادہ نتیجہ ہے جن میں خلل پڑ جانے کا باعث ہوتا ہے۔ افلاطون کے قول (Timaeus، ص ۱۷۶) کے مطابق سیرۃ فلسفیہ آرزو رکھتی ہے کہ خاق سے مشابہ اور اسی کی طرح انسان سے عدل اور اس کی خصاؤں سے درگزر کرنے کی ہو جائے۔ [آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے فرمان تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ (یعنی خدائی صفات کو اپناؤ) کا یہی یہی مقصد معلوم ہوتا ہے۔]

رازی کی انفرادی اخلاقیات کو پیش نظر رکھیں تو ہم اس کے ناقدانہ رویے کو سمجھ سکتے ہیں، جو اس نے رسمی مذہب کے مقبرے میں اختیار کیا ہے۔ اس نے اپنی بہت سی تحریروں میں معتزلی متکلمین (الجاحظ، تاشی، ابوالقاسم بسطامی

الآثار الباقية، ص ۲۵۳؛ (۱۳) الیاس النصیبی : المناظره  
(قب پ - عزیز، در *Anthropos*، ۵ : ۲ : ۳۳۳ بعد)

(عربی زبان پر تنقید)؛ (۱۴) داؤد چلبی: کتاب مخطوطات  
الموصل، ص ۵۸ (عربی رسم الخط پر تنقید)؛ (۱۵) براکلمان:  
*G.A.L.*، ۲۳۳:۱ بعد؛ (۱۶) *Wüstenfeld*: *Geschichte der arabischen Ärzte*  
، گوانگن، ۱۸۳۰ء، ص ۳۰ تا ۳۹؛  
(۱۷) *L. Leclerc*: *Histoire de la Medicine Arabe*؛  
۲۳۷:۱ تا ۳۵۴ (۱۸)؛ *E. G. Browne*: *Arabian*؛  
*Medicine*، کیمبرج ۱۹۲۱ء، ص ۳۳ تا ۵۳؛  
(۱۹) *P. de Koning*: *Traite sur le Calcul dans les reins et dans la vessie*  
، لائڈن ۱۸۹۶ء؛  
(۲۰) *G. Elgood*: *A Persian Manuscript attributed to Rhazes*  
، *J.R.A.S.*، ۱۹۳۲ء، ص ۹۰۵ بعد؛ (۲۱)  
*M. Meyerhof*: *Thirty-three clinical Observations by Rhazes*  
(نواح ۵۹۰۰)، در *Isis*، ۲:۲۳ (۱۹۳۵ء)؛  
ص ۳۲۲؛ (۲۲) *J. Ruska*: *al-Rāzi als Chemiker*، در  
*Zeitscher. f. angewandte Chemie*، ۱۹۲۲ء، ص ۷۱۹  
بعد؛ (۲۳) وہی مصنف *Über den gegenwärtigen Stand*  
*der Razi Forschung*، در *Archivio di Storia della scienza*  
، ۵ : ۳۳۵ (۱۹۲۳ء) بعد؛  
(۲۴) وہی مصنف *Die Alchemie al Razi's*، در  
*Der Islam*، ۲۲ : ۱۸۱ (۱۹۳۵ء)؛  
(۲۵) وہی مصنف *Übersetzung und Bearbeitungen*  
*von al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse*  
، در *Quellen und Studien zur Geschichte der*  
*Naturwissenschaften und der Medizin*، ۱ : ۱۱۳  
(۱۹۳۵ء)؛ (۲۶) *Th. Ibel*: *Die Wage im Altertum*  
، *Erlangen und Mittelalter* (مقالہ) ۱۹۰۶ء، ص ۱۵۳  
بعد؛ (۲۷) *Tj. de Boer*: *De "Medicina Mentis"*  
، *Versl. Med. Ak. Amst. van den Arts Razi*، جلد ۵،  
سلسلہ A، امسٹرڈم، ۱۹۲۰ء؛ (۲۸) *A. Baumstark*؛  
*Aristoteles bei den Syrern*، ص ۱۱۵ بعد، ۱۲۶ بعد؛

جو اس کے بعض نتائج کو اسی طرح رد کر دیں گے  
جس طرح خود اس نے اپنے سے پہلے لوگوں کی  
تعلیمات کی جگہ اپنی تعلیمات پیش کی ہیں۔

مآخذ : حسب ذیل کتابوں میں رازی کی تصنیفات  
کی فہرستیں اور ان کے حالات زندگی، جو کم و بیش  
حکایات پر مشتمل ہیں، ملیں گے :

(۱) *الذہرست*، ص ۹۹ تا ۳۰۲ و ۳۵۸؛ (۲) *ابن القفطی*؛  
تاریخ الحکماء، طبع *Lippert* ص ۲۷۱ تا ۲۷۷؛  
(۳) *ابن ابی اصیبعہ* : *عون الانباء* طبع *Muller* ؛  
۳۰۹ تا ۳۲۱ (قب) *G. S. A. Ranking*: *The Life of Rhazes*  
، *International Congress of Medicine [Historical Section]*  
، لندن ۱۹۱۳ء، ص ۲۳۷ تا ۲۶۸)؛ (۴) *البیرونی* : رسالہ فی فہرست کتب  
*محمد بن زکریا الرازی*، طبع *P. Kraus*، پیرس ۱۹۳۱ء،  
جزوی ترجمہ از *J. Ruska*: *al-Birūni als Quelle für*  
*das Leben und die Schriften al-Razi's*  
، ج ۵، ص ۲۶ تا ۵۰۔

دوسرے مآخذ : (۱) *ابن خلکان*، ص ۶۷۸؛  
(۲) *ابو القاسم* [صاعد الاندلسی : *طبقات الاسم، بیروت*  
۱۹۱۲ء، ص ۳۳ و ۶۱؛ (۳) *ابو علی التنوخی* : *الترج*  
*بعد الشدة*، قاہرہ ۱۹۰۳ء تا ۱۹۰۴ء، ۲ : ۹۴ تا ۱۰۴؛  
(۴) چہار مقالہ (طبع محمد قزوینی، در *G. M. S.* ج ۱۱،  
۱۹۱۰ء)، ص ۷۷ بعد؛ (۵) *ابن حزم* : *الفصل*، قاہرہ  
۱۳۱۷ھ، ۱ : ۳ و ۲۴ تا ۳۳ و ۳۴؛ (۶) *نظام الملک* :  
سیاست نامہ، (ترجمہ *Schefer*)، ص ۲۸۸؛ (۷) *ناصر خسرو* :  
*زاد المسافرین*، برلن ۱۳۳۱ء، ص ۷۳ بعد، ۱۰۳ و ۱۱۴  
بعد، ۲۳۱ و ۲۳۵ و ۳۱۸ بعد (قب) *L. Massignon*، در  
*R. M. M.*، ۶۲ : ۲۱۸؛ (۸) وہی مصنف : *رسالہ دیوان کے*  
آخر میں، طہران ۱۳۰۴ تا ۱۳۰۷ھ، ص ۵۷۲؛  
(۹) *بنو مہمسون* : *دلالة الجائزین*، طبع *Munk*، ۱۸ : ۳؛  
(۱۰) وہی مصنف : *kobhes* لاؤزگ ۱۸۵۹ء،  
۲۸ : ۲؛ (۱۱) *البیرونی* : کتاب *الہند*؛ (۱۲) وہی مصنف :

کتب خانے میں محفوظ تھا۔ مزید برآں مدرسہ عالیہ کلکتہ کے کتب خانے میں اسے تاریخ گجرات کا ایک نادر نسخہ ملا جو عربی زبان میں قلم بند ہوئی تھی۔ ڈینی سن راس نے مدت مدید کی محنت کے بعد اس مفید تاریخ کو ہندوستانی فضلا کی مدد سے تین جلدوں میں طبع کیا (انڈین ٹیکسٹ سیریز، ۱۹۱۰ تا ۱۹۲۸ء)۔

جب برطانیہ کی حکومت نے لنڈن میں سکول آف اوریئنٹل سٹڈیز قائم کیا، تو نومبر ۱۹۱۶ء میں پروفیسر ممدوح اس سکول کا پہلا ڈائریکٹر مقرر ہوا اور بیس بائیس سال تک اس عہدے پر فائز رہا۔ اس کے علاوہ وہ فارسی کے پروفیسر کے فرائض بھی انجام دیتا رہا۔ برصغیر کے بہت سے طلبہ فیض یاب ہوئے۔ وہ مشرق و مغرب کی بہت سی قدیم اور جدید زبانوں پر عبور رکھتا تھا۔ چنانچہ اس نے مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ چند کتابوں کے تراجم بھی شائع کیے اور علمی رسائل میں متفرق موضوعات پر کثیرالتعداد مقالات لکھے جو علمی حلقوں میں قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھے گئے۔ سر ڈینی سن راس نے اپنے حالات زندگی خود قلم بند کیے تھے، جو اس کی وفات کے بعد ۱۹۳۳ء میں *Both Ends of the Candle* کے نام سے شائع ہوئے۔ اس سرگزشت سے نہ صرف اس کے اپنے ذاتی حالات اور علمی مشاغل کا پتا چلتا ہے، بلکہ اس کے دیگر بہت سے ہم عصر فضلا کی کارگزاری اور اس کے مخصوص خیالات اور نظریات پر بھی دلچسپ روشنی پڑتی ہے۔ اس کی اہلیہ لیڈی راس بھی ایک شائستہ اور لکھی پڑھی خاتون تھی اور اپنے نامور شوہر کی کامیابی میں اس کا بھی ہاتھ ہے۔ وہ بھی ایک روزنامچہ (Diary) لکھتی رہتی تھی۔ پروفیسر موصوف نے اپنی سوانح عدری میں اس روزنامچے سے استفادہ کیا ہے۔ اسے اپنی زندگی میں

(۲۹) E. Schaefer: *Die Araber in Indien*, S. 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

(P. KRAUS and S. PINES)

\* الرازی، فخرالدین، امام: رک بہ فخرالدین الرازی.

⊗ راس: سر ایڈورڈ ڈینی سن راس، Sir E. Denison Ross، بیسویں صدی کے انگلستان کا ایک مشہور مستشرق، جس نے مشرقی اقوام کی زبانوں اور ان کے آداب کی تحقیق میں نمایاں حصہ لیا اور اپنے ملک میں مشرقیات کی تعلیم و تدریس کی تنظیم کر کے بڑا نام پیدا کیا۔ وہ لنڈن میں ۱۸۷۱ء میں پیدا ہوا اور ابتدائی تعلیم وہیں پائی۔ اس کے بعد اعلیٰ تعلیم پیرس اور شٹراسبرگ کی یونیورسٹیوں میں حاصل کی، اور مؤخرالذکر دانشگاہ سے پی۔ ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ ۱۸۹۶ء میں یونیورسٹی کالج لنڈن میں فارسی کا پروفیسر مقرر ہوا اور ۱۹۰۱ء میں مدرسہ عالیہ کلکتہ کا پرنسپل اور ۱۹۱۳ء تک بنگال گورنمنٹ کی ملازمت میں منسلک رہا۔ اس دوران میں راس نے لارڈ کرزن کے ایما پر پٹنہ کی خدا بخش اوریئنٹل لائبریری کے عربی فارسی مخطوطات کی فہرست نگاری کا اہتمام کیا اور متعدد نوجوانوں کو اس کام کے لیے تیار کیا۔ اس کے علاوہ اس نے بابر بادشاہ کا ترکی دیوان شائع کیا جس کا ایک نادر نسخہ رامپور کے سرکاری



*La Trace de Rome dans le désert de Syrie* : A. Poidebaed (ص ۱۵۱ بعد)، ۱۱۲۰ الف یوائس ملاس (Ioannes Malalas) کے بیان کے مطابق، (بون، ص ۳۴۵ بعد)، جس میں 'Ροφαεινᾶ' کی شکل غالباً سریانی رافانیا کے Raphaneia سے التباس کی وجہ سے درج ہے، اس قصبے کو ۳۸۳ء میں (بقول *Edessenische Chronik*، طبع Hallier، *Texte und Untersuch. z. Gesch. d. altchristl. Literatur*، ۱/۹ : ۱۰۲، ۱۴۹، عدد ۳۵، اور پہلے یعنی ۶۹۲ سلیوکسی = ۳۸۰ تا ۳۸۱ء میں) تھیوڈوسیوس اول کی جانب سے شہری حقوق دے کر تھیوڈوسیوپولس کا نام دیا گیا تھا۔ یہ وہ نام ہے جو ارمینیا کے شہر کرین Karin (ارزن روم) کو بھی غالباً تھیوڈوسیوس دوم کے وقت سے حاصل تھا۔ چونکہ اس کا نیا نام، بغیر کسی امتیازی عرف کے استعمال ہوتا تھا، اس لیے بعض اوقات یہ تمیز کرنا مشکل ہو جاتا تھا کہ دونوں میں سے کونسا قصبہ مقصود ہے۔ مثال کے لیے تھیوڈوسیوپولس کا، جو محاصرہ بہرام گور پنجم نے ۴۲۱ء میں کیا تھا (*Hist. eccl. : Theodoret*، ۵ : ۳۷، س ۷) جس کو Wissbach ارمینی قصبے سے منسوب کرتا ہے (*R.E. : Pauly-Wissowa*، ۵، A، ص ۱۹۲۵، بذیل مادہ Theodosiopolis، عدد ۲)، مگر مائیکل [= میخائیل] سائروس Michael Syrus (ترجمہ *Chablot*، ۲ : ۱۳ = *Barhebr* : *Chron. syr.*، طبع Bedjan، ص ۷۰) کے نزدیک یہ ریش عینا 'Aina Resh' ہے۔ سریانی وقائع نگار (*Mich. Syr.*، ۲ : ۳۷۲، *Chron. Syr. : Barhebraeus*، ص ۹۲) مزید لکھتے ہیں کہ خسرو دوم نے بوزنطیوں کو دارا اور ریش عینا واپس دے دیے تھے، لیکن دوسرے ماخذ ارمینیا کے علاوہ صرف دارا اور مرتیروپولیس کا ذکر کرتے ہیں۔ ایرانی سپہ سالار، آذرماہان، نے اس قصبے کو دو مرتبہ

بہت سے اعزازات حاصل ہوئے، مثلاً ۱۹۱۸ء میں برطانیہ کی حکومت نے اسے سر کے خطاب سے نوازا اور یورپ کی متعدد علمی مجالس نے اپنا اعزازی رکن بنایا۔

سبکدوش ہونے کے بعد برطانوی حکومت نے اسے ۱۹۳۹ء میں استانبول بھیجا تاکہ وہ ترکوں سے برطانیہ کے سیاسی اور ثقافتی تعلقات استوار کرے، لیکن بد قسمتی سے لیڈی راس وہاں نمونیا میں مبتلا ہو کر اپریل ۱۹۴۰ء میں رحلت کر گئی اور اس سانحے کے پانچ ماہ بعد سر ڈینی سن راس بھی اس سرامے فانی سے چل بسا اور استانبول میں اپنی بیوی کے پہلو میں مدفون ہے۔

وآخذ : (۱) نجیب العقیقی : المستشرقون، ۲ : ۵۲۰ تا ۵۲۱، قاہرہ ۱۹۶۵ء : (۲) ابوالقاسم محاب : فردنگ خاور شناسان، ص ۱۰۶، تہران : (۳) *Dictionary of National Biography (1931-1940)*، ص ۷۵۰ تا ۷۵۱ : (۴) *Arabische Studien in Europa*، : J. Fuck : (۵) *Both Ends : Denison Ross* : (۵) *of the Candle*، لنڈن ۱۹۴۲ء۔

(شیخ عنایت اللہ)

رأس العين : (عین وردة)، الجزیرہ میں دریائے خابور کے کنارے ایک شہر؛ زمانہ قدیم میں یہ مقام پہلے ریسین تھیوڈوسیوپولس Reacin-Theodosiopolis کے نام سے معروف تھا (*Notitia dignitatum*، ۳۶ : ۲۰) یا Steph. Byz) Ρεσινε، سریانی میں ریش عینا Resh Aina کہلاتا تھا۔ خابور کے سرچشموں پر واقع ہونے کی وجہ سے لوحہ پوتنجریانا *Tabula Peutingeriana* کے مطابق اسے فونس سکا بورا Fons Scabora کا پڑاؤ قرار دیا گیا ہے (پلینی میں Fons Chabura، *Nat. hist.*، ۳۱ : ۳۷، ۱۶ : ۱۶) : E. Herzfeld

*Reise im Euphratu Tigris-Gebiet*، ۱ : ۱۹۱

احمد بن حسین تغلبی نے، جو الاصفہر کہلاتا تھا، ایک درویش کا بھیس بدل کر ۵۳۹۵/۱۰۰۵ء میں عربوں کی ایک جمعیت کے ساتھ بوزنطی علاقے پر شیزر اور محرویہ (نزد انطاکیہ) تک تاخت کی، لیکن اسے بطریق بیغاس نے پیچھے دھکیل دیا۔ اگلے سال والی نیقفورس اورانوس Nicephoros Uranos نے سروج پر ایک تعزیری مہم روانہ کی، بنو نمیر اور کلاب کو شکست دی اور الاصفہر کو حاکم حلب لؤلؤ کے حکم سے ۵۳۹۷/۱۰۰۷ء میں قید خانے میں ڈال دیا (یحییٰ بن سعید الانطاکی، *Patrol. Orient.*، ۱۹۳۲ء، ۲۳: ۴۶۶) بعد؛ Georg. Kedren. Skylitz، مطبوعہ بون، ۴۵۴: ۲؛ سطر ۸؛ *Chron. syr. : Barhebraeus*، طبع بیجان، ص ۲۲۹) - ۵۲۳/۱۱۲۹ء کے قریب فرنگی شام اور دیار مضر کے حاکم تھے اور آمد، نصیبین اور رأس العين ان کی زد میں تھے۔ جوسلین (Joscelin) نے رأس العين فتح کر کے عرب آبادی کے بڑے حصے کو قتل کر دیا اور باقی ماندہ لوگوں کو قیدی بنا لیا (*Mich. Syr.*، ۳: ۲۲۸؛ *Chron. syr. : Barhebraeus*، طبع Bedjan، ص ۲۸۹)؛ لیکن فرنگی اسے زیادہ عرصے تک اپنے قبضے میں نہ رکھ سکے۔

موصل کے حکمران سیف الدین اور حلب کے حکمران عزالدین مسعود نے ۵۷۰/۱۱۷۴-۱۱۷۵ء میں سلطان صلاح الدین کے خلاف چڑھائی کی اور رأس العين کا محاصرہ کر لیا، لیکن اس کے بعد جلد ہی صلاح الدین نے انہیں قرون حماة پر شکست دی۔ ۵۸۱-۱۱۸۵-۱۱۸۶ء میں صلاح الدین نے فرات کو پار کر کے دجلہ کے کنارے بلد تک براہ الرہا، رأس العين و دارا چڑھائی کی۔ اس کے بیٹے الافضل نے ۵۹۷/۱۲۰۰-۱۲۰۱ء میں العادل سے سیمساط، سروج، رأس العين اور جمیلین کے شہر

(۵۷۸ اور ۵۸۰ء) میں تباہ کیا (*Mich. Syr.*، ۲: ۳۲۲ بعد)۔ فوکاس کے عہد حکومت میں ایرانیوں نے بوزنطیوں سے ریش عینا لے لیا (*The Chronological Canon of James of Edessa*، ترجمہ Brooks، *ZDMG*، ۱۸۹۹ء، ۵۳: ۳۲۳، عدد ۲۸۳)۔

۵۱۹/۶۳۰ء میں حضرت عیاض بن غنم نے الرہا (Osrhoëne) زیر نگین لانے کے بعد صوبہ عراق عرب پر لشکرکشی کی اور خلیفہ وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے عمیر بن سعد [الانصاری] کو قصبہ عین وردہ یا رأس العين روانہ کیا۔ انہوں نے شہر کا محاصرہ کر کے اسے بزور شمشیر فتح کر لیا (البلاذری، طبع ڈخویہ، ص ۱۷۵ تا ۱۷۷)۔ بعض باشندوں نے اس مقام کو خیرباد کہہ دیا تو خاصا مال غنیمت مسلمانوں کے ہاتھ لگا۔ جن باغیوں نے خلیفہ عبدالملک کے خلاف ۷۰۰ء کے قریب بغاوت کی ان میں رأس العين کا عمیر بن حباب بھی تھا (ابوالفرج: الاغانی، مطبوعہ بولاق، ۲۰: ۱۲۷؛ ابن الاثیر، طبع تورنبرگ (Tornberg)، ۴: ۲۵۴ بعد؛ *Mich. Syr.*، ۲: ۴۶۹؛ *Chron. syr. : Barhebraeus* (= ابن العبری): *Chron. syr.*، طبع بیجان، ص ۱۱۱)۔ خلیفہ مأمون کے عہد میں ۱۱۲۵ سلوکی/۸۱۴ء میں حبیب نے اس قصبے کو فتح کیا (*Mich. Syr.*، ۳: ۲۷؛ *Barhebraeus*: کتاب مذکور، ص ۱۳۷)۔ یعقوبی بطریق یوحنا سوم کا انتقال ۳ دسمبر ۸۷۳ء میں رأس العين (ریش عینا) میں ہوا (*Mich. Syr.*، ۳: ۱۱۶؛ *Chron. eccles. : Barhebraeus*، طبع Lyons 'Abbeloos-Lamy، ۱۸۷۲ء، ۱: عمود ۳۸۷)۔ دارا اور نصیبین کے خلاف مہمات (۹۴۲ء) کے بعد بوزنطیوں نے ۹۴۳ء میں رأس العين کو فتح کر لیا اور لوٹ مار کے بعد بہت سے قیدی اپنے ساتھ لے گئے (ابن الاثیر، ۸: ۳۱۲)۔ رأس العين کے ایک شخص

ص ۹۲)۔ الرها کے قریب جبل جلمہمان پر خوارزمیوں کے شکست کھانے کے بعد حلب کی فوج نے ۵۶۳۸ھ / ۱۲۳۰ - ۱۲۳۱ء میں حران، الرها، رأس العين، جملین، الموزر، الرقه اور اس سے متعلق ضلع لے لیا (کمال الدین، در ROL، ۶ : ۱۲)، لیکن ۵۶۳۹ھ / ۱۲۳۱ - ۱۲۳۲ء میں خوارزمی، جنہوں نے الملک المظفر حاکم میا فارقین سے اتحاد کر لیا تھا، رأس العين کی طرف لوٹے، جہاں باشندگان شہر اور محافظ فوج نے، جن میں فرنگی تیراندازوں کی بھی کچھ تعداد شامل تھی، مقابلہ کیا۔ اس موقع پر جو تصفیہ ہوا اس کی رو سے باشندگان قصبہ نے، جن سے جان بخشی کا وعدہ کر لیا گیا تھا، خوارزمیوں کو شہر میں داخل کر لیا اور انہوں نے محافظ فوج کو گرفتار کر لیا۔ جب الملک المنصور حران واپس ہوا، اور المظفر خوارزمیوں کے ہمراہ میا فارقین چلا گیا تو انہوں نے اپنے قیدی واپس بھیج دیے (کمال الدین، در ROL، ۶ : ۱۴)۔ اسی سال رأس العين میں مغول کا ورد ہوا (حوالہ مذکور، ص ۱۵)۔ جمادی الآخرہ ۵۶۴۰ھ / ۱۲۳۲ - ۱۲۳۳ء میں خوارزمیوں اور ترکمانوں نے الجزیرہ پر تاخت کی تو حلب کی فوج امیر جمال الدولہ کی قیادت میں ان کے خلاف لڑنے کے لیے نکلی۔ دونوں فوجیں رأس العين کے قریب ایک دوسرے کے مقابل خیمہ زن ہوئیں۔ خوارزمی فرمانرواے ماردین کے ساتھ مل گئے اور آخر ایک معاہدہ صلح ہوا جس کے ذریعے رأس العين ارتقی فرمانرواے ماردین کو دیا گیا (کمال الدین، در ROL، ۶ : ۱۹)۔

رأس العين کے شمال میں ایک قبرستان میں

M. von Oppenheim کو ۱۳۱۷ - ۱۳۱۸ء

کا ایک کتبہ ملا تھا۔ شامی مؤرخ ریش عینا کو

یعقوبی فرقے کا ایک اسقفی حلقہ بیان کرتے ہیں۔

۵۷۹۳ھ اور ۱۱۹۹ھ کے درمیانی زمانے میں

حاصل کیے۔ پھر جب اس نے دمشق پر چڑھائی کی تو موصل کے حکمران نورالدین اور سنجار کے حکمران قطب الدین محمد نے اس سے پھر عراق عرب لے لیا، لیکن رأس العين میں موسم گرما کی شدت سے بیمار پڑ گیا اور دوبارہ صلح کرلی۔ ۵۵۹۹ھ / ۱۲۰۲ - ۱۲۰۳ء میں العادل نے الافضل سے سروج، رأس العين اور جملین کے شہر (دوسرے قلعوں کا بھی ذکر کیا گیا ہے) واپس لے لیے۔ جب گرجستانیوں کو، جو ۵۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ - ۱۲۱۰ء میں خلاط تک پیش قدمی کر چکے تھے، خبر ہوئی کہ العادل ان کے خلاف بڑھتا ہوا رأس العين پہنچ چکا ہے، تو یہ لوگ پسپا ہو گئے (کمال الدین، ترجمہ Blochet، در ROL، ۵ : ۴۶)۔ ملک الاشرف نے ابن المشطوب کو (۵۶۱۶ھ / ۱۲۱۹ - ۱۲۲۰ء میں) شکست دی، اس کا جرم معاف کر دیا اور اسے جاگیر کے طور پر رأس العين عنایت کیا (کمال الدین : کتاب مذکور، ص ۶۱، لیکن Chron. syr. : Barhebraeus، ص ۴۳۹ کے مطابق ابن المشطوب نے بحالت اسپری حران میں وفات پائی)۔

سلطان صلاح الدین کا بھتیجا الاشرف ۵۶۱۷ھ

۱۲۲۰ - ۱۲۲۱ء میں فرمانرواے ماردین سے

برسرپیکار تھا۔ اس موقع پر آمد کے حاکم نے ان

کے درمیان صلح کرائی، جس میں رأس العين ملک

الاشرف کو دے دیا گیا اور موزر شبختان (حوالی دنیسر)

کا ضلع آبد کے امیر کو - ۵۶۲۶ھ

۱۲۲۹ء میں الاشرف نے اپنے بھائی الکامل کو

دمشق کے مبادلے میں الرها، حران، الرقه، سروج،

رأس العين، موزر اور جماین دے دیے (کمال الدین

در ROL، ۵ : ۷۷؛ Chron. syr. : Barhebraeus،

ص ۴۵۸)، جن پر اس نے ۵۶۳۴ھ / ۱۲۳۶ - ۱۲۳۷ء

میں قبضہ کیا تھا (کمال الدین : کتاب مذکور،

قرقيسيا اور الرقه کو الجزیرہ کے اضلاع بیان کیا ہے۔ ابن جبیر نے ۱۱۸۳/۵۵۸۰ - ۱۱۸۵ء میں رأس العين میں دو جامع مسجدیں، مدرسے اور حمام خابور کے کنارے پر دیکھے تھے۔ حمد اللہ المستوفی (چودھویں صدی عیسوی) کے بیان کے مطابق اس کی دیواروں کا احاطہ پانچ ہزار قدم تھا۔ وہ رأس العين کی سیر حاصل پیداوار میں روئی، غلہ اور انگور کا ذکر کرتا ہے۔ تاریخی رومان فتوح دیار ربیعہ و دیار بکر (سولہویں صدی عیسوی) میں، جسے غلطی سے الواقدی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور بہت سی بیش قیمت جغرافیائی معلومات پر مشتمل ہے، رأس العين میں مشتبہ کے ایک میدان اور ایک مرج الطیر (نسخہ دیگر: الدیر) کا ذکر آتا ہے اور قصبے کے اندر ایک نستوری گرجے اور سات دروازوں کا تذکرہ ہے (ترجمہ، از B. G. Niebuhr و A. D. Mordtmann : *Schriften der Akad. von Hamburg*، جلد ۱، جزء سوم، Hamburg ۱۸۳۷ء، ص ۷۶ و ۸۷ : مشرق میں ”دروازہ اصطخر“ (gate of Istacherum) اور ”Mukthaius یا دروازہ خابور“ کا بھی ذکر ہے، مگر مؤخر الذکر کا محل وقوع قطعیت کے ساتھ مذکور نہیں۔ الواقدی سے منسوب عربی متن، طبع Ewald، گوٹنگن ۱۸۲۷ء میں نہیں دیکھ سکا)۔

رأس العين میں یعقوبی فرقے کی خانقاہیں بیث تیرای اور سبیکولوس (Speculos) : Ps. Zacharias Rhet، ۸ : م، مترجمہ Ahrens-Krüger، ص ۱۵۷، سطر ۲؛ نیز برائے Asphulos، در Mich. Syr.، ۳ : ۵۰، ۶۵، قب ۲ : ۵۱، ۳، حاشیہ ۶؛ Saphylos، در Mich. Syr.، ۳ : ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۶۲؛ Chron. ecccl.: Barhebraeus، طبع Abbeloos-lamy، ۱ : ۲۸۱، بعد : Sophoclis : وہی کتاب، ص ۳۹۔

بعد؛ غالباً ہر جگہ یہی پڑھنا چاہیے)۔

Mich. Syr.، ۳ : ۵۰، میں گیارہ اسقفوں کا نام مذکور ہوا ہے)۔ اسی جگہ ۶۸۳ء میں ایک کلیسائی مجلس منعقد کی گئی تھی (Chron. ecccl. : Barhebraeus، ۱ : ۲۸۷)۔ چودھویں صدی کے خاتمے پر تیمور نے اس قصبے کو تباہ و برباد کر دیا۔

رأس العين ایک ایسے مقام پر بسایا گیا ہے جہاں بہت سے وسیع چشمے واقع ہیں، جن میں سے بعض کبریٰ ہیں۔ یہی چشمے خابور کا ”اصلی منبع“ بنتے ہیں (الدمشقی، طبع Mehren، ص ۱۹۱)۔ وادی الجرجب میں زیادہ پانی نہیں اور یہ شمال میں ویران شہر کے علاقے سے نکلتی ہے۔ اسی کورود خابور کی ابتدائی گزرگاہ سمجھا جا سکتا ہے، مگر وہ صرف رأس العين کے چشموں سے پانی حاصل کرنے کے بعد ہی باقاعدہ ندی بنتی ہے اور یہیں سے اس کا نام خابور پڑتا ہے۔ M. von Oppenheim کے بیان کے مطابق (قب اس کا نقشہ، در Petermanns Mitteil، ۱۹۱۱ء، جلد ۲، اوحہ ۱۸) رأس العين کے چشموں کے نام عین الحصان، عین الکبریت اور عین الزرقاء ہیں۔ ٹیلر Taylor کی رائے کے مطابق (J R A S، ۳۸ : ۳۴۹، حاشیہ) ان میں عین البیضاء اور عین الحصان سب سے اہم ہیں۔ وہ نئے قصبے کے شمال مشرق میں دس چشموں کے اور جنوب میں پانچ چشموں کے نام بھی دیتا ہے۔ عرب جغرافیہ نویس چشموں کی ایک بڑی تعداد کا (تین سو ساٹھ) ذکر کرتے ہیں، جن کے پانی کی کثرت نے اس قصبے کے قرب و جوار کو گلزار بنا رکھا ہے۔ ان چشموں میں سے ایک چشمے عین الظاہریہ کو اتناہا کہا جاتا تھا۔ ابن حوقل کے بیان کے مطابق رأس العين ایک قلعہ بند قصبہ تھا، جس میں بہت سے باغ اور چکیاں تھیں۔ المتدسی کے بیان کے مطابق اس کے بڑے چشمے پر ایک بلور کی سی شرف جھیل تھی (ابن رستہ، مطبوعۃ المكتبة الجغرافية العربية، ۷ : ۶۰)۔ رأس العين

رأس العين؛ (۱۳) A. Poidebard *La trace de Rome* dans le désert de Syrie، پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۱۳۰، ۱۵۱  
ببعد، ۱۵۸، ۱۶۴.

(E. HONIGMANN)

راسم، احمد: ترکی مصنف، جو ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۶ء\*  
۱۸۶۷ء میں صاری گوزل میں پیدا ہوا۔ وہ کم سن  
ھی تھا کہ اس کے باپ بہاء الدین کا انتقال ہو گیا  
اور اس کی پرورش اس کی ماں نے کی۔ ۱۲۹۲ھ/  
۱۸۷۵ء میں وہ استانبول کے مشہور مدرسے 'دارالشفقہ'  
میں داخل ہوا، جہاں سے وہ ۱۳۰۰ھ/۱۸۸۳ء میں  
فارغ التحصیل ہوا۔ تعلیمی زندگی کے آخری برسوں  
میں آرٹ اور ادب کے ساتھ اس کی دل بستگی نمایاں  
حیثیت اختیار کر چکی تھی، اس لیے اس نے مصنف  
بننے کا فیصلہ کر لیا اور اس پیشے کے ساتھ، جسے  
وہ "باب عالی جادہ سی" (یعنی باب عالی کا راستہ)  
کہتا ہے، اس نے مدت العمر نباہ کیا؛ زمانے  
کے سیاسی تغیرات اس کے علمی مشاغل پر اثر انداز  
نہ ہو سکے۔ بہت سے دوسرے اہل قلم کی طرح  
اس نے بھی اپنی ادبی زندگی کی ابتدا ایک صحافی کی  
حیثیت سے کی۔ ترکی کے تقریباً تمام اہم اخبارات  
میں اس کے رشحات قلم شائع ہوا کرتے تھے، مثلاً  
جریده حوادث، ترجمان حقیقت، اقدام، صباح،  
سعادت، معلومات، تصویر افکار، اور حق؛ اسی طرح  
وہ ثروت فنون، رسیم لی گزٹ ایسے رسائل میں بھی  
لکھتا رہا۔ اس کے بعد اس نے اپنے متعدد مضامین  
اور مقالات دو جلدوں میں (مقالات و مصاحبات،  
۱۳۲۵ھ میں) اور عمر ادبی (۱۳۱۵ تا ۱۳۱۸ھ)  
چار جلدوں میں شائع کیے۔ آخر الذکر کتاب  
اس کی زندگی کے حالات پر مشتمل نہیں، بلکہ  
اس میں مصنف کے روحانی ارتقا اور ان احساسات و  
جذبات کا عکس نظر آتا ہے جو مختلف رسالوں  
کی مطبوعات میں منعکس ہوتے رہے۔

خابور کے دائیں ساحل پر رأس العين کے قدرے  
جنوب مغرب میں تلّ حَلّاف کے کھنڈروں کا بڑا  
ٹپلا ہے، جہاں M. von Oppenheim نے کپڑہ  
(Kabra) کا قدیم محل کھود کر نکالا تھا  
(قَب مآخذ)۔

مآخذ: جن عرب جغرافیہ نویسوں، مؤرخوں،  
اور شاہی وقائع نگاروں کا ذکر یہاں ہو چکا ہے ان کے  
علاوہ (۱) الخوارزمی: کتاب صورة الارض، طبع  
Mzik، در *Bibl. arab. Hist. v. Geogr.* لائپزگ  
۱۹۲۶ء، ۳: ۲۱ (عدد ۲۹۶)؛ (۲) سہراب:  
عجائب الاقالیم، طبع Mzik، ۱۹۳۰ء، ۵: ۲۹ (عدد  
۲۵۶)؛ قدیم Resaina کے بارے میں دیکھیے  
(۳) Weissbach، در *R.-E. : Pauly-Wissowa*، بذیل  
مادہ Resaina، جلد ۱، الف، عمود ۶۱۸ بعد؛ بذیل  
مادہ Theodoiopolis، عدد ۱، جلد ۵ الف، عمود ۱۹۲۲  
بعد؛ (۴) *Dissert. de monophysit : Assemani*، در  
*BO*، ۲: ۹؛ (۵) *Reisebes- : Carsten Niebuhr*  
*schreibung nach Arabien u.a. umliegenden Ländern*  
کوہن ہیگن ۱۷۷۸ء، ۲: ۳۹۰؛ (۶)  
*Erdkunde : K. Ritter*، ۱۱: ۳۷۵ بعد؛ (۷)  
Taylor، در *JRGS*، ۱۸۶۸ء، ۳۸: ۳۳۶ تا  
۳۵۳؛ (۸) *The Lands of Eastern : G. Le Strange*  
*Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۸۷، ۹۵ بعد،  
*La frontier de l' Euphrate : V. Chapot* (۹)؛ ۱۲۵  
*de Pompée à la conquête arabe*، پیرس ۱۹۰۷ء،  
ص ۳۰۲ بعد؛ (۱۰) *M. v. Oppenheim*، در *Z.G.*  
*Erdk. Berl.*، ۱۹۰۱ء، ۳۶: ص ۸۸؛ (۱۱) وہی  
مصنف: *Der Tell Halaf und die verschleierte Göttin*،  
در *Der Atle Orient*، سال ۱، کرامہ ۱، لائپزگ ۱۹۰۸ء،  
ص ۱۰ بعد؛ (۱۲) وہی مصنف: *Der Tell Halaf eine*  
*neue Kultur im ältesten Mesopotamien* لائپزگ  
۱۹۳۱ء، ص ۶۹ بعد (قَب نیز اشاریہ، ص ۲۷۴، بذیل

ادبی ذوق کے ساتھ ہی اسے تاریخ سے بھی گہری دلچسپی تھی۔ یقیناً وہ آزاد تحقیقات کے ذریعے مطالعہ تاریخ کو ترقی دینے کا دعویٰ نہیں کرتا بلکہ اپنا فرض سمجھتا ہے کہ تاریخ کو ایک مقبول و پسندیدہ شکل میں پیش کر کے ابناے وطن میں اس مضمون سے دل بستگی پیدا کرے۔ اگر اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے، تو کہا جا سکتا ہے کہ اس کی تاریخی نگارشات پوری احتیاط کے ساتھ مرتب کی ہوئی تالیفات کا درجہ رکھتی ہیں۔ اس نے اپنے ابتدائی دور میں قدیم روم کی تاریخ (اسکی رومالیلر ۴۰۳ء)، تمدن کی ایک مختصر تاریخ (تاریخ مختصر بشر ۴۰۳ء)؛ علم و ثقافت کے ارتقا پر (ترقیات علمیہ و مدنیہ) لکھی پھر انہیں موضوعات پر بعد کے مضامین تاریخ و محرر (۱۳۲۹ء/۱۹۱۱ء) کے نام سے، اور ترکی کی ایک تاریخ سلطان سیم ثالث سے مراد خامس تک استبداد حاکمیت ملیہ (۱۳۴۱ تا ۱۳۴۲ء) کے نام سے دو جلدوں میں تصنیف کی۔ ترکی کی تاریخ کا قابل تعریف عام جائزہ عثمانی تاریخی (۱۳۲۶ تا ۱۳۳۰ء) چار جلدوں میں مرتب کیا۔ ان تاریخی تصانیف کا ایک بیش قیمت تکملہ شہر مکتوب لری (۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ء) چار جلدوں میں شائع ہوا ہے۔ مجموعی طور پر یہ دو سو اٹھارہ خطوط ہیں، جن میں پرانے شہر استانبول کی زندگی کا نقشہ، اس کی گونا گوں خصوصیات کے ساتھ بے نظیر انداز میں کھینچا گیا ہے۔ یہ خطوط نشاط انگیز اور شوخ، بلکہ بعض اوقات ظریفانہ انداز میں لکھے گئے ہیں، جس کی وجہ سے یہ کتاب بہترین تصنیف بن گئی ہے۔ مناقب اسلام (۱۳۲۵ء) میں مسلمانوں کے تہواروں، مسجدوں اور دوسرے مذہبی امور سے بحث کی گئی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس مصنف نے

احمد راسم کے نتائج قلم میں رفتہ رفتہ اضافہ ہونے لگا۔ مجموعی طور پر اس کی چھوٹی بڑی تالیفات کی تعداد ایک سو سے زیادہ بیان کی جاتی ہے۔ اس کے باوجود اسے طنزاً بسیار نویس خیال کرنا صحیح نہیں بلکہ وہ کسی مضمون پر بحث کرنے سے پہلے ہمیشہ اس پر پورا عبور حاصل کر لیتا تھا اور اس کے بعد اس پر سنجیدگی سے قلم اٹھاتا تھا۔ بعض اوقات وہ لطیف قسم کے ظریفانہ انداز میں بھی لکھتا تھا، جس پر اسے ماہرانہ قدرت حاصل تھی، یا پھر مکالمے کے خوش گوار طرز میں داد نگارش دیتا، لیکن ہر صورت میں اس کی تحریر ایک فن کارانہ احساس اور ایک خاص طرز کی آئینہ دار ہوتی تھی۔ وہ ہمیشہ اپنے پڑھنے والوں کے ذوق سے آگاہ رہتا تھا اور ان میں مقبولیت حاصل کرنے میں ہمیشہ کامیاب رہتا تھا۔ اس کا طرز بیان بالکل نیا تھا، جو اسلوب نگارش کے تمام مروجہ دبستانوں اور حلقوں سے یکسر الگ اور آزاد تھا۔ وہ نئے دبستان نگارش کا موجد تھا جو بہت دنوں تک ترکی ادبیات پر اثر انداز رہا۔

اس کے ادبی کارنامے ناولوں، طویل افسانوں اور داستانوں پر مشتمل ہیں، مثلاً اس کے ابتدائی ناول میل دل (۱۸۹۰ء) اور تجارب حیات (۱۸۹۱ء)؛ (ان دونوں کا مختصر تجزیہ *Geschichte der : Horn türkischen Moderne*، ص ۶۶ بعد میں درج ہے)۔ نیز اس کا قومی ناول مشاق حیات، (۱۳۰۸ء) اور افسانے تجربہ سز عشق (یعنی معصوم محبت) (۱۳۱۱ء) مکتب آرقاد آشم (۱۳۱۱ء) اور کچھ عرصہ بعد ناکام (۱۳۱۵ء) ایک قومی ناول عسکر اوغلو (۱۳۱۵ء) اور ایک کتاب، جس میں غنائی رنگ زیادہ جھلکتا ہے، کتاب غم (۱۳۱۵ء) ہے، نیز عندلیب جو منظوم ہے۔

حال ہی میں تاریخ ادبیات کی طرف بھی توجہ مبذول کی ہے اور شناسی [رک بان] پر ایک کتاب لکھی ہے، جو ترکی کے دور جدید کے ادبا اور شعرا کے لیے تاریخ کے مقدمے کا کام دے گی۔ اس کا نام مطبوعات تاریخی مدخل، الک بیوک محرر لردن شناسی، ۱۹۲۷ء ہے۔ ترک مصنفین سے متعلق، اس کی ذاتی یادداشتیں ایک اور کتاب مطبوعات خاطر لریندن، محرر، شاعر، ادیب، (۱۹۲۴ء) میں جمع کیے گئے ہیں، نیز اپنے ایام مدرسہ کے متعلق اور عمومی حیثیت سے قدیم طرز تعلیم کی نسبت، جو کچھ اس کے ذہن میں محفوظ تھا، اس نے اپنی کتاب فلقہ (۱۹۲۷ء) (تلووں پر ڈنڈے کی مار) میں یک جا کر دیا ہے۔ احمد راسم نے قواعد، بلاغت، تاریخ وغیرہ پر درسی کتابیں بھی بکثرت لکھی ہیں۔ اس نے ایک انشائی کتاب علاولی خزینہ مکاتیب یہود مکمل منشآت کے نام سے لکھی، جس کی پانچویں اشاعت ۱۳۱۸ھ میں ہوئی۔ مجموعی طور سے دیکھا جائے تو اس کی کتابوں میں تراجم بھی ہیں۔ اس کے ابتدائی دور کے تراجم کا ایک ضخیم مجموعہ بنام ادبیات غربی دن برنبدہ، (منتخبات یورپی ادب [۱۸۸۷ء]) موجود ہے۔

احمد راسم کو اس عظیم الشان ادبی مصروفیت کے لیے بہت کچھ آزادی درکار تھی، جو سلطان عبدالحمید کے عہد میں مفقود تھی اور وہ ایک سرکاری عہدے دار ہونے کی حیثیت سے بھی ایسی آزادی مشکل ہی سے پا سکتا تھا۔ بہر حال وہ وزارت تعلیمات کے ایک کمیشن (انجمن تفتیش و معائنہ) کا دوبار رکن بنا، مگر یہ رکنیت بہت تھوڑے دنوں کے لیے تھی۔ ۱۹۲۴ء میں اس نے مذہبی معاملات سے دلچسپی ظاہر کی۔ خاتمہ خلافت کے بعد وقت مؤرخہ ۴ مارچ ۱۹۲۴ء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آثار (امانات،

مخلفات)، خرقہ، اِوَا، اور سَجَّادہ وغیرہ پر ایک مضمون لکھا، جو قاہرہ اور دمشق میں بھی عربی میں شائع ہوا۔ اس نے یہ تجویز پیش کی کہ ان آثار کو عوام کی زیارت کے لیے عجائب خانے میں رکھا جائے (دیکھیے نالینو Nallino، در OM، ۱۹۲۴ء، ۴: ۲۲۰ بعد)۔ پچھلے برسوں میں احمد راسم اپنی سیاسی سرگرمیوں کے باعث عبدالحق حامد اور خلیل ادھم (قب OM، ۱۹۲۷ء، ۷: ۴۱۶؛ ۱۹۳۱ء، ۱۱: ۲۲۷) اور محمد زکی Encyclopédie biographique de Turquie، ۱۹۲۸ء، ۱: ۲۳؛ ۱۹۲۹ء، ۲: ۸۸) کی معیت میں استانبول کی طرف سے مجلس کبیر ملی کا رکن منتخب ہوا)۔

مآخذ (مندرجہ بالا کے علاوہ):

- (۱) نو سال ملی، ۱۳۳۰ھ، ۱: ۲۶۵ تا ۲۶۷؛ (۲) اسمعیل حبیب: ترک تجدد ادبیات تاریخی، استانبول ۱۹۲۵ء ص ۵۶۷ تا ۵۶۹؛ (۳) علی کینپ Ali Canip ادبیات، استانبول ۱۹۲۹ء، ص ۱۷۱ تا ۱۷۴؛ (۴) بولقورلی زادہ رضا: منتخبات بدائع ادبیہ، استانبول ۱۳۲۶ھ، ص ۳۴۷ تا ۳۵۰؛ (۵) Essai sur l'histoire de la litterature: Basmadjian ottomane، قسطنطنیہ، ۱۹۱۰ء، ص ۲۱۷؛ (۶) احمد احسان: مطبوعات ہاظرہ لرم Matbuat hatiralarim، ۱۸۸۸ تا ۱۹۲۳ء، استانبول، ۱۹۳۰ء، ص ۷۶؛ (۷) Wl. Gordlewskij: Ocerki po nowoi osmanskosi literaturie، ماسکو ۱۹۱۲ء، ص ۶۷، ۱۰۰؛ (۸) M. Hartmann: Unpolitische Briefe aus der Türkei (Der islamische orient vol. ii) لاپزگ، ۱۹۱۰ء، بعد اشاریہ، ص ۲۵۲۔ (W. BJORKMAN)

راشد محمد: سلطنت عثمانیہ کا ایک شاہی \* تاریخ نویس، جو استانبول کا باشندہ تھا اور وہیں پیدا ہوا تھا۔ اس کا باپ ملا مصطفیٰ تھا جو ملطیہ کا رہنے والا تھا۔ اس نے اپنی تعلیم

قب JA '۶۱۸۶۸، ۱: ۴۷۷) - چند حصے  
M. Norberg نے ترجمہ کیے ہیں: *Turkiska rikets  
Hernösand, annaler*، ۱۸۲۲ء، ۳: ۶۳۵ تا ۱۰۷۹،  
اور *Collectanea z Dziejopisow*: J. J. S. Sekowski  
'Tureckich' جلد ۲، وارسا ۱۸۲۵ء، ص ۱ تا ۲۰۸؛  
مآخذ: دیکھیے *G O W: F. Babinger*، ص ۲۶۹  
بعد -

(FRANZ BABINGER)

الراشد بالله: ابو جعفر المنصور بن \*  
المسترشد عباسی خلیفہ - ۲ ربیع الآخر ۵۱۳ھ/  
۱۳ جولائی ۱۱۱۹ء کو خلیفہ المسترشد [رک بان]  
نے لوگوں سے اپنے دوازدہ سالہ بیٹے، ابو جعفر المنصور،  
کے لیے وای عہدی کی بیعت لی اور ذوالقعدہ ۵۲۹ھ/  
اگست، ستمبر ۱۱۳۵ء میں الراشد بالله کے نام سے  
المنصور کی خلافت کی خوشی منائی گئی۔ تھوڑے  
دن بعد سلجوقی سلطان مسعود بن محمود [رک بان]  
نے اس سے چار لاکھ دینار طلب کیے تو الراشد نے  
انکار کر دیا، کیونکہ اُس کے بیان کے مطابق اس کے  
پاس روپیہ نہیں تھا۔ اس وقت مسعود کے سدر  
نے خلیفہ کے محل کی تلاشی، اور جبراً روپیہ لینے کی  
کوشش کی، لیکن عملی مدافعت کی وجہ سے سلطان کے  
سپاہی منتشر ہو گئے اور انہوں نے خود سلطان کا  
محل لوٹ لیا۔ کئی امرا نے بھی سلطان کے  
عہد اطاعت سے منہ موڑ لیا۔ اس کے بھتیجے داؤد بن  
محمود نے آذربایجان [رک بان] سے بغداد پر  
فوج کشی کی اور صفر ۵۳۰ھ/نومبر ۱۱۳۵ء کے  
آغاز میں وہاں پہنچ گیا۔ اس اثنا میں خلیفہ کے  
حامیوں کی تعداد بڑھ گئی۔ عماد الدین زنگی  
[رک بان] اتابک موصل بھی اس سے آملا، اور  
بغداد میں داؤد کے سلطان ہونے کا اعلان کر دیا  
گیا۔ یہ خبر سن کر سلطان مسعود جنگ کے لیے  
تیار ہوا اور بڑھ کر بغداد کا محاصرہ کر لیا۔

کی تکمیل اپنے وطن میں کی اور وہیں وہ  
۵۱۱۲۶ھ/۱۷۱۳ء میں شاہی مؤرخ (وقائع نویس)  
[رک بان] مقرر ہوا۔ وہ ۵۱۱۳۴ھ/۱۷۲۰ء میں حلب کا  
قاضی مقرر ہونے تک اسی عہدے پر مامور رہا۔ اس  
کے کچھ دن بعد قاضی مکہ کا منصب حاصل کرنے کے  
بعد اسے ایران میں سفیر کی حیثیت سے بھیجا گیا۔  
شعبان ۵۱۱۴۲ھ/۱۷۳۰ء میں استانبول کا قاضی ہوا، لیکن  
چند ماہ بعد علیحدہ کر دیا گیا۔ یکم جمادی الاولیٰ  
۵۱۱۴۷ھ/اکتوبر ۱۷۳۴ء کو آناطولی کا قاضی عسکر  
بنا دیا گیا۔ ۱۸ صفر ۵۱۱۴۸ھ/۱۰ جولائی ۱۷۳۵ء کو  
استانبول میں وفات پائی۔ (دیکھیے *صبحی: تاریخ،*  
ورق ۱۳، ۲۲ و ۶۶ نمایاں طور پر مختصر)  
اور محلہ قرہ گرمک میں مسجد افضل زادہ کے  
سامنے دفن کیا گیا۔ اس کی لوح قبر کی نسبت  
دیکھیے بروسی محمد طاہر: عثمانلی مؤلف لری،  
۳: ۵۵ حاشیہ۔

محمد راشد نے نعیمہ [رک بان] کی تاریخ  
سلطنت عثمانیہ کا تکملہ ۱۷۰۷ء/۱۶۶۰ء سے  
۵۱۱۳۴ھ/۱۷۲۱ء تک لکھا، جو عام طور  
سے تاریخ راشد کہلاتا ہے (دیکھیے حاجی  
خلیفہ، عدد ۱۴۵۲۶) اور اس دور کا مستند مآخذ  
ہے۔ شاہی وقائع نویس کے عہدے پر اس کا  
جانشین اسمعیل عاصم ہوا جو کوچک چلبی زادہ  
کے نام سے معروف ہے (قب راشد: تاریخ جلد ۳-  
ورق ۱۱۴)۔

متعدد مخطوطات کے علاوہ (قب *F. Babinger*:

*G.O.W*، ۱۱۲۲ الف، ص ۲۶۹ جن میں *Upsala* کے  
مخطوطے عدد ۶۶۷ تا ۶۶۸ [خود رشید کے خط  
میں؟] اور مخطوطہ استانبول لالا اسمعیل، عدد  
۳۷۸ کا اضافہ کرنا ہوگا)۔ راشد کی تاریخ دو مرتبہ  
چھپ چکی ہے، استانبول ۱۱۵۳، بڑی تقطیع ۴ جلد،  
استانبول ۱۲۸۲، جھوٹی تقطیع، ۴ جلد؛ اس پر



سے صحت یاب نہیں ہوا تھا، اصفہان کے قریب  
حشیشین [رک بہ الحشیشیة] کے ہاتھوں قتل ہوا  
بقول ابن اثیر قاتل ایک خراسانی خادم تھا۔

مآخذ: ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg،  
۱۰: ۳۷۷، ۳۹۳؛ ۱۱: ۱۷، ۲۲ تا ۲۳، ۲۶ تا  
۳۰، ۳۹ تا ۴۱؛ (۳) ابوالنداء: التاریخ [=المختصر  
فی اخبار البشر] طبع Reiske، ۳: ۳۶۳ بعد؛ (۴)  
ابن خلدون: العبر، ۳: ۵۱۰ بعد؛ (۵) ابن الطقطقی:  
کتاب الفخری، طبع Derenbourg، ص ۱۱۱ بعد،  
۴۱۵ بعد؛ (۶) Houtsma: Recueil de textes  
'relatifs a l'histotre des seldjoucides' ۲: ۱۷۸  
تا ۱۸۵؛ (۷) Gesch. d. Chalifen: Weil ۳: ۲۵۶  
تا ۲۶۰؛ (۸) Le strange: Baghdad during the  
Abbasid Caliphate، بحد اشارہ؛ (۹) [البنداری:  
تواریخ آل سلجوق، ص ۱۷۸ تا ۱۸۱، لائن ۱۸۸۹؛  
(۱۰) سبط ابن الجوزی: مرآة الزمان، ۸: ۱۶۷،  
حیدرآباد، ۱۳۷۰ھ]۔

(K. V. ZETTERSTEN)

راشد الدین سنان: (یا جیسا کہ خود\*  
اسمعیلی اسے عام طور سے سنان راشد الدین  
کہتے ہیں): اسمعیلیہ شام کا مشہور پیشوا،  
جو بارہویں صدی عیسوی کے نصف دوم میں ہوا  
ہے۔ یہ شخص شیخ الجبل Old Man of the Mountain  
کے نام سے زیادہ مشہور ہے۔ اس کا پورا نام  
ابوالحسن سنان بن سلیمان بن محمد تھا۔ یہ بصرے  
کے قریب پیدا ہوا، ایران میں تعلیم پائی اور  
۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء میں الموت کے امام حسن کی جانب  
سے شام کے اسمعیلی (نزاری) فرقے کا سردار مقرر  
ہوا۔ وہ اس منصب پر اپنی موت تک فائز رہا،  
جو خاصی بڑی عمر میں رمضان ۵۸۹ھ/ستمبر ۱۱۹۳ء  
میں مصیاف میں واقع ہوئی۔ اس نے اپنے زمانے  
کی مصری و شامی سیاسیات میں نمایاں حصہ لیا۔

اسے فتح کرنے میں کامیاب نہ ہوا، اس لیے کوئی  
پچاس دن کے بعد وہ نہروان [رک بان] کی طرف  
پسپا ہو گیا اور پھر ہمدان [رک بان] چلا گیا۔  
اب طرنتای والی واسط سامنے آیا اور اس نے  
کشتیوں کی کافی تعداد، حسب دلخواہ کام لینے  
کے لیے، مسعود کو دی، اس طرح مسعود نے دجلے  
کو عبور کر کے مغربی کنارے پر قبضہ کر لیا۔  
نتیجہ یہ ہوا کہ خایفہ کے حلیف متفرق ہو گئے۔  
داؤد آذربيجان واپس ہوا، زنگی، خلیفہ کے ساتھ  
موصل چلا گیا اور مسعود وسط ذوالقعدہ ۵۳۰ھ/  
اگست ۱۱۳۶ء میں خلفا کے قدیم شہر میں داخل  
ہوا، جہاں اس نے لوٹ مار اور دوسری بدعنوانیوں  
کی ممانعت کی، اور انتظام بحال کر دیا۔ پھر اس نے  
قاضیوں اور ققیہوں کی ایک مجلس طلب کی، جنہوں نے  
مفرور خلیفہ کے تخت و تاج کے نا اہل ہونے  
کا اعلان کیا۔ اس پر من جملہ اور باتوں کے یہ بھی  
الزام لگایا گیا کہ اس نے سلطان سے جو عہد کیا  
تھا، توڑ ڈالا۔ کہا گیا کہ اس نے مسعود سے  
حلیفہ اقرار کیا تھا کہ اس کے خلاف کبھی  
ہتیار نہ اٹھائے گا اور نہ کبھی دارالخلافت کو  
چھوڑ کر جائے گا۔ اس کے علاوہ اس پر اور جرائم  
کا بھی الزام عائد کیا گیا۔ اس کے بجائے اس کے  
چچا ابو عبدالله محمد المقتفی بن المستظہر [رک بان]  
کو امیر المؤمنین مقرر کر دیا گیا۔

الراشد موصل میں زیادہ دن نہ ٹھہرا  
بلکہ آذربيجان چلا گیا، جہاں وہ داؤد سے جا ملا۔  
بعض اسرا بھی، جو مسعود سے مطمئن نہ تھے،  
الراشد کو بحال کرنے میں داؤد کے طرف دار  
اور شریک بن گئے، لیکن داؤد نے فوجی کارروائیوں  
میں کوئی حصہ نہ لیا [رک بہ مسعود]۔ ۲۵  
یا ۲۶ رمضان ۵۳۲ھ/۶ یا ۷ جون ۱۱۳۸ء کو  
یہ سابق خلیفہ، جو ہنوز پوری طرح اپنی بیماری

سنان کے بارے میں جو قصے ملتے ہیں، ان کا تعلق زیادہ تر اس کی فدائیوں کی تنظیم سے ہے۔ اس تنظیم کے ذریعے وہ اپنے سیاسی مخالفین کو بذریعہ قتل نابود کرنے کا کام لیا کرتا تھا۔ بلاشبہ ان قصوں میں کچھ صداقت بھی پائی جاتی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ سنسنی خیز بازاری افواہوں نے انہیں بہت مبالغہ آمیز بنا دیا ہے اور بہت سے غیر حقیقی کارنامے بھی سنان اور اس کی تنظیم کی طرف منسوب کر دیے گئے ہیں۔ بہت سے مؤرخین بیان کرتے ہیں کہ سنان اس فرقے کا سب سے اعلیٰ اور فوق البشر سردار سمجھا جاتا تھا۔ بدقسمتی سے ایرانی اسمعیلیوں کی کسی ممکن الحصول مستند کتاب میں اس کا کہیں ذکر نہیں ملتا اور یہ معلوم کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ اس فرقے کے ارباب بست و کشاد میں اس کا حقیقی مرتبہ کیا تھا۔ اغلب یہ ہے کہ وہ امام کے بعد بلند ترین منصب، یعنی حجّۃ کے رتبے پر فائز تھا، جس میں اصلاح یافتہ نزاری عقائد کے مطابق فوق البشریت کی معتد بہ آمیزش مانی جاتی تھی۔ بہر صورت یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ اس نے اپنے امام ہونے کا کوئی دعویٰ کیا، یا اسے امام سمجھا گیا، اگرچہ عام روایات نے اسے حضرت علیؑ کی اولاد میں بتا کر اس کے لیے بھی وہ نسبی شرافت مہیا کر دی تھی، جیسا کہ دوسرے ممتاز اسمعیلیوں، مثلاً ناصر خسرو اور حسن بن صباح، کے باب میں ہوا تھا۔

مآخذ: مقالے میں درج کر دیے گئے ہیں۔

(W. IVANOW)

الراضی باللہ: ابوالعباس احمد (محمد) بن المقتدر، خاندان عباسیہ کا یسواں خلیفہ، ربیع الآخر ۵۲۹ھ/دسمبر ۹۰۹ء میں پیدا ہوا۔ اس کی ماں ایک باندی تھی، جس کا نام ظلوم تھا۔

ایک طرف تو کٹر مسلمان فرمانرواؤں، خصوصاً نامور سلطان صلاح الدین [رک بان] کے مسلسل دباؤ سے اپنے آدمیوں کا کامیابی سے دفاع کیا، دوسری طرف صلیبی مجاہدوں سے انہیں بچایا۔ یہ واقعہ کہ یہ چھوٹا سا فرقہ اپنے ہمسایوں کے لگاتار مخالفانہ رویے کے باوجود اب بھی (نواح حماة کے مواضع میں) سلامت ہے، بڑی حد تک ان مستحکم بنیادوں کا مرہون منت ہے جو رشیدالدین کے ہاتھوں پڑی تھیں۔ یوں تو اس کا ذکر ان تمام مؤرخین کی کتابوں میں ملتا ہے جو اس کے عہد کے واقعات بیان کرتے ہیں، لیکن سب سے زیادہ مفصل حال ستانسلاس گویار Stanislas Guyard کے مقالے *Un grand maître des Assassins, au temps de Saladin* (در J. A. ۱۸۷۷، ص ۳۲۳ تا ۳۸۹) میں درج ہے۔ مقالے میں فصل کا اصل عربی متن دیا گیا ہے، جو غالباً سنان کے ایک معاصر کی اسمعیلی تالیف ہے اور اس کے ان مناقب پر مشتمل ہے جو اس فرقے کی زبانی روایات پر مبنی ہیں۔ یہ متن ایک فرانسیسی ترجمے اور تعارف کے ساتھ شائع ہوا، جس میں سنان سے متعلق تاریخی معلومات پر ایک مفصل تبصرہ ہے اور فرقہ اسمعیلیہ کی نسبت عام حالات درج ہیں۔ یہ معلومات اب بھی کچھ نہ کچھ قدر و قیمت رکھتی ہیں۔ کتاب فصل اب شامی اسمعیلیوں میں غیر معلوم نظر آتی ہے۔ بظاہر ان کے یہاں خود ان کے فرقے کی کوئی معتبر اور حقیقی تاریخ موجود نہیں۔ حال ہی میں ایک اسمعیلی مصنف عبداللہ بن المرتضیٰ کی جو کتاب *الفلک الدوار فی سماء الائمة الاطہار* کے نام سے خوابی (حلب ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء) سے شائع ہوئی ہے، اس قسم کی مقامی روایات کا کوئی پتا نہیں چلتا۔ اس میں سنان کا جو تذکرہ درج ہے وہ تمام تر عام معروف تاریخوں پر مبنی ہے، مثلاً ابن الاثیر، ابوالفداء، وغیرہ۔

سامنا کرنا پڑا - ۳۲۳/۵۹۳۵ میں الراضى نے الموصل کے والی ناصر الدولہ [رک بان] کو بر طرف کرنا چاہا، لیکن ناکام رہا۔ چند سال بعد بجکم نے خلیفہ کو ساتھ لے کر حمدانیوں پر حملہ کیا تاکہ ان سے خراج وصول کرے، لیکن اسے جلد ہی صلح کرنا پڑی کیونکہ مفرور ابن رائق یکایک بغداد میں منظر عام پر آ گیا تھا۔ بوزنطیوں سے جنگ دوبارہ شروع کی گئی۔ اس جنگ میں بنو حمدان محافظ اسلام کی حیثیت سے نمودار ہوئے۔ مصر میں محمد بن طغج نے اخشیدی خاندان [رک بہ اخشیدیہ] کی تاسیس کی۔ اسی زمانے میں بجکم کو بنو بویہ سے نبرد آزما ہونا پڑا، جو کئی اطراف سے بڑھے چلے آ رہے تھے اور چند سال کے بعد بغداد میں فاتحانہ داخل ہو گئے۔

دارالخلافت میں الراضى کو متشدد حنابلہ کے خلاف اقدامات کرنے پڑے (۳۲۳/۵۹۳۵)، جن کے عوام میں بہت سے پیرو موجود تھے۔ حنابلہ لوگوں کے گھروں میں گھس جاتے، آلات طرب توڑ ڈالتے، گانے والی عورتوں سے بدسلوکی کرتے، شراب اٹھا کر باہر پھینک دیتے، روزمرہ کے کاروبار میں دخل انداز ہوتے، راہ چلتوں کو دق کرتے، شافعیوں کو زد و کوب کرتے اور عوام سے محکمہ احتساب کے کارکنوں کا سا سلوک کرتے۔ الراضى نے (ربیع الاول ۳۲۹/دسمبر ۹۴۰ء) میں بعارضہ استسقا وفات پائی۔ عرب مؤرخین اس کی پارسائی، عدل و انصاف، رحمہلی اور فیاضی کی تعریف کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ اس کے ذوق ادب کے بھی مداح ہیں۔ مثلاً مؤرخین نے لکھا ہے (ابن طقطقی: الفخری، ص ۳۸۰): ”وہ آخری خلیفہ تھا جس کے اشعار کا مجموعہ ملتا ہے۔ وہ آخری فرمانروا تھا جس نے بطور حکمران اپنی آزادی برقرار رکھی۔ اس کے بعد کسی خلیفہ نے منبر پر چڑھ کر خطبہ نہیں دیا،

الراضى بالله کا باپ المقتدر قتل ہوا تو اس کا نام خلافت کے لیے تجویز ہوا، لیکن قرعہ فال القاهر [رک بہ القاهر بالله] کے نام پڑا۔ القاهر نے اسے جیل خانے میں ڈال دیا، لیکن اس کے زوال کے بعد الراضى بالله کو رہا کر کے مسند خلافت پر بٹھا دیا گیا (جمادی الاولیٰ ۳۲۲/اپریل ۹۳۴ء)۔ اس کٹھن زمانے میں وزارت کے لیے اس کی نگاہ انتخاب المقتدر کے وزیر علی بن موسیٰ پر پڑی [رک بہ ابن الجراح]، لیکن اس نے پیری کے باعث معذرت کر دی۔ اس پر قلمدان وزارت ابن مقلہ [رک بان] کے سپرد ہوا۔ عہدے داروں میں سب سے زیادہ با رسوخ اور با اختیار محمد بن یاقوت [رک بان] تھا اور وہی معاملات سلطنت پر حاوی رہا۔ اس کی معزولی (جمادی الاولیٰ ۳۲۳/اپریل ۹۳۵ء) کے بعد ہی ابن مقلہ اپنا اقتدار جما سکا اور خلیفہ گمنام ہو کر رہ گیا۔ ابن مقلہ کی وزارت دیر تک نہ چل سکی۔ جمادی الاولیٰ ۳۲۴/اپریل ۹۳۶ء میں اسے محمد بن یاقوت کے بھائی المظفر بن یاقوت نے گرفتار کر لیا۔ خلیفہ بے دست و پا ہو چکا تھا۔ اسے ابن مقلہ کو معزول کرنا پڑا۔ اسی سال اس نے واسط اور بصرے کے والی محمد بن رائق [رک بہ ابن رائق] کو بغداد بلا کر امیر الامراء کا منصب تفویض کر دیا۔ یہ اقدام ماضی کی روایت کی خلاف ورزی تھی۔ اب ابن رائق اپنے کاتب کے ساتھ مل کر حکومت کا کاروبار چلانے لگا۔ خلیفہ کو جملہ اختیارات سے ہاتھ دھونے پڑے اور اس کی عملداری دارالخلافت اور اس کے مضافات تک محدود ہو کر رہ گئی۔ ابن رائق دو سال تک برسراقتدار تھا۔ ذوالقعدہ ۳۲۶/دسمبر ۹۳۸ء میں اس کی جگہ بجکم [رک بان] وزیر ہوا۔

سالی دشواریوں نیز امیروں اور وزیروں کے مناقشات کے علاوہ اب بیرونی دشمنوں سے جنگ کا بھی

(K. V. ZEITERSTEEN)

الراغب الاصفهانی : ابوالقاسم الحسين

بن محمد بن المفضل (بعض کے نزدیک المفضل ؛  
السيوطي نے غلطی سے المفضل بن محمد لکھا ہے) ،  
علوم دینیہ کا نامور عربی مصنف، جس کی زندگی کی  
تفصیلات کے بارے میں بجز اس کے کچھ معلوم  
نہیں ہو سکا کہ اس نے چھٹی صدی ہجری/  
بارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں، غالباً ۵۰۲ھ/  
۱۱۰۸ء میں وفات پائی۔ بعض لوگوں نے اسے  
معتزلی قرار دیا ہے ، لیکن امام فخر الدین الرازی  
[رک بان] نے اپنی کتاب اساس التقديس میں اس کے  
اہل سنت اور صحیح العقیدہ ہونے کی توثیق کی ہے۔  
اس کی تصانیف تفسیر القرآن اور ادب و ثقافت سے  
متعلق ہیں۔ قرآن مجید سے متعلق اس کی کتاب  
[جامع التفاسیر قابل ذکر ہے]، جس کی بابت کہا  
جاتا ہے کہ البيضاوي نے اپنی تفسیر میں اس سے  
بہت کچھ اخذ کیا ہے۔ اس کی ایک کتاب  
الرسالة المنبّهة على فوائد القرآن ہے (جو اب نایاب  
ہے)۔ ممکن ہے کہ یہ کتاب رسالہ مقدمۃ التفسیر  
ہی ہو ، جو قاہرہ میں ۱۳۲۹ھ میں عبدالجبار کی  
کتاب ”تنزیہ القرآن عن المطاعن“ کے آخر میں طبع  
ہوئی ہے۔ [اس رسالے کا حوالہ بھی خود مصنف نے  
اپنی کتاب المفردات کے دیباچے میں دیا ہے۔ نواب  
صدیق حسن خاں نے اکسیر فی اصول التفسیر میں  
کم از کم تفسیر راغب کا تین مواقع (ص ۴۲،  
۵۱، ۵۹) پر ذکر کیا ہے : ص ۵۱ پر اس کا نام  
تحقیق البیان فی تاویل القرآن تحریر کیا ہے ؛ باقی  
مقامات پر تفسیر راغب کہہ کر اکتفا کیا ہے  
اور البيضاوي کی تفسیر کے مآخذ میں سے قرار دیا  
[ہے]۔ اس کے بعد امام راغب نے قرآن مجید کا  
ایک عمدہ لغت المفردات کے نام سے تالیف کیا،  
اسے حروف تہجی کے مطابق مرتب کیا اور

نہ کوئی خلیفہ اس طرح اپنے دوستوں اور ارباب  
علم و فضل سے بے تکلفی سے ملتا تھا اور جہاں تک  
مراتب، نشانات، مراعات، خدام اور حاجیوں کا  
تعلق ہے اس کے بعد کسی خلیفہ نے بھی خلفائے  
سابقین کی روش کی پیروی نہیں کی۔“ ہو سکتا ہے  
کہ یہ خصوصیات بجائے خود درست ہوں، لیکن  
دوسری روایتوں کی رو سے الراضى بالله اپنے معاملات  
میں خود مختار نہیں رہا تھا بلکہ اس کے برعکس  
وہ اپنے امیروں اور وزیروں کا آلہ کار بن گیا تھا۔

مآخذ: (۱) عریب : ص ۳۳ تا ۳۵، ۵۷، ۷۹، ۹۲،  
(طبع ڈخویہ)، ص ۳۳، ۳۴ تا ۳۵، ۵۷، ۷۹، ۹۲،  
۱۱۶، ۱۳۹، ۱۵۵، ۱۶۸، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۵؛  
(۲) المسعودی : سروج الذهب (طبع پیرس)، ۱: ۱۶۶ و  
۸: ۳۰۸ تا ۳۴۴ و ۹: ۳۱، ۳۸، ۵۲؛ (۳) وہی مصنف :  
التنبیہ والاشراف (طبع ڈخویہ)، ص ۱۰۵، ۱۲۲،  
۱۵۴، ۱۷۳، ۱۹۳، ۳۸۸ تا ۳۹۷؛ (۴) ابن الأثیر :  
الکامل فی التاریخ (طبع تورنبورگ)، جلد ۸، اشاریہ ؛  
(۵) ابوالفداء : التاریخ (طبع ریسکے)، ۲: ۲۸۳ بعد ؛  
(۶) ابن خلدون : البر، ۳: ۳۹۶ بعد ؛ (۷) ابوالمحاسن  
ابن تغری بردی : السنن ج ۲، بعد اشاریہ ؛  
Juynboll and Matthes، ج ۲، بعد اشاریہ ؛  
(۸) ابن الطقطقی : النخري (طبع دیرنبرگ)، ص ۳۷۰ بعد ؛  
۳۷۳، ۳۷۹ تا ۳۸۵؛ (۹) Amedroz و Margoliouth :  
The Eclipse of the Abbaside caliphate، بعد اشاریہ ؛  
(۱۰) حمد الله المستوفى القزوينى: تاریخ گزیدہ (طبع براؤن)،  
۱: ۳۳۹، ۳۴۳ تا ۳۴۶، ۷۷۸، ۷۷۸؛ (۱۱) الصولی :  
اخبار الراضى والعتقى (طبع J. H. Dunne)؛ (۱۲) Weil :  
Gesch. der Chalifen، ۲: ۶۵، ۶۵۵ تا ۶۷۸؛  
(۱۳) Muir: The caliphate, its Rise, Decline and Fall،  
طبع جدیدہ، (از Weir)، ص ۵۶۹ تا ۵۷۲؛  
(۱۴) Baghdad during the Abbasid : Le Strange (۱۴)  
Caliphate، ص ۱۵۵، ۱۹۴۔

تالیف کر لی تھی۔ امام غزالیؒ کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ اس کا ایک نسخہ ہمیشہ اپنے پاس رکھا کرتے تھے۔ براکلمان میں مذکورہ مخطوطے کے علاوہ یہ کتاب موزہ بریطانیہ، اورینٹل، (مفصل فہرست، عدد ۶۲) اور استانبول (مثلاً دیکھیے Le Monde Oriental، ۱۰:۱ تا ۱۰:۲؛ Melanges de al Faculté Orientale، de Beyrouth، ۵: ۴۶۹) میں بھی موجود ہے اور ۱۲۹۹ھ اور ۱۳۲۴ھ سرکس (۱۸۹۹ء؟) میں قاہرہ سے شائع ہوئی۔ کتاب تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین (طبع قاہرہ، بدون تاریخ)، ظاہر الجزائری نے بیت المقدس کے مخطوطے سے طبع کرائی تھی۔ المكتبة الخالدية، عدد ۲۲، ص ۳، ۵۹۶۳، بیروت ۱۳۱۹ھ ۱۳۲۳ھ۔ اس کے ساتھ ہی کی ایک کتاب ہے۔ دونوں کتابوں کے لیے دیکھیے Abenhazam de Cordoba: Asin Palacioid (۱۹:۲)۔

اس کی مقبول ترین ادبی تصنیف محاضرات الادباء و محاورات الشعراء و البلغاء یا صرف کتاب المحاضرات ہے۔ یہ ۲۵ حدود میں منقسم ہے اور ہر حد مختلف فصول اور ابواب میں منقسم ہے، جو عام ادبی موضوعات پر مشتمل ہیں [الحد الاول میں عقل، علم، جہل وغیرہ عنوانوں سے بحث کی گئی ہے] اور آخری حدوں میں فرشتوں، جنوں اور حیوانوں سے متعلق نثر و نظم کے اقوال و اقتباسات جمع کیے گئے ہیں۔ براکلمان کے مبینہ مخطوطے کے علاوہ اس کے نسخے استانبول (سلیم آغا، عدد ۹۸۷)، دمشق (عمویہ، سجل ۸۶، سطر ۵، ۷) اور قاہرہ (الفہرس، ۳: ۳۳۴) میں بھی محفوظ ہیں؛ نیز السیوطی کا خلاصہ، در کتاب مذکور، ص ۳۵۴؛ ایک گمنام مصنف کا نسخہ برلن، عدد ۸۳۵ اور نسخہ دمشق، کتاب مذکور، ص ۸۶ س ۸ - یورپ میں اس کتاب کا علم پہلے پہل ۱۸۲۹ء میں ہوا جب G. Flügel نے اس کا کچھ حصہ طبع کیا (دیکھیے

اس کا نام کتاب مفردات الفاظ القرآن [المفردات فی غریب القرآن] رکھا۔ اس لغت کے جس مخطوطے کا براکلمان، ۱: ۲۸۹، میں حوالہ دیا گیا ہے، اس کے علاوہ بھی اس کے بہت سے نسخے محفوظ ہیں، مثلاً استانبول (M.O.، ۷: ۱۰۶، ۱۲۷) اور بانکی پور (فہرست مخطوطات، ۱۸: ۱۳۸۳) میں۔ یہ لغت المفردات فی غریب القرآن کے نام سے ابن الاثیر کی کتاب النہایہ کے حاشیے پر ۱۳۲۲ھ میں قاہرہ سے شائع ہوئی؛ جس نسخے کو محمد الزہری الغمراوی نے ترتیب دیا تھا وہ ۱۳۲۴ھ میں قاہرہ سے شائع ہوا۔ [المفردات کا اردو ترجمہ مفردات القرآن کے عنوان سے محمد عبدہ الفلاح الفيروزپوری نے ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء میں لاہور سے شائع کیا۔ ”حرف آغاز“ کے بعد الراغب کے حالات زندگی اور تصانیف سے بھی بحث کی ہے]۔ امام راغب نے دیباچے میں اپنی ایک اور کتاب کی توقع دلائی ہے، جس میں مترادفات قرآن پر بحث مقصود تھی (الالفاظ المترادفة علی المعنی الواحد و ما بینہا من الفروق الغامضة)۔ کتاب تفسیر القرآن (ایاصوفیہ، عدد ۲۱۲) شاید اسی نہج پر تالیف ہوئی ہے، مگر عین ممکن ہے کہ امام راغب نے جس کتاب کی طرف اشارہ کیا ہے وہ دَرَّةُ التَّوْوِيلِ ہو، جو ان آیات سے متعلق ہے جو قرآن میں ایک سے زیادہ مواقع پر آئی ہیں، اگرچہ ان کا منشا اور مورد مختلف ہے (دیکھیے موزہ بریطانیہ، اورینٹل، عدد ۵۷۸۳؛ مفصل فہرست، مرتبہ Edward و Ellis ص ۳)۔ غالباً دَرَّةُ التَّوْوِيلِ اور کتاب حل مُشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ (استانبول، راغب، عدد ۱۸۰) ایک ہی ہیں، جیسا کہ اس کے دیباچے کی ایک عبارت سے واضح ہوتا ہے۔ انہوں نے المفردات سے پہلے اخلاقیات پر اپنی خاص کتاب الذریعة الی مکارم الشریعة

الجنات : ص ۲۴۹ : (۴) سرکیم، عمود ۹۲۲ بعد : (۵)  
بروکلمان ، ۱ : ۲۶۹ : [ (۶) البیهقی : تاریخ  
حکماء الاسلام، ص ۱۱۲ : (۷) حاجی خلیفہ : کشف  
الظنون، ۱ : ۳۶ : (۸) اقمی : سفینة البحار، ۱ : ۵۳۸ :  
(۹) ضدیق حسن خان : اکسیر فی اصول التفسیر ] .

(C. BROCKELMANN) [و ادارہ]

راغب پاشا : عثمانی وزیر اعظم راغب محمد \*  
پاشا بن کاتب محمد شوقی، ۱۱۱۱ھ/۱۶۹۹ء میں  
استانبول میں پیدا ہوا اور اپنی غیر معمولی قابلیت  
کی بنا پر بہت جلد دیوان میں ایک خدمت پر متعین  
ہو گیا۔ اس کے بعد وہ کاتب اور نائب حاجب کی  
حیثیت سے عارفی احمد پاشا، والی وان (Wan)،  
اور کوپرولوزادہ عبدالرحمن پاشا [رک بان] اور  
پھر آخر میں حکیم زادہ علی پاشا کی خدمت میں  
رہا۔ ۱۱۳۱ھ/۱۷۲۸ء میں وہ استانبول واپس آیا اور  
اس کے دوسرے سال پھر رئیس آفندی کے نائب کی  
حیثیت سے بغداد واپس چلا گیا۔ ۱۱۳۶ھ/۱۷۲۳ء  
میں بغداد کی فتح کے کچھ عرصہ بعد وہاں  
دفتردار کے عہدے پر فائز ہوا، لیکن پھر بہت جلد  
اسے دفتر مالیہ استانبول میں محکمہ واجب العرض  
کے افسر اعلیٰ کا منصب سونپ دیا گیا۔ اس کے  
دو سال بعد وہ والی احمد پاشا کے ساتھ، جسے  
بغداد کا سرعسکر مقرر کیا گیا تھا، رئیس آفندی کے  
نائب کی حیثیت سے گیا، پھر دارالحکومت میں  
دفتر محصولات عامہ کے سربراہ (جزیہ محاسب  
جی سی) کے طور پر واپس آیا۔ اسی حیثیت میں وہ  
۱۱۹۴ھ/۱۷۳۶ء میں میدان جنگ پر گیا اور نیمروف  
Nimirov کے مذاکرات صلح میں نمایاں حصہ  
لیا۔ ذوالحجہ ۱۱۵۳ھ/فروری ۱۷۴۱ء میں وہ  
رئیس آفندی مصطفیٰ کا جانشین ہوا اور اس کے  
تین سال بعد ترقی پا کر والی مصر کے عہدے پر  
فائز ہو گیا۔ وہاں اس نے پورے پانچ سال مالک

ZDMG ۳۳ : ۱۷۱)

یہ کتاب، جس میں ابن حجرہ کی کتاب  
ثمرات الاوراق حاشیے پر ہے، دو جلدوں میں بولا  
سے ۱۲۸۴، ۱۲۸۷ اور ۱۳۰۵ میں چھپی ہے اور  
قاہرہ میں بغیر حاشیہ مذکور ۱۳۱۰، ۱۳۲۴  
اور ۱۳۲۶ میں طبع ہوئی ہے۔ ابراہیم زیدان نے  
۱۹۰۲ء میں قاہرہ سے اس کا ایک سلخص شائع  
کیا، جو صرف ۱۲ حدود پر مشتمل ہے۔ اس میں  
مخطوطہ ویانا کی حدود ۱۰ اور ۱۳ کی کمی ہے  
اور اس کا اختصار دوسرے طریقوں پر کیا گیا  
ہے۔ اس کا ایک فارسی ترجمہ، جو محمد صالح بن  
محمد باقر القزوی نے کیا ہے اور النوادر کے نام  
سے موسوم ہے، تہران میں ہے (دیکھیے  
Cat. .... de la Bibliotheque du : V. Ettessam.  
Madjles، ۲ : ۳۰۸) - [۱۹۶۱ء میں بیروت  
سے محاضرات کا ایک عمدہ ایڈیشن چار اجزا اور  
دو جلدوں میں شائع ہوا ہے] - کاسان [= کاشان]  
میں موجود ایک کتاب ادب الشطنج بھی قابل  
ذکر ہے (دیکھیے Menzel، در isl.، ۱۷ : ۱۹۴ -  
ادب (زبان، انشاء، اخلاقیات، عقائد اور فلسفہ، یعنی  
علوم الاوائل پر ایک کتاب) تخلیق البیان ہے۔  
[نواب صدیق حسن خان نے اکسیر فی اصول التفسیر  
میں راغب کی تفسیر کا ذکر اس نام سے کیا ہے] -  
تخلیق البیان کا تذکرہ کتاب الشریعة کے  
دیباچے میں کیا گیا ہے اور مشہد میں موجود ہے  
(اوکتائی : فہرست کتب خانہ مبارکہ آستانہ قدسی  
رضوی، ۱۸۴۵ء، ۱ : ۲۴، شماره ۵۶) - [اسی طرح  
اس نے ایک کتاب الاعتقاد اور ایک آفانین البلاغہ کے  
عنوان سے تصنیف کی] .

مآخذ : (۱) السیوطی : بغیة الوعاة، ص ۳۹۶ ;  
(۲) الذہبی : طبقات المفسرین، فہرست مخطوطات بالکلبور،  
ورق ۱۲۱ ب : (۳) محمد باقر الخوالساری : روخات

ترکی نثر کے شاہکار ہیں۔ شاعر کی حیثیت سے بھی راغب پاشا کی عظمت کچھ کم نہیں۔ اس کا دیوان (مطبوعہ بولاق ۱۲۵۲ھ) اس کی اہم ترین منظومات پر مشتمل ہے۔ ان میں سے بعض کی تعریف اس کے ممتاز ہم عصروں نے بھی کی ہے۔

اس کی تصانیف کے مخطوطات کے متعلق قِب F. Babinger، در GOW، ص ۲۹۰، اس کے علاوہ دیکھیے استانبول، کتاب خانہ حمیدیہ، عدد ۱۵۹۸، Agram. Acad. of Science, Orient. Coll.، عدد ۸۳۳، ۱ و ۲ (مع دیوان)، دونوں میں اس کی تلخیصات شامل ہیں؛ نسخہ اپسلا، عدد ۰۶ (قِب Cat: Zettersteen، ۲ : ۱۰۶ بعد) میں بداهۃ اس کی ایک دوسری تصنیف شامل ہے۔

مآخذ: دیکھیے F. Babinger، در GOW، ص ۲۸۸، بعد اور مآخذ، جن کا ذکر ص ۲۹۰ پر ہے۔

(FRANZ BABINGER)

الرافضہ : (ع: = الروافضی)؛ ایک عمومی طعن آمیز نام، جو شیعوں کے مخالفین نے ان کے لیے تجویز کیا ہوا ہے (جس طرح اہل سنت والجماعہ کے لیے ان کے مخالفین کی طرف سے ناصبی یا نواصب ایک طعن آمیز نام مشہور ہے)۔

امام ابوالحسن الاشعری نے مقالات الاسلامیین میں لکھا ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی امامت کے منکر ہیں (رفض کے معنی ہیں ترکہ المشی، یعنی کسی کو چھوڑ دیا، لسان، پنہل مادہ)۔ الاشعری نے انہیں امامیہ بھی کہا ہے، الرافضہ کی کئی شاخیں بتائی ہیں، مثلاً کبسالیہ، کریبہ، حریبہ، بیالیہ وغیرہ اور اس کے بعد ان کے باہمی اختلافات کی تفصیل دی ہے۔ البغدادی (الفرق) نے الاشعری کے خیالات کو دہرائے ہوئے لکھا ہے

[رک بان] کے مختلف دھڑوں کے خلاف نبرد آزمائی کی۔ بالآخر رمضان ۱۱۶۱ھ/ستمبر ۱۷۴۸ء میں بیگوں کی بالادستی تسلیم کرنا پڑی۔ وہ استانبول واپس آیا اور بحیثیت نشانجی باشی اسے دیوان میں ایک عہدہ مل گیا۔ پھر تھوڑے تھوڑے وقفوں کے لیے اس نے رقبہ اور حلب کے والی کی حیثیت سے کام کیا۔ جب ۲۰ ربیع الاوّل ۱۱۷۰ھ/۱۳ دسمبر ۱۷۵۶ء کو مصطفیٰ پاشا کو معزول کر دیا گیا تو اس کی جگہ وزارت عظمیٰ کا ارفع ترین عہدہ اسے تفویض ہوا۔ سات سال، یعنی اپنی وفات تک وہ اس عہدے پر شان و شوکت کے ساتھ فائز رہا۔ سلطنت عثمانیہ کا سب سے ممتاز آخری وزیراعظم وہی ہوا ہے۔ اس کا انتقال استانبول میں ۱۴ رمضان ۱۱۷۶ھ/۸ اپریل ۱۷۶۳ء کو ہوا اور وہیں اسے اس کے بنا کردہ کتاب خانہ میں سپرد خاک کیا گیا (قِب J. von Hammer، در GOR، ۸ : ۲۳۹)۔ محمد راغب پاشا عثمانیوں کا محض ایک بہت بڑا مدبّر ہی نہیں ہے بلکہ ترکی ادب کا ایک مستند مصنف اور ادیب بھی ہے۔ اس کی تصانیف، جو حسن اسلوب اور شکوہ بیان کی دولت سے مالا مال ہیں، ادب کی ہر ممکن صنف پر حاوی ہیں (قِب J. von Hammer، در GOR، ۸ : ۲۵۵ بعد)۔ وہ ایک ممتاز سیاسی مؤرخ بھی تھا۔ اس کی سرکاری دستاویزوں اور تہنیت ناموں، یعنی تلخیصات کی شہرت، جس طرح ایک بے عیب طرز انشا کے نمونے کی حیثیت سے پہلے تھی، ویسی ہی آج بھی ہے (قِب J. von Hammer، در GOR، ۹ : ۶۲۶، شماره ۳۳۳۸ تا ۳۶۵۳)۔ اس نے میر خواند [رک بان] کی تاریخ عالم اور عبدالرزاق بن اسحق کی تاریخ آل تیمور، دونوں کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ ان کے صرف چند اجزا ہی بدقسمتی سے باقی رہ گئے ہیں، لیکن اس عالم میں بھی وہ

افضل الناس ماننے کے باوجود حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی امامت کو جائز تصور کرتا تھا، مگر خاص زیدیت کے ضمن میں اس نے مذکورہ بالا روایت بیان نہیں کی۔

دبستان مذاہب (ص ۲۱۹) میں ابو جعفر طوسی کی روایت سے بیان ہوا ہے کہ یہ القاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روز وفات، امامت کے بارے میں نزاع کرنے والے دونوں فریقوں نے ایک دوسرے کو دیے۔ حضرت ابوبکرؓ کی حمایت کرنے والی اکثریت نے اٹھارہ افراد کے بارے میں کہا: رَفَضُونَا (= انہوں نے ہمیں چھوڑ دیا) اور اختلاف کرنے والے سترہ افراد نے اکثریت کو کہا: نصبتم بابی بکر بلا نص (= تم نے ابوبکر کو نص کے بغیر امام بنا دیا ہے)۔ اس سے ”رافضی“ اور ”ناصبی“ کے القاب کا آغاز ہوا۔ ان سب بیانات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ رافضیہ ایک عام مخالفانہ طعن آمیز خطاب تھا، جو بے احتیاطی سے بات کرنے والے مخالف شیعہوں کے لیے استعمال کرتے تھے (دیکھیے لہقدسی، ص ۱۲۶، بذیل خذو هذه الرافضية)۔ بہر حال یہ ان کے کسی فرقے کا نام نہیں۔ یہ طعن آمیز نام کئی مناظرانہ کتابوں کے عنوان کے طور پر بھی استعمال ہوا ہے، مثلاً ابن الحجر الہیتمی: الصواعق المحرقة علی اهل الرضا و الزندقة، قاہرہ ۱۳۰۷-۱۳۰۸ھ۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

[ادارہ]

رام پور: [برطانوی ہند کی ایک مسلمان] \* ریاست، جو اب اتر پردیش (بھارت) میں ضم کی جا چکی ہے۔ اس ریاست کا حدود اربعہ یہ تھا: شمال میں ضلع لینی تال، مشرق میں ضلع بریلی، جنوب میں ضلع بدواؤن کی تحصیل بسولی اور مغرب میں ضلع مراد آباد۔

کہ رفض کی ابتدا حضرت علیؓ کے زمانے ہی میں عبد اللہ بن سبا نے، جو یہودی سے مسلمان ہوا تھا، کر دی تھی (اس عام خیال کا ذکر شیعہ عالم التوبختی نے بھی فرق الشیعہ میں دوسروں کی رائے کے طور پر کیا ہے: ”وَمِنْ هُنَاكَ قَالَ مَنْ خَالَفَ الشَّيْعَةَ اِنْ اَصَلَ الرَّفِضِ مَأْخُودٌ مِنَ الْيَهُودِيَّةِ“ = اسی سے شیعہوں کے مخالفین کہتے ہیں کہ رفض کی جڑ یہودیت سے نکلی ہے“ (ص ۴۴)۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد رافضہ چار اصناف میں منقسم ہو گئے: زیدیت، امامیہ، کیسانیہ اور غلاة۔

زیدیت حضرت زید بن علی بن الحسنؓ سے منسوب ہیں۔ ان کے ضمن میں بتایا جاتا ہے کہ حضرت زیدؓ چونکہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے بارے میں کلمہ خیر کہتے تھے اس لیے ان کے عراقی متبعین نے ان کا ساتھ چھوڑ دیا۔ اس پر حضرت زیدؓ نے فرمایا: رَفَضْتُمُونِي (= تم نے مجھے چھوڑ دیا)۔ اس وجہ سے ان کا نام رَافِضَہ پڑ گیا۔ البغدادی کے انداز بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تمام شیعہ فرقوں کو روافض میں شمار کرتا ہے، اگرچہ ان میں بہت سے فرقوں کو دائرۃ اسلام میں شامل سمجھتا ہے۔ الشہرستانی نے بھی النمل و النحل میں رافضہ کی نسبت وہی کچھ لکھا ہے جو البغدادی نے لکھا ہے۔ یہ سب روایات شاید الطبری (۲: ۱۶۹۹) کے تتبع میں ہیں۔ الملطی (کتاب التنبیہ و الرد علی اهل الاهواء و البدع، طبع Adering، در Biblio-thica Islamica، ۱۹۳۶ء، ص ۱۴) نے الرافضہ کو امامیہ ہی بتایا ہے، لیکن اس نے ان کے اٹھارہ فرقے بنا کر زیدیت کا آخر میں ذکر کیا ہے۔ شیعہ عالم التوبختی (فرق الشیعہ) نے البتاریہ کے سلسلے میں لکھا ہے کہ یہ گروہ حضرت علیؓ کو



کی طاقت کے فروغ سے اودھ کا نواب صفدر جنگہ [رک بہ اودھ] اتنا چوکنا ہوا کہ اس نے شہنشاہ کو علی محمد خاں کے خلاف ایک منہم روانہ کرنے پر آمادہ کر لیا۔ علی محمد خاں نے شاہی افواج کے سامنے ہتیار ڈال دیے، چنانچہ اسے قیدی بنا کر دہلی لے جایا گیا لیکن کچھ مدت کے بعد اسے معافی مل گئی اور وہ سرہند کا صوبہ دار مقرر کر دیا گیا۔ ۱۷۴۸ء میں، گلستانِ رحمت کے بیان کے مطابق، اسے روہیل کھنڈ تبدیل کیا گیا، لیکن یہ زیادہ قرین قیاس نظر آتا ہے کہ اس نے احمد شاہ درانی [رک بان] کے حملے سے فائدہ اٹھا کر اپنے سابقہ مقبوضات پھر لے لیے ہوں۔ دو سبب ایسے تھے جنہوں نے روہیلا طاقت کے نشو و نما میں مدد دی: ایک مرکزی حکومت کی کمزوری، دوسرے اس زمانے میں روہیل کھنڈ کے مختلف راجپوت سرداروں اور زمینداروں کے باہمی مناقشات۔

علی محمد خان نے چھ بیٹے چھوڑے۔ ان میں سے دو بڑے بیٹے [عبداللہ خان اور فیض اللہ خان] افغانستان میں احمد شاہ ابدالی کی قید میں تھے۔ باقی چار بالکل نوعمر تھے۔ [اگرچہ علی محمد خان نے حافظ رحمت خان [رک بان] کو اپنا جانشین نامزد کیا تھا، لیکن وہ اس کے کمسن بیٹے سعد اللہ خان کے حق میں دست بردار ہو گیا]۔ حقیقی اقتدار روہیلا سرداروں کے ایک گروہ کے ہاتھ میں تھا [اور حافظ رحمت خان عملاً نائب حکومت رہا۔ ۱۷۵۲ء میں عبداللہ خان اور فیض اللہ خان بھی ابدالی کی قید سے رہائی پا کر روہیل کھنڈ چلے آئے اور حافظ رحمت خان نے ریاست کا علاقہ تینوں بھائیوں میں تقسیم کر دیا۔ ۱۷۶۳ء میں نواب سعد اللہ کی وفات پر سرداران روہیل کھنڈ نے حافظ رحمت خان کی سرداری میں رہنا قبول کیا۔ اس تمام عرصے میں روہیل کھنڈ کو نواب اودھ، والی

رام پور کی ابتدائی تاریخ، روہیل کھنڈ میں روہیلا طاقت کے نشو و نما کی تاریخ ہے۔ ہندوستان میں مسالم حکومت مستحکم ہو جانے کے بعد افغانوں یا پٹھانوں کے بڑے بڑے گروہ اس ملک میں بس گئے۔ وہ اتنے قوی ہو گئے تھے کہ انہوں نے شمالی ہندوستان میں دو مرتبہ اپنی حکومت قائم کی: ایک بار لودیوں [رک بہ لودی] کی قیادت میں پندرہویں صدی عیسوی کے نصف دوم میں اور دوسری بار سوریوں [رک بہ سورا] کے تحت شیر شاہ کے زمانے میں۔ اورنگ زیب عالمگیر کی وفات اور سلطنتِ مغلیہ کے انحطاط کے بعد افغانوں کی بستیاں برابر بڑھتی رہیں، یہاں تک کہ سیرالہ تاخرین کے الزام میں ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ گھاس کے پٹھوں کی طرح زمین سے اُگ رہے ہیں۔ [روہیلوں کا شمار بھی انہیں میں ہوتا ہے۔ وہ افغانستان کے علاقہ روہ کے باشندے تھے اور ہندوستان میں آکر علاقہ کھیر (موجودہ روہیل کھنڈ) میں بس گئے]۔

روہیلا طاقت کے حقیقی بانیوں میں ایک افغان قسمت آزما داؤد خان نامی تھا، جو اورنگ زیب عالمگیر کی وفات کے بعد ہندوستان میں آیا تھا۔ [وہ کچھ دنوں مقامی راجاؤں اور جاگیرداروں کے ہاں فوجی خدمات سر انجام دینے کے بعد اپنی ریاست قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔] اس کی وفات پر اس کا متبنی علی محمد خان اس کا جانشین ہوا۔ اسی کے عہد میں اس کے مقبوضات روہیل کھنڈ (= روہیلوں کی سر زمین) کہلائے۔ کچھ عرصے میں علی محمد خان اتنا طاقتور ہو گیا کہ اس نے مرکزی حکومت کو مالیہ ادا کرنے سے انکار کر دیا۔ اس طرز عمل کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ علی محمد کے حوصلے اس بد انتظامی سے بہت بڑھ گئے تھے جو ملک بھر میں نادر شاہ [رک بان] کے حملے کے بعد پھیل گئی تھی۔ اس

فیض آباد اور مرہٹوں کی سازشوں اور باقاعدہ حملوں کا سامنا کرنا پڑا، تاہم حافظ رحمت خان کے تدبیر اور جوانمردی سے یہ ریاست برقرار رہی اور ۱۷۶۸ء تک روہیلوں نے خاصا عروج پایا۔

۱۷۷۱ء میں مرہٹوں نے اپنی توجہ روہیل کھنڈ کی فتح کی طرف منعطف کی۔ روہیلوں نے اودھ کے نواب وزیر شجاع الدولہ سے مدد کی درخواست کی اور طے پایا کہ شجاع الدولہ کو اس کی خدمات کے معاوضے میں چالیس لاکھ روپے ملیں گے (Aitchison، ۱۰ : ۶ تا ۷)، لیکن آگے چل کر حافظ رحمت خان نے یہ محسوس کر کے کہ شجاع الدولہ مرہٹوں کے خطرے کو دور کرنے کے بجائے روہیلوں کو روہیل کھنڈ سے نکل دینے کے لیے انگریزوں کے ساتھ سازش کر رہا ہے، مزید رقم دینے سے انکار کر دیا۔ بنارس کی ۱۷۷۳ء کی کانفرنس میں وارن ہیسٹنگز چالیس لاکھ روپے کے معاوضے پر نواب اودھ کی مدد کو تیار ہو گیا؛ [چنانچہ ۱۷۷۴ء میں اس نے انگریزوں کی اعانت سے حملہ کر دیا۔ یہ سازش اتنی گہری تھی کہ شاہ عالم نے بھی اس کی اجازت دے دی اور بعض روہیلہ سرداروں نے، جن میں علی محمد خان کا بیٹا فیض اللہ خان بھی شامل تھا، جنگ سے علیحدگی اختیار کر لی]۔ ۲۳ اپریل ۱۷۷۴ء کو روہیلوں کو شکست ہوئی اور ان کے سردار حافظ رحمت خان نے شہادت پائی۔ لڑائی کے خاتمے پر فیض اللہ خان نے شجاع الدولہ سے لال ڈانگ کے مقام پر ایک معاہدہ کر لیا (مخطوطہ، در انڈیا آفس، Bengal Secret Consultations، مؤرخہ ۳۱ اکتوبر ۱۷۷۴ء؛ نیز دیکھیے فارسی ترجمان کے روزنامے مؤرخہ ۱۴ فروری ۱۷۷۵ء، کے اقتباسات)۔

اس معاہدے کی رو سے فیض اللہ خان کو

جو جاگیر ملی، جس میں رام پور اور دوسرے اضلاع شامل تھے؛ ان کی مال گزاری کا تخمینہ کم و بیش پندرہ لاکھ کیا گیا تھا۔ اس غرض سے کہ وہ اودھ کے لیے خطرہ نہ بن جائے، اسے اپنی فوج میں پانچ ہزار سے زیادہ سپاہی رکھنے کی اجازت نہیں دی گئی تھی۔ ۱۷۷۵ء میں شجاع الدولہ کی وفات کے بعد فیض اللہ خان کو اطلاع دی گئی کہ مرحوم نواب سے جو اس کا معاہدہ تھا، وہ اس کے بیٹے آصف الدولہ کے ساتھ بھی برقرار رہے گا (Bengal Secret Consultation، مؤرخہ ۱۷ اپریل ۱۷۷۵ء؛ Draft correspondence with the Country Powers، عدد ۳۴)۔

[۱۷۷۵ء میں شجاع الدولہ کی وفات پر آصف الدولہ اس کا جانشین ہوا]۔ ۱۷۸۰ء میں انگریزی کمپنی کو زائد فوجوں کی ضرورت ہوئی اور ہیسٹنگز نے آصف الدولہ پر زور دیا کہ فیض اللہ خان سے پانچ ہزار گھوڑوں کا مطالبہ کیا جائے۔ اس کا یہ مطالبہ لال ڈانگ کے معاہدے کی بالکل ناروا تعبیر تھا، جس کا جواز ثابت کرنے کی بھی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ ۱۷۸۱ء میں ہیسٹنگز نے آصف الدولہ کو فیض اللہ خان کی جاگیر ضبط کر لینے کا اختیار دے دیا، لیکن خوش قسمتی سے اس حکم کی تعمیل کبھی نہ ہوئی اور آخر کار یہ طے پایا کہ اس مسئلے کو ایک نئے معاہدے کے ذریعے حل کیا جائے، جس کی رو سے نواب وزیر کے کام کے لیے فوج مہیا کرنے کی شرط کمپنی کی ضمانت کے تحت پندرہ لاکھ روپے کی نقد ادائیگی سے بدل دی گئی۔ ۱۸۰۱ء میں جب روہیل کھنڈ برطانیہ کی تحویل میں آیا تو فیض اللہ خان کے اخلاف کے مقبوضات بدستور برقرار رکھے گئے۔

[برصغیر کی آزادی سے قبل ریاست رام پور کا رقبہ ۸۹۳ مربع میل تھا؛ آبادی ۱۹۲۱ء میں



کے لیے مشہور ہے۔ ۱۹۶۱ء میں اس کی آبادی ۱۳۵۳۰۷ تھی۔

ماخذ: (۱) *Administration Report of the Rampur State* (جو سالانہ شایع ہوتی ہے)؛ (۲) *Treaties and Engagements, and Sanads*، جلد ۱، کلکتہ ۱۹۰۹ء؛ (۳) *Bengal Secretariat Consultations* (مخطوطات انڈیا آفس)؛ (۴) *Gazetteer of the Rampur State*، الہ آباد ۱۹۱۱ء؛ (۵) *C. Hamilton: An historical relation of the origin, progress and final dissolution of the government of the Rohilla Afghans*، لندن ۱۷۸۷ء؛ (۶) *India*، بذیل مادہ رام پور؛ (۷) حافظ رحمت خان؛ خلاصۃ الانساب؛ (۸) مستجاب خان؛ گلستان رحمت؛ (۹) *نجم الغنی، اخبار الصنادید*، ۲ جلدیں، لکھنؤ؛ (۱۰) شوہر شاد؛ تاریخ فیض بخش؛ (۱۱) *J. Sarkar: Fall of the Mughal Empire*، جلد ۱، باب ۲ و ۹، کلکتہ ۱۹۳۲ء؛ (۱۲) سید غلام حسین طباطبائی؛ سیر المتاخرین؛ (۱۳) *The First two Nawabs of Oudh: A. L. Srivastava* لکھنؤ ۱۹۳۳ء؛ (۱۴) *J. Strachey: Rohilla War Encyclopaedia*؛ اوکسفورڈ ۱۸۹۲ء؛ (۱۵) *Britannica Statesman's Year Book - 1969 - 70*، بمد اشاریہ؛ نیز رگ پہ حافظ رحمت خان۔

(C. COLLIN DAVIES) (و ادارہ)

رام ہرمز (اس کی مخفف شکل رامز، رامز، \* دسویں صدی عیسوی کے اوائل تک پائی جاتی ہے) خوزستان [رگ بان] کا ایک ضلع اور شہر۔ رام ہرمز آہواز سے پچھن میل جنوب مشرق میں شوشتر سے پینسٹھ میل جنوب و جنوب مشرق میں اور بہیمان سے ساٹھ میل شمال مشرق میں واقع ہے۔ ابن خردادبہ (ص ۴۳) نے اس کا فاصلہ آہواز سے سترہ فرسخ اور آرجان سے

۳۶۵۲۲۵ تھی، جس میں مسلمانوں کی تعداد ۲۱۷۲۹۷ تھی۔ انتظامی اغراض کے لیے رام پور مندرجہ ذیل چھ تحصیلوں میں منقسم تھا: حضور، شاہ آباد، ملک، بلاس پور، سوار اور ٹانڈا (Adminis- tration Report ۱۹۳۲-۱۹۳۳ء)۔ اس کے فرمانروا علوم مشرقی کے سرپرست تھے۔ عربی کا مشہور دارالعلوم مدرسہ عالیہ ریاست کے خرچ سے چلایا جاتا تھا، جس میں ہندوستان کے تمام اطراف سے بلکہ وسط ایشیا تک سے طلبہ کھینچے چلے آتے ہیں۔ رام پور شہر میں ایک اعلیٰ درجے کا کتاب خانہ قائم کیا گیا تھا، جس میں مخطوطات کا بیش قیمت ذخیرہ موجود ہے۔ رام پور میں تقریباً ہر پٹوان قبیلے کی نداشتگی پائی جاتی ہے، مگر زیادہ کثرت یوسف زئی اور اورک زئی پٹھانوں کی ہے؛ خٹک، بنیروال، محمد زئی اور آفریدی بھی بڑی تعداد میں موجود ہیں۔

۱۹۴۷ء تک یہ ریاست گوالیار ریزیڈنسی سے ملحق رہی، لیکن اس کے بعد اس کا نظم و نسق مرکزی حکومت کے ماتحت ہو گیا، تاآنکہ یکم دسمبر ۱۹۴۹ء کو اسے ایک ضلع کی حیثیت سے اثر پردیش میں ضم کر لیا گیا۔ اس کے آخری فرمانروا میجر جنرل ہزہائی نس نواب سر سید محمد رضا علی خان بہادر مستعد جنگ، جی۔ سی۔ آئی۔ ای، کے۔ سی۔ ایس۔ آئی تھے۔

موجودہ ضلع رام پور کا رقبہ ۸۹۵ مربع میل اور آبادی ۷۰۱۵۳۷ (۱۹۶۱ء) ہے۔ یہ ہموار زرخیز میدانی علاقہ ہے، جسے دریائے کوسی، ناہل اور رام گنگا سیراب کرتے ہیں۔ بڑی بڑی فصلیں گندم، مکئی، چاول، چنا اور نیشکر ہیں۔ صدر مقام رام پور دریائے کوسی کے بائیں کنارے پر دہلی سے ۱۱۵ میل مشرق میں واقع ہے اور جامدانی، گلی ظروف اور شکر سازی کی صنعتوں

بائیس فرسخ بتایا ہے۔ قدامہ نے منزلوں کی فہرست زیادہ تفصیل سے دی ہے (ص ۱۹۴) اور واسط سے بصرہ تک کا فاصلہ پچاس فرسخ، بصرہ سے اہواز تک پینتیس فرسخ، وہاں سے رام هرمز تک بیس فرسخ اور پھر ارجان تک چوبیس فرسخ ظاہر کیا ہے۔ رام هرمز کی اہمیت اس لحاظ سے بہت ہے کہ یہ اہواز، شوشتر، اصفہان اور فارس (براہتہ ارجان) سے آنے والی سڑکوں کے مقام اتصال پر واقع تھا۔ دوسرے یہ بختیاری اور کوہ گلو [دیکھیے مادہ لر] قبائل کی قدرتی منڈی ہے۔ اس کے نواح میں تیل پایا جاتا ہے۔ یہ شہر آب (= دریا) کردستان اور آب گوپال کے درمیان واقع ہے۔ ان میں سے پہلا دریا (جو جبر بھی کہلاتا ہے) حسب ذیل چشموں سے مل کر بنا ہے: آب گلال (آب زرد)، آب اعلیٰ (منگشت سے آتا ہے)، رود پوتنگ اور آب درہ کول۔ جبر کے دائیں کنارے سے رام هرمز کو سیراب کرنے کے لیے ایک نہر نکالی گئی ہے۔ اس سے ذرا اور نیچے جبر دریاے مارون سے مل جاتا ہے، جو جنوب مشرق میں بہہاں اور قدیم شہر ارجان کے علاقوں سے آتا ہے۔ دونوں مل کر جراحی کے نام سے موسوم ہوتے ہیں۔ دوسرا دریا گوپال رام هرمز کے شمال میں بہتا ہوا دلدلوں میں کھو جاتا ہے۔ رام هرمز (سطح بحر سے ۵۰۰ فٹ بلند) اس میدان کے بالائی علاقے میں واقع ہے، جس کے شمال مشرق میں تول گورگون کی ۱۶۰۰ فٹ اونچی پہاڑیاں ہیں۔

مؤرخین نے اس شہر کا ذکر بہت کم کیا ہے۔ ایرانی شہروں کی پہلوی فہرست، فصل ۲۶ (ص ۹۸ سطر ۱۹، طبع Marquart) میں رام هرمز کا بسایا جانا ارمزد بن شاہپور (۲۷۲ تا ۶۲۷) سے منسوب کیا گیا ہے (لیز دیکھیے الطبری، ۱: ۸۳۳)۔

حمزہ (طبع Gottwald، ص ۴۶ تا ۴۷) کے بیان کے مطابق یہ شہر آردشیر اول نے بسایا، اور اسے رام هرمز آردشیر کا نام دیا، جس کے معنی Marquart نے یہ بیان کیے ہیں کہ "آہور مزدا کی خوشی" آردشیر ہے۔ ایک روایت کے مطابق، جو الاضطحیری نے درج کی ہے (ص ۹۳)، مانی کو رام هرمز میں قتل کیا گیا تھا، لیکن الطبری (۱: ۸۳۴) کہتا ہے کہ مانی کو جندی سابور (شاہپور) میں قتل کیا گیا اور ایک دروازے پر لٹکایا گیا تھا، جس کے بعد یہ دروازہ "باب مانی" مشہور ہوا (نیز دیکھیے البیرونی الآثار الباقیہ، ص ۲۰۸)۔ سنین ۵۷۷ و ۵۸۷ کے ذیل میں رام هرمز کے نسطوری اسقفوں کا نام آتا ہے (Marquart: *Erānsāhr*، ص ۲۷، ۱۴۵)۔ المقدسی (ص ۴۱۴) کہتا ہے کہ عضدالدولہ نے رام هرمز کے قریب ایک شاندار بازار بنوایا تھا اور شہر میں ابن سوار کا قائم کیا ہوا ایک کتاب خانہ تھا۔ (Schwarz کے بیان کے مطابق یہ شخص سوار بن عبداللہ والی بصرہ کا بیٹا تھا، جس نے ۱۵۶ھ/۷۷۳ء میں وفات پائی)، نیز یہ شہر معتزلی تعلیمات کا مرکز تھا۔ ابن خردادبہ (ص ۴۲) کے بیان کے مطابق رام هرمز خوزستان کے گیارہ گوروں (ضلعوں) میں سے (قب قدامہ، ص ۲۴۲: المقدسی، ص ۴۰۷: سات گوروں میں سے) ایک تھا۔ اس کے قصبے (بقول المقدسی) سنبل، ایذاج تیرم (?) بازنگ، لاذ، غروہ، بابج اور کوزوک تھے۔ یہ سب کوہستانی علاقے میں واقع تھے۔ ان میں یاقوت (۱: ۱۸۵) آربک کا (جہاں اہواز سے دو فرسخ پر ایک پل تھا) اضافہ کرتا ہے۔ کورہ رام هرمز کے دوسرے مقامات (آسک، بوستان، سنان، طاشان، اور) کے لیے دیکھیے Schwarz: کتاب مذکور، ص ۳۴۱ تا ۳۴۵۔ المقدسی (ص ۴۰۷) کے

ایک صاحب طرز ایرانی اذیب، جس کے سوانح حیات کی کوئی تفصیل معلوم نہیں، حتیٰ کہ اس کی نسبت جو چند تاریخی حالات ملتے ہیں، وہ بھی مبہم ہیں۔ الرامی کی اہمیت اس کی مشہور تصنیف انیس العشاق کی وجہ سے ہوئی۔ یہ ان معروف عام شاعرانہ تشبیہات و استعارات کا رسالہ ہے جو انسانی سراپا، یا جسم کے مختلف اعضا کے بیان میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ اس کا اپنا بیان ہے کہ میں نے عزم کیا تھا کہ اس کتاب کو زمانہ قیام مراغہ میں تالیف کروں۔ مراغہ میں وہ مشہور عالم نصیر الدین طوسی کی رصد گاہ دیکھنے کے لیے گیا تھا۔ یہ کتاب آذربائیجان کے ایل خانی سلطان ابو الفتح اویس بہادر (۱۳۵۶ تا ۱۳۷۳ء) کے نام سے معنون کی گئی تھی اور بقول حاجی خلیفہ (طبع فلوگل، ۱: ۳۸۸) شوال ۵۸۲۶ / ستمبر ۱۳۲۳ء میں مکمل ہوئی۔ اس قول میں صریحاً زمانی تضاد پایا جاتا ہے، کیونکہ ان ایام میں آذربائیجان ۵۸۲۳ / ۱۳۲۰ء سے شاہ رخ تیموری کے قبضے میں تھا۔

مزید برآں مصنف اس کتاب میں شاعر اوحدی (م ۵۷۳۸ / ۱۳۳۷ء) کا ذکر اپنے ہم عصر کی حیثیت سے کرتا ہے اور ایک شخص حسن بن محمود کاشی (م ۵۷۱۰ / ۱۳۰۰ء) کو اپنا استاد بتاتا ہے، اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ حاجی خلیفہ کا بیان کسی غلط فہمی پر مبنی ہے اور زیر بحث کتاب ۱۳۷۳ء کے بعد نہیں لکھی گئی۔ یہ کتاب ۱۹ ابواب میں منقسم ہے، جو سر کے بالوں سے شروع ہوتے ہیں اور پیروں کے بیان پر ختم ہوتے ہیں، اس میں سر سے پاؤں تک سبھی اعضا سے بحث ہوئی ہے۔ اس کتاب کے علاوہ، جو فارسی کی قدیم معیاری شاعری کے مطالعے کے لیے بڑی قدر و قیمت رکھتی ہے اور جس سے ترکی

بیان کے مطابق رام ہرمز میں کھجوروں کے باغات تھے۔ گنے کی کاشت وہاں نہیں ہوتی تھی (مگر چودھویں صدی میں المستوفی: نزهة القلوب، ص ۱۱۱ کا بیان ہے کہ رام ہرمز میں شکر کی پیداوار روئی کی نسبت زیادہ ہوتی تھی۔ الاصطخری (ص ۹۳) رام ہرمز کی مصنوعات میں ریشمی ٹیڑے (ٹیاب ابریشم) کا ذکر کرتا ہے اور الدمشقی (ص ۱۱۹، ترجمہ ص ۱۵۳) مٹی کے تیل کا، جو چٹانوں سے نکلتا ہے۔ آج کل رام ہرمز کے شمال میں تیل کے چشموں سے باقاعدہ تیل نکالا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) J. Macdonald Kinneir: *A Geographical Memoir*، لندن ۱۸۱۳ء، ص ۳۵۷؛ (۲) *Notes on a March from Zoháb*: Rawlinson؛ *J R G S* ۱۸۳۹ء، ۹: ۷۹ (رام ہرمز کے شمال مشرق میں منگشت کا علاقہ)؛ (۳) *Travels*: Bode، لندن ۱۸۳۵ء، ۱: ۲۸۱، (بہبہاں) - ۵ - تاشون - ۵ - منجانیک - ۵ - تول - ۵ - مالیر - ۵ - شوشتر) و ۲: ۳۹، ۷۶، ۸۲ (قبیلوں کی تقسیم)؛ (۴) *Description of Khuzistan*: Layard؛ (۵) *Eine Reise durch Luristan*: Herzfeld؛ (۶) *Erdkunde*: Ritter؛ (۷) *Pet: Mitt*، ۱۹۰۷ء (اہواز) - ۵ - شاخ گوپال - ۵ - مدیجہ (میریچہ؟) - ۵ - رامز (کذا) - ۵ - پلین - ۵ - جیزوں - ۵ - بہبہاں)؛ (۸) *Iran im Mittelalter*: Schwarz؛ ۱۳۵ تا ۱۵۲؛ (۹) *The Lands of the Eastern Caliphate*، ۳۳۲ تا ۳۳۵، نیز دیکھیے؛ اشاریہ (۸) *Le Strange*؛ ۲۳۳

(V. MINORSKY)

\* الرامی: نام حسن بن محمد شرف الدین،

Katalog، ۱: ۳۱۳.

(E. BERTHELS)

رامی محمد پاشا: عثمانی سلطنت کا ایک \* وزیر اعظم اور شاعر، ۱۰۶۵ یا ۱۰۶۶/۵۱۶۵۴ء میں بمقام ایوب (استانبول) میں پیدا ہوا۔ حسن آغا اس کے باپ کا نام تھا۔ رئیس افندی کے دیوان وزارت میں ایک کار آموز (شاگرد) کی حیثیت سے داخل ہوا اور شاعر یوسف نابی (رک بان) کے توسل سے "مصرف کاتبی"، یعنی مصارف محل کے میر منشی کا عہدہ حاصل کیا۔ ۱۰۹۵/۵۱۶۸۴ء میں وہ اپنے مرتبی مصطفیٰ پاشا کے اثر سے، جو انہیں دنوں قبودان پاشا [رک بان] مقرر ہوا تھا، "دیوان افندی"، یعنی محکمہ امارت بحری کا دیوان ہو گیا۔ اس نے اپنے حاکم کے سفروں اور مہموں (خیوس Chios کی فوج کشی) میں حصہ لیا اور استانبول واپس آنے پر "رئیس کیسہ داری"، یعنی رئیس افندی کا خزانہ دار مقرر ہوا۔ ۱۱۰۲/۵۱۶۹۰ء میں اسے "بیلک جی"، یعنی نائب دیوان کے عہدے پر ترقی ہوئی اور چار سال بعد ابوبکر کی جگہ رئیس افندی کا عہدہ ملا۔ ۱۱۰۸/۵۱۶۸۷ء میں کوچک محمد چلبسی اس کا جانشین مقرر ہوا۔ زنتہ کی لڑائی (۱۲ ستمبر ۱۶۹۷ء) کے بعد رامی محمد دوبارہ رئیس افندی ہو گیا اور کاراوتز Carlowitz کے معاہدہ صلح میں، جو وکلائے مختار شریک تھے، ان میں ایک یہ بھی تھا۔ اس صلح نامے کے مرتب کرنے سے اس نے 'دہ سالہ جنگ' کی تباہ کاریوں کا خاتمہ کر دیا، مگر ساتھ ہی عثمانیوں کی فاتحانہ قوت بھی ختم ہو کر رہ گئی (J. v. Hammer)۔ صلح کی گفت و شنید میں اس نے جو خدمات انجام دی تھیں ان کے صلح نامے میں اسے ۱۱۱۴/۵۱۷۰۳ء میں تین تنگ والے پاشاؤں کا مرتبہ اور وزیر قصر کا

زبان کے نامی گرامی شارح مصطفیٰ بن شعبان سروری (م ۱۵۹۹/۵۹۰۹) نے اپنی کتاب بحر المعارف تالیف کرتے وقت استفادہ کیا ہے۔ شرف الدین رامی نے رشید الدین وطواط کی شعر و شاعری پر مشہور کتاب حدائق السحر (فارسی متن کا نیا ایڈیشن، از عباس اقبال، تہران ۱۹۳۰ء) کی شرح بھی لکھی ہے، جس کا نام حقائق الحدائق یا صنائع البدائع (حاجی خلیفہ، ۳: ۷۷) ہے۔ اس کی ایک کتاب حلیۃ المداح تھی، جس کے متعلق اب کچھ علم نہیں (حاجی خلیفہ، ۳: ۱۱۲)۔ ایک دیوان قصائد، قطعات اور رباعیات پر مشتمل تھا، لیکن دولت شاہ کے زمانے میں یہ صرف عراق، آذربایجان اور فارس ہی میں ملتا تھا۔ اس کی ان تمام تالیفات میں سے بجز انیس العشاق کے کوئی ہم تک نہیں پہنچی۔ کہا جاتا ہے کہ جواہر الاسرار (تالیف ۱۳۳۶/۵۸۴۰ - ۱۳۳۷/۵۸۳۷ء)، مؤلفہ شیخ آذری (م ۱۳۶۱/۵۸۶۶ - ۱۳۶۲/۵۸۶۲ء)، میں رامی کا بھئی ایک قصیدہ نقل کیا گیا ہے (دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، ص ۳۰۸)۔

مآخذ: (۱) E. Ethé: Neupersische Literatur، (۲) Gr. I. Ph.، ۳۳۳، ۳۳۵: ۲، ۲۶۰: ۲، (۳) انیس العشاق کا فرانسیسی ترجمہ Cl. Huart: Anis el-ochchaq traité des termes figurés relatifs à la description de la beauté، پیرس ۱۸۷۵ء؛ اس کے علاوہ دیکھیے E. G. Browne: A Literary History of Persia، ۱۹: ۲، ۸۳: (۴) Persian Literature under Tartar Domnion، ص ۳۶۲: (۵) Pavet de Cour، (۶) J. A.، ۷ (۱۸۷۶): ۵۸۸ تا ۵۹۱: (۷) Geschichte der schönen Rede: Hammer-Purgstall، (۸) کünste Persiens، ص ۲۷: (۹) Catalogue، ص ۱۲۲، (۹) وی انا:

ہوا، مگر اسی سال اسے معافی مل گئی اور والی کے عہدے پر اس کا تقرر پہلے قبرص میں اور پھر مصر (اکتوبر ۱۷۰۳ء) میں ہو گیا اس کی یہ ولایت بھی اسی ناخوشگوار کے ساتھ ختم ہوئی جس بدمزگی سے وزارت عظمیٰ کا خاتمہ ہوا تھا (قب *G. O. R. : J. v. Hammer*، ۷ : ۱۳۳ بہ تتبع رشید و *La Motraye*)۔ جمادی الاولیٰ ۱۱۱۸ھ / ستمبر ۱۷۰۶ء میں اسے برطرف کر دیا گیا اور جزیرہ رھوڈس بھیج دیا گیا، جہاں اس نے ذوالحجہ ۱۱۱۹ھ / مارچ ۱۷۰۸ء میں طرح طرح کی ایذاؤں سے وفات پائی (دیکھیے *J. v. Hammer*، *G. O. R.*، ۷ : ۱۳۴)۔ پاپائی سفیر ٹیلمان *Talman* کا قول نقل کرتا ہے کہ رامی محمد پاشا کو اعلیٰ درجے کا صاحب طرز ادیب سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ اس کی سرکاری تحریروں (انشا) کے دو مجموعوں سے ظاہر ہے، جن کے منشآت تعداد میں ۱۴۰ سے کم نہ ہوں گے، اور جو اپنی صاف، سادہ اور اعلیٰ طرز نگارش میں ممتاز ہیں (دیکھیے: *Nat. Bibl. Nrs.* ۲۹۶ و ۲۹۷، *Die arab. pers. u. türk. Hss.* : *G. Flugel*، ۱ : ۲۷۱ بعد)۔ رامی محمد پاشا نے اپنا ایک دیوان بھی چھوڑا ہے، جس کے (اشعار کے) نمونے سالم کے مطبوعہ تذکرے میں ملتے ہیں (دیکھیے *G. O. W. : F. Babinger*، صفحہ ۲۷۲ بعد، استانبول ۱۳۱۵ھ)۔ اس کی شاعرانہ صلاحیتیں اس کے بیٹے عبدالله رفعت (دیکھیے، بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفیاری (۲ : ۱۸۷) کو ورثے میں ملی تھیں۔ ”تذکرچی“ سالم [رک بان] اس کا داماد تھا۔

مآخذ: (۱) *G. O. R. : J. v. Hammer*، ج ۷، بمواضع کثیرہ۔ بغاوت استانبول کی تاریخ محمد شفیق [رک بان] نے لکھی تھی؛ (۲) بروسلی محمد طاہر:

عہدہ دیا گیا اور ۶ رمضان (۱۱۱۳ھ / ۲۴ جنوری ۱۷۰۳ء کو وزیر اعظم دال طبان مصطفیٰ پاشا کی جگہ سلطنت کے سب سے بڑے منصب پر فائز ہوا۔ اس نے اس عہدے پر رہ کر دیوانی کے انتظامات میں کامل اصلاح پر خاص توجہ مبذول کی، جس کی بدعنوانیوں سے اسے سلطنت کی سلامتی خطرے میں نظر آئی تھی (دیکھیے *J. v. Hammer*، *G. O. R.*، ۷ : ۶۴)۔ اس نے مشرقی اور مغربی علاقوں میں سرحدوں پر قلعوں کا بار کم کیا، عربوں کے خلاف فوجی پوائس تیار کی، خاص خاص جاگیروں کی آمدنی سے فوج کی تنخواہ کا قابل اطمینان انتظام کیا، نہریں بنوائیں، ویران مسجدوں کی مرمت کرا کے انہیں آباد کیا، حجاج کے قافلوں کی حفاظت اور ایشیائے کوچک کے تحفظ کی تدابیر کیں، ترکمان قبائل کو بسایا، سلاویک میں یہودی پارچہ بافوں اور بروسہ میں یونانی ریشم بافوں کو حکم دیا کہ ترکیہ میں یورپ سے درآمد ہونے والا سارا کپڑا آئندہ اپنے کارخانوں میں تیار کیا جائے (*J. v. Hammer*)۔ اس طرح وہ نہایت مفید کاموں میں سرگرم رہا، مگر انہیں سرگرمیوں نے اسے جلد ہی رشک و حسد کا ہدف بنا دیا۔ اس کا ایک خاص سبب یہ بھی تھا کہ رامی محمد پاشا صرف اہل قلم تھا، صاحب سینہ نہ تھا؛ چنانچہ وہ فوج میں، خصوصاً جان نثاروں میں، قبولیت حاصل نہ کر سکا، جس کی وجہ سے بالآخر اس کے اقتدار کو زوال آیا (دیکھیے *G. O. R. : J. v. Hammer*، ۷ : ۷۲)۔ استانبول کی اس شورش میں، جو چار ہفتے جاری رہی، اور جس کا آغاز سلطان مصطفیٰ کی تخت نشینی کے ساتھ، اور خاتمہ اس کی معزولی (۹ ربیع الثانی ۱۱۱۵ھ / ۲۲ اگست ۱۷۰۳ء) پر ہوا، رامی محمد پاشا کی عہدے داری بھی ختم ہو گئی۔ وہ معزول و معتوب



۱۳ مارچ ۱۸۴۹ء کو چھتر سنکہ اور تیر سنکہ کی سکھ فوجوں نے بالآخر اسی مقام پر انگریزوں کے سامنے ہتھیار ڈالنے کا اعلان کیا تھا۔ اس طرح یہ علاقہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے زیر تسلط آ گیا۔ برطانوی عہد حکومت میں یہاں فوجی مرکز قائم کرنے کے علاوہ اسے ضلع اور قسمت کا صدر مقام بنا دیا گیا۔ دوسری جنگ عظیم کے آغاز کے وقت اسے ہندوستان کی سب سے بڑی چھوٹی صنعت حاصل ہو چکی تھی۔ ۱۹۴۷ء میں حصول ارادی کے بعد یہ افواج پاکستان کا صدر مقام قرار پایا۔

قیام پاکستان کے بعد شہر اور چھاؤنی کی آبادی اور رونق میں بہت اضافہ ہوا۔ سر کے شمال میں سری روڈ پر ایک افغانی شہر وجود میں آچکا ہے اور اس سے آگے پاکستان کا دارالحکومت اسلام آباد تعمیر ہوا ہے (تفصیلات کے لیے وگ یہ اسلام آباد)۔ لیاقت باغ، ایوب نیشنل پارک اور راول ڈیم بہن کے قابل ذکر تفریحی مقامات ہیں۔ راولپنڈی اس علاقے کا ایک اہم علمی اور صنعتی مرکز ہے۔ یہاں تین ڈگری کالجوں کے علاوہ متعدد ثانوی اور اعلیٰ ثانوی مدارس اور ایک پولی ٹیکنیک ادارہ بھی ہے۔ صنعت کے اعتبار سے یہاں ایک بڑی ریلوے ورکشاپ کے علاوہ تیل صاف کرنے، لوہے کے کل پرزے بنانے، گیس تیار کرنے، خیمے بنانے، شراب کشید کرنے اور سوتی و ریشمی کپڑا بننے کے کارخانے کام کر رہے ہیں۔ سنگ مرمر کی سلیں بنانے کی گھریلو صنعت بھی بڑی اہم ہے۔

چک لالہ (چھاؤنی) میں عوامی اتھ

موجود ہے۔

ضلع راولپنڈی کا رقبہ ۲۰۲۲ مربع میل اور

آبادی ۱۱۳۷۰۸۵ (۱۹۶۱ء) ہے۔ آب و ہوا

عثمانی مؤلفاری، ۱۸۹: ۲، بےحد: (۳) سالم: تذکرہ، ص ۲۵۲ تا ۲۵۸؛ (۴) عثمان زادہ احمد نائب: حدیقۃ الوزراء، استانبول ۱۲۷۱ھ، آخری حصہ: (۵) احمد رسمی: خلیفۃ الرؤساء، استانبول ۱۲۶۹ھ، ص ۷۴ بےحد: (۶) سجل عثمانی، ۲: ۳۶۷ بےحد: (۷) *Geschichte der Osmanischen*: J. v. Hammer *Dichtkunst*: ۳: ۲۶ بےحد۔

(FRANZ BABINGER)

راولپنڈی: پاکستان کے صوبہ پنجاب کا ایک اہم شہر اور چھاؤنی، اسی نام کے ضلع اور قسمت کا صدر مقام، عساکر پاکستان کا مرکز اور ۱۹۵۹ء سے پاکستان کا عارضی دارالحکومت، جو شاہراہ اعظم پر لاہور سے ۱۸۰ میل شمال مغرب میں اور پشاور سے ۱۰۸ میل مشرق و جنوب مشرق میں واقع ہے۔ راولپنڈی (= راولوں کا گؤں) کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہاں کسی زمانہ میں جوگیوں کے قبیلہ راول کا بسایا ہوا ایک گؤں آباد تھا۔ چھاؤنی کے قریب بھی کسی پرانے شہر کے کچھ کھنڈر موجود ہیں، جو کنگھم Gen. Sir Alexander Cunningham، ناظم اعلیٰ محکمہ آثار قدیمہ (۱۸۷۰ تا ۱۸۸۳ء) کی رائے میں بھٹی قبیلے کے دارالحکومت گجٹی پور کے آثار ہیں۔ یہ شہر تاتاریوں کے حملوں میں اجڑ گیا تھا۔ اس کے بعد گکھڑ سردار جھنڈے خان نے اسے دوبارہ بسایا۔ اور اس کا نام پنڈی یا راولپنڈی رکھا۔ ۱۷۶۵ء میں اس پر ایک سکھ سردار ملکا سنگھ نے قبضہ جما لیا اور جہام اور شاہ پور کے تجارت پیشہ لوگوں کو یہاں لا کر آباد کیا۔ آہستہ آہستہ اس فصیے کی اہمیت بڑھتی گئی۔ انیسویں صدی کے اوائل میں افغانستان کے جلاوطن امیر شاہ شجاع اور اس کے بھائی شاہ زمان نے یہاں آ کر پناہ لی۔ گجرات کی لڑائی کے بعد

مجموعی طور پر صحت افزا ہے۔ میدانے علاقوں کے مقابلے میں یہاں سردیوں کا موسم طویل اور گرمیوں کا نسبتاً مختصر ہوتا ہے۔ بارش خاصی ہوتی ہے (راولپنڈی میں ۳۶" اور پہاڑوں پر ۵۳" سالانہ)۔ گیہوں، جو اور باجرہ یہاں کی بڑی فصلیں ہیں۔ چونکہ راولپنڈی شمال مغرب کے حملہ آوروں کے راستے میں پڑتا ہے، اس لیے اس کی بیشتر تاریخ پنجاب [رگ بان] سے ملتی ہے۔ یہ ضلع قدیم زمانے میں گندھارا کا حصہ تھا۔ تاریخی اعتبار سے اس کی اہمیت مسلم ہے۔ شہر کے شمال مغرب میں تقریباً دس میل دور قدیم شہر ٹیکسلا کے کھنڈر ہیں۔ بدھ دور کے آثار مانکیال میں ہیں۔ اسی طرح ایک اور قدیم قصبے روات سے نو میل کے فاصلے پر حجری عہد کے بعض آثار ملے ہیں (تفصیل کے لیے رگ بہ پاکستان؛ پنجاب)۔ روات ہی میں مشہور گکھڑ حکمران سلطان سارنگ کا مقبرہ واقع ہے۔

قسمت راولپنڈی صوبہ پنجاب کے شمال مغربی حصے پر مشتمل ہے، جس میں جہلم، گجرات، اٹک اور راولپنڈی کے اضلاع شامل ہیں۔ اس کا رقبہ ۱۱۲۰۶ مربع میل اور آبادی ۳۹۷۹۱۳۹ (۱۹۶۱ء) ہے۔ علاقہ نیم میدانی، نیم کوہستانی ہے، جسے کوہستان نمک دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ جنوب مشرق میں گجرات کا ضلع زیادہ تر میدانی ہے اور باقی تینوں اضلاع سطح مرتفع پوٹھوہار میں واقع ہیں۔ شمالی علاقہ پہاڑی ہے۔ ان تمام اضلاع کے صدر مقامات شاہراہ اعظم پر بارونق شہر ہیں اور مغربی پاکستان ریلوے کے اہم سٹیشن ہیں۔

ماخذ: "پاکستان" اور "پنجاب" کے ماخذ میں دی ہوئی کتابوں کے علاوہ: (۱) Imperial Gazetteer، بذیل مادہ: (۲) I. H. Marshal Archaeological

الراونڈی: رگ بہ ابن الراونڈی۔  
راہب: (ع، جمع: رھبان، رھابین، رھابنہ)، \*  
بمعنی سادھو، زاہد، تارک الدنیا؛ اسلام سے پہلے کی شاعری اور قرآن اور حدیث راہب کی شخصیت سے آشنا ہے۔ زمانہ جاہلیت کے شعرا راہب کا ذکر کرتے ہیں جس کے صومعہ (عبادت گاہ) کی روشنی رات کے وقت مسافر کو دور سے نظر آتی تھی اور اس کے سامنے ملجا و ماوی کا تصور لے آتی تھی۔

قرآن مجید میں راہب اور قیس، اور بعض اوقات اَحبار کا لفظ آیا ہے، ان الفاظ سے عیسائیوں کے مذہبی پیشوا مراد ہیں۔ ایک مقام پر یہ کہا گیا ہے کہ رَہب (قرآنی لفظ رَہب، رَہب کی جمع) یعنی یہودیوں کے علما اور راہب دوسروں کی کمائی پر بسر کرتے ہیں (۹ [توبہ]: ۳۴) اور یہ کہ عیسائیوں نے خدا کے بجائے اپنے اَحبار اور راہبوں کو نیز مسیح ابن مریم کو اپنا مالک و خدا سمجھ لیا ہے (۹ [توبہ]: ۳۱)۔ ایک موقع پر عیسائیوں کی اس بات پر تعریف کی گئی ہے کہ وہ اپنے ہم عقیدہ بھائیوں سے محبت کرتے ہیں، اور یہ اس لیے ہے کہ ان کے درمیان مذہبی پیشوا اور راہب ہیں (۹ [توبہ]: ۸۷)۔ حدیث میں راہب کا لفظ اکثر قصص الانبیاء، (قب البخاری، کتاب الانبیاء باب ۵۴؛ مسلم: کتاب الزہد، ترجمہ ۷۳؛ کتاب التوبہ ترجمہ

رائٹ کی علمی زندگی کا آغاز ابن جبیر الاندلسی کے سفرنامہ کی تدوین سے ہوتا ہے، جو چھٹی صدی ہجری میں عالم اسلام کی تمدنی، اجتماعی اور علمی حالت کے متعلق اول درجے کی قیمتی دستاویز تسلیم کی گئی ہے۔ پھر اس نے المبرد کی کتاب الکامل فی الادب کو بڑی محنت سے ایڈٹ کیا۔ یہ بھی بڑے معرکے کا کام تھا، کیونکہ اس کتاب میں سیکڑوں ادبی، نحوی اور تاریخی مسائل کا ذکر آتا ہے اور ان مباحث سے عہدہ برا ہونے کے لیے محقق کے لیے ضروری تھا کہ وہ عربی زبان اور اس کے غوامض سے پوری واقفیت رکھتا ہو۔ رائٹ کی سب سے زیادہ مشہور اور متداول کتاب عربی زبان کی صرف و نحو (*Arabic Grammar*) ہے، جو کیمبرج یونیورسٹی میں اس کی طرف سے دو جلدوں میں کئی مرتبہ شائع ہو چکی ہے اور اب تک انگریزی زبان میں عربی کی جامع اور مستند قواعد سمجھی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ رائٹ نے سامی زبانوں کی تقابلی قواعد بھی لکھی تھی، جسے مؤلف کی وفات کے بعد اس کے جانشین پروفیسر رابرٹسن سمٹھ نے ترمیم و اضافہ کے بعد شائع کیا۔

پروفیسر رائٹ نے اپنے علم و فضل کی سبب بالآخر بین الاقوامی شہرت حاصل کر لی اور یورپ کی متعدد علمی مجالس نے اسے انجمن منتخب کر لیا تھا۔ وہ دیگر فضلاء کے ساتھ تعاون کرنے اور نوجوانوں کی رہنمائی کرنے کے باعث علمی دنیا میں بنظر احترام و استعسان دیکھا جاتا تھا۔

مآخذ: (۱) نجیب الحقیقی: المشرقون، قاہرہ ۱۹۶۵ء: (۲) A. J. Arberry, Cambridge School of Arabic, کیمبرج یونیورسٹی پریس، ۱۹۰۸ء، ص ۲۵ تا ۲۷: (۳) J. Fück: Die Arabischen Studien in

۳۶ و ۳۷: الترمذی: باب تفسیر، سورۃ ۸۵، ترجمہ ۲: باب مناقب، ترجمہ ۳: النسائی: باب مساجد، ترجمہ ۱۱: ابن ماجہ: باب فتن، ترجمہ ۲۳ و ۲۴: الدارمی: فضائل القرآن، ترجمہ ۱۶: احمد بن حنبل، ۱: ۳۶۱ و ۲: ۳۳۳ و ۳: ۳۳۷، ۵ و ۳۳۷: ۶ و ۳: ۱۷) کی نوعیت کے قصوں میں وارد ہوا ہے۔ اس حقیقت سے کہ قرون اولیٰ کی اسلامی تصانیف میں مختلف پرهیزگار افراد کے لیے راہب کا لفظ استعمال ہوا ہے یہ پتا چلتا ہے کہ اس کی نسبت کسی طرح کی کراہت یا زعفر کا اظہار نہیں کیا جاتا تھا؛ [رک بہ رهبانیۃ]۔

مآخذ: دیکھیے بذیل رهبانیہ

(A. J. Wensinck).

③ رائٹ: ولیم رائٹ William Wright، انیسویں صدی عیسوی کے انگلستان کا ایک ممتاز عربی دان مستشرق، جو اپنے زمانے میں اور اپنے ملک میں سامی زبانوں اور خصوصاً عربی میں مستند تسلیم کیا جاتا تھا۔ رائٹ کا والد ایسٹ انڈیا کمپنی کا ایک افسر تھا۔ رائٹ کی پیدائش اور ابتدائی پرورش بنگال میں ہوئی تھی۔ اس کی والدہ مشرقی زبانوں میں سے فارسی وغیرہ میں دُرک رکھتی تھی۔ اس نے اپنے بیٹے کو بھی مشرقی زبانوں کی تحصیل کی ترغیب دی۔ رائٹ نے سب سے پہلے سکٹ لینڈ میں سینٹ اینڈریوز یونیورسٹی میں تعلیم پائی، پھر جرمنی میں شہر ہالے Halle کی یونیورسٹی میں پروفیسر روٹڈنگر سے استفادہ کیا؛ بعد ازاں لائڈن میں پروفیسر ٹوزی سے اکتساب فیض کیا اور وہیں سے ڈاکٹریٹ کی۔ لٹن اور ڈین کی یونیورسٹیوں کی ملازمت کے بعد وہ ۱۸۷۰ء میں کیمبرج میں عربی کا پروفیسر مقرر ہوا اور اپنی وفات (۱۸۸۹ء) تک اسی عہدے پر فائز رہا۔

Europa، لائپزگ ۱۹۵۵ء، ص ۲۰۶ تا ۲۰۹ .

(شیخ عنایت اللہ)

⊗ رأی: (ع)، بمعنی نظر، علم، اعتقاد، ظن وغیرہ (دیکھیے لسان، بذیل مادہ)۔ امام راغب نے کہا ہے: الرأی اعتقاد النفس احد التقيضين عن غلبة الظن (= دو تقيضوں میں سے کسی ایک کے حق میں ظن کی ترجیح)۔ قرآن مجید میں یہ لفظ اور اس کے قریب قریب کے اشتقاقات موجود ہیں۔ اصطلاح میں قیاس [رک بان] اور رأی (= اجتہاد) باہم مترادف ہیں، مگر زیادہ محتاط اور اصولی استعمال میں ہر رأی کو قیاس نہیں کہا جا سکتا، اگرچہ ہر قیاس ایک طرح کی رأی ہے۔ شروع شروع میں رأی کا لفظ قیاس کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا رہا، مگر آگے چل کر (اور اکثر بطور مذمت) اس کے معنی صرف استدلال عقلی یا تمثیل کے لیے جانے لگے۔ اسلامی شریعت کے فقہی ارتقا میں ایک زمانہ ایسا آیا جس میں نئے معاشرتی تقاضوں کے تحت نئے مسائل کے بارے میں فیصلوں کی ضرورت پڑی۔ صحابہؓ و تابعینؓ جب کتاب و سنت میں کوئی واضح حکم نہیں پاتے تھے تو مجبوراً نظائر سابقہ کی بنا پر اپنی رأی استعمال کرتے تھے۔ ان کے نزدیک رأی کے معنی یہ تھے کہ کسی مشابہ معاملے میں دین کے قواعد عامہ پر قیاس کر کے کوئی حکم دیا جائے۔ اس سلسلے میں حضرت معاذؓ بن جبل سے متعلق ایک حدیث کا حوالہ دیا جاتا ہے: آپؐ نے معاذؓ بن جبل کو یمن کا قاضی مقرر کرتے وقت پوچھا: ”اگر کوئی مسئلہ فیصلے کے لیے تمہارے سامنے آئے تو تم اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے؟“ معاذؓ نے جواب دیا: ”کتاب اللہ کے مطابق۔“ آپؐ نے پوچھا: ”اگر کتاب اللہ میں اس کا جواب نہ ملے تو؟“ معاذؓ نے

جواب دیا: ”سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مطابق۔“ آپؐ نے پوچھا: ”اگر تم اس کا جواب نہ کتاب اللہ میں پاؤ اور نہ ہی سنت رسول اللہ میں تو؟“ معاذؓ نے جواب دیا: ”اس وقت میں بلا تامل اپنی رأی سے فیصلہ کروں گا۔“ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے معاذؓ کے سینے کو ٹھپک کر فرمایا: ”الحمد لله کہ اللہ نے رسول اللہؐ کے رسول سے وہی جواب دلایا جو رسول اللہ کی مرضی کے مطابق ہے“ (الترمذی، کتاب الاحکام، باب ۳؛ ابوداؤد، کتاب الاقضیہ، باب ۵؛ الدارسی، مقدمہ، ۲؛ احمد بن حنبل، ۵: ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۳۳)۔

رأی (قیاس) کے حاسی اسی حدیث سے استفادہ کرتے ہیں۔ ابتدا میں یہ معاملہ سادہ تھا، مگر آگے چل کر حدیث کے درس و تدریس (اور اعتصام بالحدیث) کے سلسلے میں دو گروہ پیدا ہو گئے: ایک وہ جن کا کام حدیثوں اور روایتوں کو جمع کرنا تھا۔ یعنی اهل الحدیث، جنہیں اهل الحجاز بھی کہا جاتا ہے) اور یہ لوگ حدیث سے من حیث الروایة بحث کرتے تھے؛ دوسرا گروہ حدیثوں سے استنباط احکام و استخراج مسائل بھی کرتا تھا اور جب کوئی نص نہیں ملتی تھی، یعنی کتاب و سنت میں کوئی واضح احکام نہیں ملتے تھے تو وہ قیاس یا رأی سے کام لیتے تھے (انہیں عرف عام میں اهل العراق بھی کہتے ہیں)۔

یہ دوسرا گروہ مجتہد یا اهل الرأی کہلایا۔ یوں عام شہرت کے اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے رفقا کو اهل الرأی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، مگر امر واقعہ یہ ہے کہ اپنے اپنے انداز میں اور اپنی اپنی حدوں میں اور مختلف ناموں سے بعض دوسرے مجتہدین کبار بھی رأی کا استعمال کرتے تھے۔ اس ابتدائی دور میں ان میں

جن کے لیے کوئی نظیر (معین اصل) یا قریب قریب کی مشابہ صورت حال (اصل عامہ) موجود نہ ہوتی تھی۔ اس صورت میں فقہا روح شریعت کے مطابق فیصلے صادر کرنے پر مجبور تھے۔ اگرچہ اس وسعت کے مخالفوں کو دیانت داری سے یہ اصرار تھا کہ ہر حال میں کتاب و سنت ہی سے فیصلے حاصل کیے جائیں۔ اس سے مجتہدین کو انکار نہ تھا، مگر انسانی صورت حال کے تنوعات کے پیش نظر وہ بھی مجبور ہو جاتے تھے کیونکہ بہت سی صورتیں ایسی نکل آتی تھیں جن کے بارے میں کتاب و سنت سے واضح رہنمائی نہ ملتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے علاوہ امام مالک اور امام شافعی بھی قیاس کی کسی نہ کسی شکل کو اختیار کرنے پر مجبور ہوئے۔۔۔ بلکہ بڑی محدود صورت میں امام احمد بن حنبل بھی۔ اگرچہ وہ امام شافعی ہی کی طرح تمسک بالحديث کے اس دور میں پر زور مؤید تھے۔

رای (= قیاس) کی واضح مخالفت ظاہریہ، متکلمین اور اکثر شیعہ (اماسیہ) نے اپنی اپنی وجوہ سے کی۔ باقی بڑی کثیر تعداد نے، اپنی اپنی سرحد کے اندر قیاس (رای) کو تشریح کی ایک اہم اصل قرار دیا۔ اس موقع پر رای کے اصول سے متعلق مختلف اصطلاحات قابل تشریح معلوم ہوتی ہیں۔

اصولی اور اصطلاحی طور پر قیاس اور زہمی میں فرق ہے۔ قیاس سے مراد قرآن مجید، سنت اور اجماع سے کسی حکم کو مشابہت کی دلیل پر یا علت غائی کے اشتراک کی وجہ سے مستخرج کرنا ہے۔ رای، فقیہ کا انفرادی عقلی استدلال ہے، لیکن وہ کسی نص صریح کے مخالف ہرگز نہیں ہوتا؛ اگر مخالف ہو تو اسے رای باطل کہنے ہیں، جس کے مطابق نہ تو کوئی فتویٰ دیا جا سکتا ہے اور نہ اس کے اتباع کا کسی سے مطالبہ کیا جا سکتا

امام مالک، سفیان الثوری اور الاوزاعی جیسے مجتہدین کبار بھی شامل تھے۔

ابن قتیبہ (م ۲۶۷ھ) نے کتاب المعارف میں امام ابو حنیفہ اور ان کے رفقا کے علاوہ اہل الراے میں علمائے کبار ابن ابی لیلی، ربیعۃ الراے اور مالک بن انس (صلاح عامہ) کا بھی ذکر کیا ہے، اگرچہ ان میں سے بعض کبار محدثین میں شمار ہوتے ہیں۔

الخوارزمی نے مفاتیح العلوم میں خصوصیت سے امام ابو حنیفہ اور ان کے رفقا کو اہل الراے کہا ہے اور امام مالک اور ان کے رفقا کو اگرچہ اصحاب الحدیث میں شمار کیا ہے (ص ۲۶)، لیکن انہیں استصلاح (جو رای کی ایک نوع ہے) کا عامل بتایا ہے (مطبوعہ یورپ، ص ۹)۔ حقیقت یہ ہے کہ نئی ضرورتوں کے تحت تشریح کے لیے، کسی نہ کسی طور، چاروں ائمہ نے بعض کم و بیش پابندیوں کے ساتھ قیاس (رای) کا استعمال کیا ہے۔ پابندی کی ضرورت اس وجہ سے پیش آئی کہ اصولاً مجتہدین حتی الامکان کتاب اور سنت ہی کو مدار کار بنائیں اور محض ذاتی رائے سے، جس میں کوئی اصل معین یا اصل عامہ موجود نہ ہو، احتراز کریں۔ یہ دراصل دین کو انتشار سے بچانے اور شریعت کو دین کے اصل سرچشموں سے لازماً وابستہ رکھنے کے لیے تھا۔ اسی لیے اہل الحدیث اس بارے میں شدید احتیاط کے قائل تھے بلکہ شریعت اسلامی نے رای سے پہلے ایک اور اصول کو بھی مقدم رکھا ہے۔۔۔ اور وہ ہے اجماع اور معمولات صالحین پر عمل کا اصول۔ رای اس کے بعد آتی ہے۔ اس ساری احتیاط کے باوجود انسانی زندگی کی گونا گوں پیچیدگیوں اور تمدن کی بے کراں وسعتوں کی وجہ سے مجتہدین اور قاضیوں کے سامنے ہر نوع کے مسائل آتے تھے

*Muhammadan Jurisprudence*، ص ۱۳۷ بعد ؛  
*The Origins of Muhammadan Jurisprudence* : Schacht (۱۰)  
 ص ۹۸ تا ۱۳۲ ؛ (۱۱) محمد ابو زہرہ ؛  
 امام ابو حنیفہ، اردو ترجمہ، ص ۱۶۸ تا ۱۸۳ ؛ (۱۲)  
 المحمصانی: فلسفۃ التشریح الاسلام، اردو ترجمہ، ص ۱۸۳ تا  
 ۲۱۲ ؛ (۱۳) محمد الخضری: تاریخ الفقہ الاسلامی، اردو  
 ترجمہ، بمدد اشاریہ ؛ نیز رگ بہ استحسان ؛ اصطلاح ؛  
 اصحاب الرأی ؛ اهل الحدیث ؛ قیاس ؛ فقہ (اصول) ؛  
 ابو حنیفہ ؛ احمد بن حنبل ؛ مالک بن انس ؛ الشافعی .  
 [ادارہ]

ربا : رگ بہ ربو .

رباب : (ع)، جس سے قدیم ولایتی \*  
 سارنگی (viol) یا ہر ایسا تار والا ساز مراد ہے  
 جسے کمان (قوس یا گز) کے ساتھ بجایا جاتا ہے۔  
 اس لفظ کے ماخذ کی تشریح مختلف طریقوں سے کی  
 گئی ہے : (۱) یہ عبرانی لفظ لآب سے نکلا ہے  
 (ل بعض اوقات ر سے بدل جایا کرتا ہے)؛ (ب) یہ  
 فارسی لفظ رباب سے نکلا ہے، جس کی اصل ”رواہ“  
 [اور بقول بعض روادہ، دیکھیے فرہنگ اندراج، بذیل  
 رباب] ہے، جسے مضراب یا انگلیوں سے بجاتے تھے؛  
 (ج) عربی مادہ رب ب سے رباب بنا۔ رب کے معنی  
 ہیں جمع کرنا (جمعہ = جمع کیا اس نے یا اجزا کو  
 اکٹھا کیا اس نے) ان تینوں میں سے پہلا ماخذ  
 بعید ہے ؛ دوسرا کچھ بر محل معلوم ہوتا ہے،  
 اگرچہ محض نام کی مشابہت کو سوچے سمجھے  
 بغیر قبول نہیں کر لینا چاہیے۔ اکثر کہا گیا ہے  
 کہ عرب خود تسلیم کرتے ہیں کہ رباب انہوں  
 نے اہل ایران سے لیا ہے اور اسی کے ساتھ  
 بجانے والے گز کے لیے کمان کا لفظ بوی مستعار لیا؛  
 لیکن اس بیان کا ثبوت کہیں نہیں ملتا۔ جہاں  
 تک کہ راقم مقالہ کو علم ہے، کسی عرب  
 مصنف نے اس قسم کے بیان کو تسلیم نہیں کیا

ہے (اعلام الموقعین، ۱ : ۵۵)؛ چنانچہ  
 امام ابو حنیفہ اور ان کے رفقا، جو اصحاب الرأی  
 [رگ بان] کہلاتے ہیں۔ ضعیف حدیث کو بھی رأی  
 پر مقدم سمجھتے تھے (اعلام الموقعین، ۱ : ۶۴) .  
 استحسان : یہ قیاس کی ایک قسم ہے، جسے  
 قیاس خفی کہتے ہیں اور اس سے مراد ایک  
 ایسی دلیل ہے جو مجتہد کے دل پر تو نقش ہوتی  
 ہے لیکن وہ لفظوں میں اسے ظاہر نہیں کر سکتا  
 (دیکھیے السرخسی : المبسوط، ۱۰ : ۱۳۵)؛  
 المحمصانی : فلسفۃ التشریح فی الاسلام، اردو ترجمہ،  
 ص ۱۳۶)۔ اسے استحباب بھی کہتے ہیں (دیکھیے  
 ساخت، ص ۹۸)۔ اس دلیل شرعی کو امام ابو حنیفہ  
 اور ان کے رفقا نے استعمال کیا اور امام شافعی  
 اور ان کے رفقا نے اس کی شدید مخالفت کی  
 [رگ بہ استحسان] .

اصطلاح (مصالح عامہ) : استحسان کی طرح  
 اس دلیل شرعی کا دار و مدار بھی قیاس خفی پر ہے  
 اور یہ استحسان سے مانتی جلتی ہے۔ اس کی اساس  
 اس کلیے پر ہے کہ شریعت اسلامیہ سر تا سر  
 مصلحت ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ مصالح عامہ  
 کے پیش نظر قیاس ظاہر کو ترک کر دیا جائے۔  
 اس دلیل شرعی کو امام مالک اور ان کے رفقا  
 نے اختیار کیا (تفہیم کے لیے رگ بہ اصطلاح) .

ماخذ : ابن قیم : اعلام الموقعین، ۱ : ۵۵  
 بعد ؛ (۲) ابن قتیبہ : کتاب المعارف، ص ۲۴۸ تا ۲۵۱ ؛  
 (۳) الخوارزمی : مفاتیح العلوم، ص ۲۸، ۲۹ ؛ (۴)  
 الشاطبی : الاعتصام، ۲ : ۲۸۱ بعد ؛ (۵) امام شافعی ؛  
 الرسالة : بالخصوص باب الاستحسان، ص ۵۰۳ بعد ؛  
 (۶) السرخسی : المبسوط، ۱۰ : ۱۳۵ بعد ؛ (۷)  
 الآمدی : الاحکام، ۳ : ۲۰۹ تا ۲۱۸ و بمدد اشاریہ ؛  
 (۸) شاہ ولی اللہ : حجة اللہ البالغة، اردو ترجمہ، ۱ : ۲۴۲  
 بعد، بالخصوص ص ۲۴۵ بعد ؛ (۹) عبدالرحیم :

میں اس کا ذکر آیا ہے، لیکن ہم یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ اس سے کون سا رباب مراد ہے، مضراب سے بجنے والا رباب یا گز سے بجنے والا، بہر حال اس وقت بھی یہ ساز اساطیری روایات کا حامل تھا۔ کتاب کشف الہموم (پندرہویں - سولہویں صدی عیسوی) ورق ۲۶۳ (حوالہ در ماخذ) کی رو سے، یہ ساز سب سے پہلے قبیلہ بنو طیٰ کی ایک خاتون کے ہاتھوں میں دیکھا گیا تھا۔ ترکی روایت کی رو سے اس ساز کو عبداللہ فاریابی (اولیا چلی، ۲/۱: ۲۲۶، ۲۳۴) نے ایجاد کیا تھا۔ ایک اندلسی کہانی یہ ہے کہ جزیرہ نماے آئی ٹیریا (ہسپانیہ و پرتگال) میں ایجاد ہوا (Notes sur la poésie et la : Guin و Delphi) *musique arabes* ص ۵۹)۔ اگر قدیم سارنگی کی ساخت کی وہ شہادت تسلیم کر لی جائے جو آٹھویں یا نویں صدی عیسوی سے متعلق درج ذیل ہے پھر بھی یقینی امر یہی ہے کہ گز کے استعمال کا سب سے ابتدائی ادبی ثبوت عربی ماخذ ہی سے ملتا ہے۔ مثلاً النرابی (م ۹۵۰): اخوان الصفا، (دسویں صدی عیسوی): ابن سینا (م ۴۰۳ء) اور ابن زیلہ (م ۴۰۸ء) ہیں۔ ہم نے اس امر کو ایک دوسرے مقام پر شرح و بسط کے ساتھ وضع کیا ہے (Stud)؛ ۱: ۱۰۱ تا ۱۰۵)۔

اہل اسلام قدیم سارنگی (viol) کی سات جدا جدا اقسام سے آشنا تھے: (۱) مستطیل (اور مربع) سارنگی؛ (۲) گول سارنگی؛ (۳) کشتی نما؛ (۴) امرودی؛ (۵) نیم کرہ دار؛ (۶) طنپوری (the Pandore Viol)؛ (۷) کھلی پیٹی کی سارنگی (the Open Chest Viol)۔

مستطیل (اور مربع) سارنگی: یہ کم و بیش مستطیل چوبی چوکھٹے کی بنی ہوتی ہے۔ اس کے چہرے (وجہ) اور پشت (ظہر) پر ایک جھلی

اور نہ عربوں ہی نے لفظ کمان کو اپنے ہاں رائج کیا۔ اس لیے کہ (گز کے لیے) ان کی زبان کا اپنا لفظ قوس موجود ہے، جو کفایت کرتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ *مفاتیح العلوم* (دسویں صدی عیسوی) ص ۲۳۷ میں درج ہے کہ الرباب کو اہل ایران و خراسان سب جانتے ہیں، لیکن اس مصنف نے اپنی کتاب ایران (خراسان) ہی میں مرتب کی ہے اور الفارابی ہمیں بتاتا ہے کہ بلاد عرب میں رباب کو سب جانتے تھے۔ اس دعوے کے خلاف کہ عربوں نے رباب کو ایران سے اخذ کیا، ایک دلیل یہ ہے کہ ایرانی فن کار رباب کو ہمیشہ مضراب سے بجاتے تھے نہ کہ گز سے تاہم ممکن ہے کہ عربوں نے یہ مضرابی ساز ایران سے اخذ کر کے، اسے گز سے بجانے کے مطابق ڈھال لیا ہو۔ اس کے برعکس رباب کا اشتقاق عربی مادہ ر ب ب سے زیادہ قرین قیاس اور قابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ اصوات موسیقی کے عرب علما یہ امر واضح کرتے ہیں کہ مضراب سے بجنے والے سازوں، مثلاً عود، طنپور وغیرہ، میں سے منفعل سر (ٹکڑے ٹکڑے ہو کر) نکلتے ہیں، لیکن جو ساز گز سے بجاتے ہیں مثلاً رباب، ان کے سر مربوط ہوتے ہیں۔ گز کے استعمال ہی سے چھوٹے چھوٹے سر مرتب اور مجتمع ہو کر واحد مسلسل سر بن گئے۔ لہذا رباب کی اصطلاح کا اطلاق قدیم تار والے ساز (ولایتی سارنگی) پر کیا گیا (دیکھیے فارمر: *Studies*؛ ۱: ۹۹)۔

لسان العرب (۱: ۵۷۱) میں رباب کا ذکر نہیں حالانکہ بغداد کا ممدود بن عبداللہ الواسطی الربابی مشہور موسیقی دان تھا اور رباب بجانے کا ماہر تھا اس کی وفات ۶۳۷ء میں ہوئی البتہ صاحب تاج العروس (۵۸۱۶) نے یہ نام درج کیا ہے، اسی طرح الجاحظ (م ۸۶۸ء) کے *مجموعۃ الرسائل*

مصر میں شاعروں کا ایک تار کا رباب موسوم بہ "رباب الشاعر" ہوتا تھا۔ اور رباب المغنی (گوٹیوں کے ساز) میں دو تار لگے ہوتے تھے۔ لین نے (Mod. Egypt، باب ۱۸ اور ۲۱) میں بھی ان سازوں کا ذکر کیا ہے۔ یہ ساز کسی محفل غناء میں سازندوں کے طائفے کے آلات موسیقی کا جزو کبھی نہیں ہوئے؛ انہیں تو صرف عوام ہی استعمال کرتے تھے۔ اس نوع کے ساز کی اور تصویروں کے لیے دیکھیے Fétis (Hist.) ۲ : ۱۳۵ (Catalogue) Engel، ص ۲۱۱ : ۲۱۲ (Researches، ص ۸۸) Chouquet، ص ۲۰۳، Sachse (Reallex) ص ۳۱۷۔ اس ساز کے کئی اصل نمونے عجائب گھروں میں موجود ہیں، مثلاً برسلز (عدد ۳۸۲) اور نیویارک (عدد ۲۴۲ و ۳۹۱)۔

۲۔ مدور سارنگی (Viol) : اس شکل کا جدید ساز ایک گول چوبی حلقہ یا چوڑے آہنی کڑچھے کے مانند بنا ہوتا ہے۔ اس کے سامنے کے رخ، اور کبھی پشت پر بھی جھلی منڈھی ہوتی ہے۔ اس کا پایہ نہیں ہوتا۔ عربی ادب میں اس قسم کے ساز کا کوئی خاص حوالہ کہیں موجود نہیں اور نہ اٹھارہویں صدی عیسوی سے قبل کے کسی تصویری مجسمے کے ذریعے اس کے وجود کا ثبوت ملتا ہے۔ اس صدی میں نیبور نے (۱ : ۱۳۴، لوحہ G ۲۶) اس کا ایک حوالہ دیا ہے۔ اس نے یہ ساز بصرہ میں دیکھا تھا۔ اور اس پر صرف ایک ہی تار پیوست تھا۔ اب بھی یہ ساز فلسطین کے عوام میں مروج ہے، (دیکھیے Sachsse، ص ۳۰ و ۴۰، لوحہ ۳ و ۱) اور بلاد مغرب (مراکش وغیرہ) میں (Chottin، ص ۵) بھی پایا جاتا ہے، جہاں اسے رباب یا رباب کہتے ہیں۔ اس ساز کی اور تصویریں لاوناک Lavignac (ص ۷۹۰ و Chottin، لوحہ ۶) پر دیکھیے۔

(جلد) منڈھی ہوتی ہے۔ اس کی بیلن نما گردن (عنق) چوبی ہوتی ہے۔ اور نیچے کا پایہ (رجل) آہنی۔ اس میں ایک یا دو تار (اوتار واحد وتر) گھوڑے کے بالوں کے ہوتے ہیں۔ الخلیل (م ۷۹۱) کا قول ہے کہ قدیم عرب اپنے اشعار صوت رباب پر گایا کرتے تھے (فارمر : Stud.، ۱ : ۱۰۰)۔ کشف الہنوم (ورق ۲۶۷) میں مرقوم ہے کہ جاہلیت میں اس ساز سے قصائد اور سوزخوانی کے وقت کام لیا جاتا تھا اور جاہلی رباب غالباً اسی مستطیل شکل کا تھا۔ لین Lane بھی اپنی قاسوس، ص ۱۰۰۵ میں یہی رائے ظاہر کرتا ہے؛ ابن غیبی (م ۱۳۳۵) بیان کرتا ہے کہ یہ بدوی سارنگی مستطیل (اور مربع) تھی۔ اس کی پشت پر سامنے کی طرف جھلی منڈھی ہوتی تھی اور اس پر گھوڑے کے بالوں کا ایک ہی تار ہوتا تھا (ورق ۷۸ ب)۔ نیبور Niebuhr (۱ : ۱۳۴) رقم طراز ہے کہ یہ ساز اٹھارہویں صدی عیسوی میں بھی مربع ہی کہلاتا تھا۔ قصیر عمرة (Musil، لوحہ ۳۴) کی تراstrکاری کی نقاشی (frescoes) میں یہ ساز یقیناً مستطیل شکل کا ہے، لیکن گز کے بجائے اسے انگلیوں سے چھیڑا جا رہا ہے؛ زمانہ حال میں بھی بدویوں میں رباب کو انگلیوں اور گز دونوں طریقوں سے بجانے کا رواج ہے (Crichton، ۲ : ۳۸۰؛ برک ہارٹ Burkhardt : Bedouins، ص ۴۳ اور اسی مصنف کی کتاب Travels، ۱ : ۳۸۹ اور برٹن Burton : Personal Narrative، ۳ : ۷۶)۔ نیبور (لوحہ ۲۶) نے دو تار کی مستطیل (مربع) سارنگی کی تصویر بنائی ہے۔ اگرچہ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اس نے قاہرہ میں ایک ہی تار کی سارنگی دیکھی تھی۔ ولوتو Villoteau (ص ۷۲۲ تا ۷۲۴، ۹۱۳ تا ۹۱۸) ان دونوں سازوں کا فرق یہ بتاتا ہے کہ



کرتے ہیں کہ یہ ساز بلاد مغرب میں مقبول عام تھا اور فی زمانہ نغمہ و سرود کے جلسوں میں اس ساز کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ہوسٹ نے مشرقی ذرائع سے اس ساز کا نقشہ سب سے پہلے کھینچا (لوحة ۳۱ : ۲)۔ انیسویں صدی عیسوی میں اس ساز کی جو کیفیت ہے اس کا حال F. Salvader-Daniel (ص ۸۰) نے بیان کیا ہے، اس کے خاکے کے لیے Christianowitch، لوحہ ۱ ملاحظہ ہو۔ اس قسم کے سازوں اور ان کے سازندوں کے خاکے العفنی (لوحة ۳۴، ۳۹ تا ۵۲) پر ملیں گے؛ نیز Mabillon، ۱ : ۳۱۶ تا ۳۱۷؛ Fétis : Hist، ۲ : ۱۴۶؛ Engel : Cat، ص ۱۴۳؛ Chouquet، ص ۲۰۵؛ Sachs : Reallex، ص ۳۱۷ وغیرہ۔ شمالی ہند (پاکستان) کی سارنگی کا حال Lavignac (ص ۳۵۰) اور Fétis (۲ : ۲۹۸) پر ملاحظہ کیجیے۔

۴۔ امرودی سارنگی: اس ساز کا سب سے پہلا عربی حوالہ ابن خردادبہ (م حدود ۶۹۱۲) کے ہاں ملتا ہے۔ وہ خلیفہ المعتمد (م ۸۹۳ء) سے کہتا ہے کہ رومیوں کے ہاں پانچ تاروں کا ایک چوبی ساز ”لورا“ رائج تھا، جو ہو بہو عربوں کا رباب تھا (المسعودی: مروج، ۸ : ۹۱)۔ اس ساز کو مشہور صندوقچہ کاران (Carrand Casket) میں شناخت کیا جا سکتا ہے، جو شہر فلورنس میں ہے، اور جو نویں صدی عیسوی میں ہم تک پہنچا ہے (L'Arte، ۱۸۹۶ء، ص ۲۴)۔ شہر پلرمو (اٹلی) کے پلاٹینی گرجا گھر (Palatine Chapel) (بارہویں صدی عیسوی) کی ’صقلی-موری‘ چوبی نقاشی دیکھنے سے زیادہ صحیح طور پر پتا چلتا ہے کہ یہ عربی ساز کس شکل کا تھا، (BZ، ۱۸۹۳ء، ۲ : ۳۸۳)۔ الفارابی (م ۹۵۰ء) نے جس رباب کے متعلق بحث کی ہے غالباً وہ یہی ساز ہوگا (Researches : Land،

۳۔ کشتی نما سارنگی : اس شکل کا ساز بلاد مغرب تک ہی محدود ہے۔ لکڑی کے ایک ٹکڑے کو کھود کر کشتی کی شکل میں کھوکھلا کر لیتے ہیں۔ اس کی پیٹی (صدر) دھات کی چادر یا لکڑی کے پتلے پترے سے ڈھکی ہوتی ہے، گل بوٹے (نوارات) سے مزین، اور نچلے حصے پر جھلی منڈھی ہوتی ہے۔ اس کا سرا (راس) ساز کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتا ہے۔ اس میں عام طور پر دو تار لگے ہوتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ عرب اور اندلسی مور (Moors) جب سے اس جزیرہ نما میں آئے تب سے اسے استعمال میں لاتے رہے ہیں۔ دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی کے اندلسی مصنف ابوبکر یحییٰ بن ہذیل (دیکھیے الشلاحی، ورق ۱۵) اور ابن حزم (دیکھیے محمد بن اسمعیل، ص ۴۷۳) نے اس ساز کی تعریف کی ہے۔ بلاشبہ ان کی مراد یا تو اس ساز سے ہے، یا امرودی سارنگی سے (دیکھیے مطور ذیل، عدد ۴)، کیونکہ Glossarium Latino-Arabicum (گیارہویں صدی عیسوی) میں رباب کی تفسیر Lira dicta a varietate سے کی گئی ہے۔ اگر ہمارے ہاں اس سارنگی کی مجسم شبیہ عربی اور موروں کے ماخذ میں نہیں ملتی تو بھی یقینی طور پر اہل اندلس کے ہاں یہ ساز موجود تھا، کیونکہ Cantigas de Santa Maria (دسویں صدی عیسوی) کے سازوں کے خد و خال صاف طور پر مشرقی خد و خال ہیں، دیکھیے Riano، ص ۱۲۹ اور Ribera (لوحة : ۱۱)، ابن خلدون (م ۱۴۰۶ء) نے اس قسم کی سب سے پہلی سارنگی کا مختصر ما حال بیان کیا ہے، (مقدمہ، طبع قاتر میٹر، ۱۷ : ۳۵۴)۔ عبدالرحمن الفاسی (حدود ۱۶۵ء) کے زمانے میں پہلی مرتبہ اس ساز کی غنائی تفصیل کا ذکر ملتا ہے (J.R.A.S، ۱۹۳۱ء، ص ۳۶۶)۔ یورپی سیاح Addison، Windhus، Höst اور Shaw بیان

(عق) عموماً گول ہوتی ہے۔ پیندا لوہے کا ہوتا ہے، اگرچہ بعض پیندے کے بغیر بھی ہوتی ہیں۔ عربی میں اسے عموماً کمانجہ اور کبھی کبھی شیشاک کہتے ہیں۔ کمانجہ کا ماخذ فارسی لفظ کمانچہ (اسم تصغیر کمان) ہے اور شیشاک فارسی اور ترکی شیشک، شوشک، غشک، غزک، غچک وغیرہ سے ماخوذ ہے۔ ان سب کلمات کی اصل شاید سنسکرت لفظ گھوشک ہو۔ اس ساز، یعنی گھوشک کا حال قبل مسیح کی کتاب نٹ شاستر - *Natya Shastar* میں مذکور ہے (باب ۳۳)۔ میرا خیال ہے کہ شیشل اور شیزان یہ دو الفاظ، جو (رسائل اخوان الصفاء، مطبوعہ بمبئی ۱۹۷۷) اور الشلاحی (ورق ۱۲) میں علی الترتیب درج ہیں، شیشک اور شیزاک کی تصحیف ہیں۔ لفظ کمانجہ کا ذکر پہلے پہل عربی میں ابن الفقیہ (حدود ۳۰۰ھ) نے کیا۔ وہ لکھتا ہے کہ اس ساز کو قبطنی اور اہل سندھ دونوں استعمال کرتے تھے (B.G.A.)۔ بیشک یہ ضروری نہیں کہ اس بیان کا مطلب یہ ہو کہ یہ ساز نیم کرہ دار تھا، کیونکہ ایرانی الاصل ہونے کے سبب سے ہو سکتا ہے اس مصنف نے لفظ کمانجہ کو اس کے عام فارسی معنوں میں استعمال کیا ہو، یعنی اس سے سارنگی (viol) مراد لی ہو۔ یہ امر کہ مصریوں کو ابتدا ہی سے کمانجہ مرغوب تھا مختلف ذرائع سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ نیم کرہ دار سارنگی اب رباب مجبری کہلاتی ہے۔ پہلے یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ مصر نے یہ ساز ایران سے لیا ہے (کشف المہوم، ورق ۱۰۶)؛ الکامل ایوبی (۱۲۳۸ء) اور مملوک پیرس (۱۲۷۷ء) کے درباروں میں کمانجہ یقیناً ایک مرغوب ساز تھا (دیکھیے المقریزی، ۱/۱)؛ ۱۳۶ اور لین پول: *Hist. of Egypt*، ص ۲۴۹)۔ فارسی کتاب کُنزالتحف (چودھویں صدی عیسوی)

ص ۱۳۰، ۱۶۶)۔ اس نے سرگموں (مقامات) اور اس ساز کے سر ملانے کی ترکیب کا تمام حال تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ تیرھویں چودھویں صدی عیسوی کے بعد عرب ممالک میں ہمیں اس ساز کا حال بہت کم ملتا ہے، تا آنکہ نیبور نے (۱ : ۱۴۳، لوحہ D، ۲۶) اٹھارھویں صدی عیسوی میں اس کا ذکر کیا۔ اس زمانے میں صرف یونانی آبادی میں یہ ساز مقبول تھا۔ اس رباب میں تین تار لگے ہوتے تھے۔ شاید بلاد مغرب میں اس کا رواج رہا ہو (Jakson، ص ۱۵۹ تا ۱۶۰)، لیکن نہ تو ولتو و Villetaue اور نہ لین کو اس کے مصر میں پائے جانے کا کچھ علم ہے۔ بظاہر ترکوں نے اس ساز کو یونانیوں سے لیا اور احتمال ہے کہ یہ سترھویں صدی عیسوی کی بات ہے۔ فی زمانہ محفل ہائے سرود میں اس ساز کو عود اور لوتہ سمیت نمایاں حیثیت حاصل ہے (Lavignac، ص ۳۰۱۵)۔ حال ہی میں رباب ترکی یا ارنسہ کو (اس ساز کو اب اس نام سے پکارتے ہیں) مصر میں جاری کرنے کی کوشش کی گئی ہے (الحفنی، ص ۶۶۱، لوحہ ۳۵)۔ اس ساز کے خا کے Engel (Cat.)، ص ۲۱۰) اور کراسبی براؤن Crosby Brown (۱/۳ : ۲۲) میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ ان خاکوں کے نمونے سازوں کے ان مجموعوں میں ملیں گے جو جنوبی کینسنگٹن (لنڈن) اور نیویارک کے عجائب گھروں میں موجود ہیں۔ ہندوستان میں ناشپاتی کی شکل کا چکارہ، جس میں تین تاروں کے علاوہ زائد طرب بھی ہوتے ہیں، بے حد مقبول ہے۔ ۵۔ نیم کرہ دار سارنگی : شاید یہ سارنگی (viol) اسلامی مشرقی ممالک میں سب سے زیادہ مشہور ہے۔ اس کا دھڑ نیم کرہ دار ہوتا ہے جو لکڑی، ناریل یا ٹونبے سے کھود کر بنایا جاتا ہے۔ اس کے خلا پر جھلی منڈھی ہوتی ہے۔ اور چوبی گردن

ستار اور اسی قسم کے سازوں میں سے ہے، مگر اسے انگلیوں یا مضرب کی بجائے گز سے بجاتے ہیں۔ اس کی مشہور اقسام پاکستان و ہند کا اسرار *esrar* (دلربا) اور طاؤس ہیں۔ اول الذکر کے دھڑ پر جھلی پیزست ہوتی ہے، اس پر پانچ تار ہوتے ہیں؛ یہ گز سے بجاتا ہے اور نیچے چند طریق لگی ہوتی ہیں۔ مؤخر الذکر (طاؤس) عملاً اسرار ہی ہے، البتہ دھڑ کے پیندے پر سور کی چوبی سورت کا اضافہ ہوتا ہے، اسی لیے اسے طاؤس کہتے ہیں (دیکھیے تفصیلاً اور خاکے Lavignac، ص ۳۵۱ اور Mahillon (۱ : ۱۳۱)۔ ترکمانوں اور ایرانیوں کے ہاں مختلف اقسام کی ستار جیسے ساز (Pandores) پائے جاتے ہیں، جو گز سے بجاتے ہیں (دیکھیے Advielle، ص ۱۴۴؛ Lavignac، ص ۳۰۷؛ Mironov، ص ۲۷؛ کنسکی Kinsky، ص ۳۶)۔

۷۔ کھلے دھڑ کی سارنگی : مشرق قریب اور شمالی افریقہ کے لوگ اس ساز سے نا آشنا نہیں، اگرچہ یہ مشرق وسطیٰ میں مقبول ہے۔ یہ ساز سارنگی کی سابقہ اقسام سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ اس کے دھڑ کا بالائی حصہ، یعنی صوتی صندوقچہ کھلا چھوڑا ہوا ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثال پاکستان و ہند کا سارندہ ہے، جس کے تین تار ہوتے ہیں (خاکے اور تفصیل کے لیے دیکھیے Fétis، ص ۲۰۶؛ Lavignac، ص ۳۵۱؛ Mahillon، ص ۱ : ۱۳۷)؛ Kinsky، ص ۲۷۔ ترکمانیہ میں ایسا ہی ساز بہت رائج ہے، اسے قپوز کہتے ہیں، اس کے دو تار ہوتے ہیں؛ دیکھیے Belaiev (ص ۵۲)؛ Mironov (ص ۲۵) اور فطرت (ص ۴۳)۔

ماخذ : (۱) مطبوعہ کتب (۱) Farmer : Studies in Oriental Musical Instruments، لندن ۱۹۳۱ء : (۲) Reallexikon der Musikinstrumente، برلن

میں نیم کروئی سارنگی کا ذکر اور اس کی تصویر غچک کے نام سے موجود ہے، لیکن ابن غیبی (م ۱۴۳۵ء) نے، جس نے غزگ اور کمانجہ، دونوں کا حال بیان کیا ہے، غزگ و کمانجہ کو کلان تر قسم قرار دیا ہے، اور لکھا ہے کہ اس میں دو معمولی تاروں کے علاوہ آٹھ طرب (sympathetic strings) بھی ہوتے ہیں (کنز التحف، ورق ۲۶۱ پشت، اور ابن غیبی، ورق ۷۸)۔ اٹھارویں صدی عیسوی میں رسل Russell (۱ : ۱۵۲ تا ۱۵۳، لوحہ ۴) اور نیبور (لوحہ E. ۳۶) نے کمانجہ کا نقشہ پیش کیا ہے۔ ولوتو Villoteau (ص ۹۰۰، لوحہ BB) اور لین نے (Mod. Egypt، باب ۱۸) اس ساز کی ساخت کی طویل تفصیل اور سر ملانے کی ترکیب کا حال لکھا ہے۔ مشاقہ نے بھی اپنے زمانے کے شامی کمانجہ (کمنجہ) کا مفصل حال بیان کیا ہے (M. F. O. B، ۶ : ۲۵، ۸۱)۔ موجودہ زمانے کے ایرانی ساز کا حال Advielle (۱۴ اور لوحہ) اور Lavignac (ص ۳۰۷) میں دیکھیے۔ ترکمانوں کے سازوں کا حال فطرت Fitrat (ص ۴۵) اور Belaiev (ص ۵۴) نے لکھا ہے؛ ملائیشیا (Malaysia) کے ساز کا حال Kaudern (ص ۱۷۸) نے دیا ہے۔ پاکستان و ہند کے سازوں کا حال Lavignac (ص ۳۴۹) اور Fétis (۲ : ۲۹۵) پر ملے گا۔ دوسرے خاکوں کے لیے فارمر : Studies (۱ : ۷۶) اور Fétis : Hist. (۲ : ۱۳۶ تا ۱۳۷)، Chouquet (ص ۲۰۳) اور Sachs (Reallex، ص ۲۰۷) دیکھیے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، کمانجہ کی قسم کا ایک جھکا ہوا، یعنی خمدار ساز چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے میں بھی مستعمل تھا اور اس کا فارسی نام اب تک پاکستان میں باقی رہ گیا ہے، یہ ساز ہندی امرت سے کچھ مختلف تھا۔

۶۔ طنبور نما سارنگی : یہ قسم عملاً طنبور،

: Kinsky (۲۵): ۱۹۲۷ Goteborg in Celebes  
 : ۱۹۲۹، لائپزگ، *Geschichte der Musik in Bildern*  
 ج، *Corpus de Musique Marocaine*: Chottin (۲۶)  
 ۲، پیرس ۱۹۳۳: (ب) مخطوطات (۲.۷) ابن غیبی:  
 جامع الآلحان (کتاب خانہ بادل، آکسفورڈ، Marsh عدد  
 ۲۸۲): (۲۸) ابن سینا: کتاب الشفاء، انڈیا آفس، عدد  
 ۱۸۱۱: (۲۹) ابن زبیلہ: کتاب الکافی، موزہ بریطانیہ، عدد  
 ۲۳۶۱: (۳۰) کشف الہموم: طوب قہومی، کتاب خانہ  
 استانبول: (۳۱) عبدالرحمن الفاسی: کتاب الجموع فی  
 علم الموسيقى، برلن عدد ۵۱۶: (۳۲) کنزالتحف، موزہ  
 بریطانیہ، عدد ۲۳۶۱.

(H. G. FARMER)

\* رِبَاح: زبیر پاشا جو ۱۸۷۵ء میں بحرالغزال  
 کا مصری والی تھا، قاہرہ واپس بلائے جانے پر اپنے  
 بیٹے سلیمان کو اپنا قائم مقام بنا کر چھوڑ گیا۔  
 مؤخرالذکر نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ اسے  
 گورڈن (Gordon) کی عداوت سے، جو اس وقت  
 سوڈان کا گورنر جنرل تھا، خطرہ درپیش ہے، دارفور  
 کے معزول سلطان ہارون کے ساتھ مصر کے خلاف  
 بغاوت کرنے کے ارادے سے اتحاد کر لیا۔ اس کا  
 خاص نائب ایک شخص ربہ تھا، جو ایک حبشی  
 عورت کا بیٹا تھا اور یہ عورت اس کے باپ کی انا  
 رہی تھی اور اس طرح وہ اس کا رضاعی بھائی  
 تھا۔ گسی (Gessi) پاشا نے، جسے گورڈن نے  
 جنگ کے لیے مامور کیا تھا، سایہبان کو شکست  
 دی، جس پر ربہ اپنے آقا کی باقی ماندہ فوج  
 کو ساتھ لے کر فرار ہو گیا اور اپنے لشکر کے لیے  
 از سر نو سامان رسد حاصل کرنے کی غرض سے اس  
 نے بحرالغزال کے شمال مغربی قبائل کے خلاف  
 تاخت و تاراج کا ایک سلسلہ شروع کر دیا  
 (۱۸۷۸ء)۔ پھر مغرب کی جانب تیزی سے بڑھتے  
 ہوئے ۱۸۷۹ء میں وہ ہند قبائل کے علاقے میں

*Recherches sur l'histoire de*: Land (۳): ۱۹۱۳  
*la gamme arabe (Actes du VI<sup>ème</sup> Congr. Inter.*  
*Voyage en*: Niebuhr (۴): (۱۸۸۳)؛ *Orient.*  
*Arabie*، ایسٹرڈم ۱۷۷۶: (۵) Villoteau: در  
*Descr. tion de l'Égypte, état moderne*  
 تا ۱۸۰۹ پیرس ج ۱، *Hist. gén. de la musique*: Fétis (۶): ۱۸۳۶  
 پیرس *Descr. Catalogue of the*: Engel (۷): ۱۸۶۹  
 'Musical Instrument in the S. Kensington Museum'  
*Researches...Violin*: وہی مصنف: (۸) ۱۸۷۳  
 Londres *Le Musée du Con-*: Chouquet (۹): ۱۸۸۳  
 'servatoire National de Musique'  
 پیرس ۱۸۸۳: (۱۰) *Palästnensische Musikinstrumente*: Sachsse  
 در *En*: Lavignac (۱۱): ۱۹۲۷؛ لائپزگ *Z. D. P. V.*  
 (۱۲) *cyclopédie de la musique*، ۱۹۱۳ وغیرہ: (۱۳)  
 محمد بن اسمعیل: سفینة الملک، قاہرہ ۱۳۰۹ھ: (۱۴)  
 ابن خلدون: مقدمہ در *N. E*، ۱۷: ۳۵۴: (۱۴) Höst:  
 'Nachrichten von Marokos und Fes'  
 کوبن ہیگن *La musique*: Salvador-Daniel (۱۵): ۱۷۸۱  
 'Recueil des'، الجزائر ۱۸۷۹: (۱۶) آلحفنی:  
 'Travaux du Congrès de Musique Arabe...'  
 قاہرہ *Catalogue... due*: Mabillon (۱۷): ۱۹۳۳  
 'Musée... du Conservatoire royal de Musique de'  
*Catalogue of the*: Crosby Brown (۱۸): Bruxelles  
 'Crosby Brown Coll. of Musical Instruments...'  
 نیویارک ۱۹۰۴: (۱۹) Russell: *Nat. Hist. of Aleppo*:  
 لندن ۱۷۹۳: (۲۰) Advielle: *La musique chez*:  
 'les Persans en 1885'، پیرس ۱۸۸۵: (۲۱) Fitrat:  
 'Uzbek Killässik Mūsikası'، تاشکنت ۱۹۲۷: (۲۲)  
 'Muzikalnše instrumenti uzbekistana'، ماسکو  
 ۱۹۳۳: (۲۳) Mironov: *Obzer muzikalnikh kul-*:  
 'tur uzbekov i drugikh narodov vostokāsi'، مسکو  
 ۱۹۳۱: (۲۴) Kaudern: *Musical Instruments*



صقلیہ کی بابت ابن حوقل نے بعض عجیب معلومات درج کی ہیں جن میں پلرمو Palermo کے قریب رباطوں کا ذکر ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ مالٹا کے مجمع الجزائر میں جزیرہ گوزو Gozo میں رباتو Rabato نام کا ایک چھوٹا شہر ہے۔ دناعی ضرورتوں کے پیش نظر مسلمانوں نے ہر جگہ ایسی عمارات بڑی تعداد میں بنائیں، خصوصاً افریقیہ میں طرابلس اور سفاqs Sfax جیسے شہروں کے نواح میں۔ ذاتی صرفے پر رباط کی تعمیر یا اس کے مورچوں کا استحکام ثواب سمجھا جاتا تھا۔ اسی طرح لوگوں کو دین اسلام کی خدمت کے لیے رباط میں رہنے کی ترغیب دینا، وہاں کی محافظ فوج کو رسد پہنچانا اور سب سے بڑھ کر بذات خود وہاں رہ جانا بھی کار ثواب تھا۔

المقدسی نے ساحل فلسطین سے متعلق رباطوں کے ایک اور پاکیزہ مقصد کا ذکر کیا ہے۔ ان پر آگ اس لیے روشن کی جاتی تھی کہ اس کے ذریعے ان عیسائی جہازوں کی آمد کی اطلاع مل جائے جن میں ایسے مسلمان اسیر لائے جا رہے ہوتے تھے جن کے مبادلے کا انتظام طے پا جاتا تھا۔ ہر شخص اپنے مقدر بھر اس کام میں حصہ لینے کی کوشش کرتا تھا۔ بڑی بڑی رباطوں اور بڑی تعداد میں چھوٹی رباطوں کی تعمیر لازماً ملک کے فرمانرواؤں کا کام تھا۔ افریقیہ میں پہلی رباط منستیر Monastir کی تھی جو عباسی والی ہرثمہ بن اعین نے ۷۹۵/۸۱۷ء میں تعمیر کی تھی۔ تیسری ہجری/نویں عیسوی صدی اس کام کے لیے ایک زرین عہد تھا۔ اگلیوں نے پورے مشرقی سواحل کے ساتھ ساتھ صحیح معنوں میں رباطوں نیز محروسوں [پناہ گاہوں] کی تعداد میں کئی گنا اضافہ کر دیا۔ لفظ محروس سے مراد کوئی ایسا مورچہ بند رقبہ تھا جو ایک دیدبان پر مشتمل ہوتا تھا اور جس میں مختصر سی فوج

اور قلعے تھے۔ یورپ کی گڑھیوں کی طرح، خطرے کے موقع پر یہ مقامات نواحی دیہات کے باشندوں کے لیے پناہ بن جاتے تھے۔ ان سے دیدبان کا کام بھی لیا جاتا تھا، جہاں سے حملے کی زد میں آئی ہوئی آبادی کو اور سرحد اور اندرون ملک کی محافظ فوجوں کو خبردار کیا جا سکتا تھا اور وہ مدافعت کی کوششوں میں مدد دے سکتے تھے۔ ان وجوہ سے رباط میں ایک مستحکم مورچہ بند فصیل، اقامتی کمرے (بارکین)، اسلحہ خانہ، رسدخانہ اور خطرے سے ہوشیار کرنے کے لیے ایک برج شامل تھا۔ یہ تعمیری نقشہ جس کے ارتقا کا ذکر آگے آتا ہے ہر جگہ مکمل نہ ہوتا تھا۔ اکثر صورتوں میں رباط کو ایک دیدبان اور ایک چھوٹے سے قلعے کی حد تک محدود کر دیا جاتا جیسا کہ بوزنطی اپنی سرحدوں پر کیا کرتے تھے۔ اس واقعے سے رباطوں کی اس غیر معمولی تعداد کی توضیح ہوتی ہے جو جغرافیہ نویسوں نے بیان کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ صرف ماوراء النہر میں دس ہزار کے قریب رباط تھے (ابن خلدون، ترجمہ de Slane، ۱: ۱۵۹، عدد ۳)۔ ساحلوں پر رباط کثرت سے مہیا کیے جاتے تھے چنانچہ فاسطین اور افریقیہ کے پورے ساحل پر رباط موجود تھے۔ کہا جاتا ہے کہ آگ کے برج جو رباط سے ملحق یا علیحدہ ہوتے تھے ان کے ذریعے ایک رات میں سکندریہ سے سبتہ (Ceuta) تک پیامات بھیجے جا سکتے تھے۔ ممکن ہے یہ مبالغہ ہو تاہم یہ معلوم ہے کہ خبررسانی کا ایک خاصا زودکار نظام سکندریہ میں موجود تھا جس کا روشنی کا منار (pharos) روایت کے مطابق رباط کا کام دے چکا ہے۔ اندلسی ساحل پر بھی وہاں کے رباط موجود تھے اور اسی طرح مسیحی سلطنتوں کی سرحدوں پر بھی، خصوصاً المرابطوں کی آمد کے بعد، کیونکہ اس دور میں جہاد زور پکڑ گیا تھا۔

بھی رہتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منسیر کے لیے جس امتیاز کی پیشین گوئی فرمائی تھی وہ برقرار رہا۔ بارہویں صدی میں مرنے والوں کی لاشیں المہدیہ سے منسیر لائی جاتی تھیں تاکہ یہاں دفن ہونے کی سعادت سے بہرہ مند ہوں، لیکن سوسہ کی رباط کو جس کی بنیاد زیادہ اللہ الاغلی نے ۵۲۰۶/۸۲۱ء میں رکھی تھی نمایاں اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ سوسہ وہ بندرگاہ تھی جہاں سے صقایہ کی فتح کے لیے فوجیں روانہ ہوتی تھیں۔

اگر افریقیہ کے مشرقی ساحل سے جسے رومی حملوں کا براہ راست خطرہ لاحق رہتا تھا یا جو بحری مہمات کے لیے مرکز بنا ہوا تھا، مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ بقیہ بربری ساحل پر رباطوں کا کم اہتمام تھا۔ تاہم مغرب اقصیٰ کے ساحل پر نکور اور آرزلة میں رباطیں بنی ہوئی تھیں تاکہ نارمن قزاقوں کی تاختوں کا سد باب ہو سکے۔ اسی طرح سلا Salé میں بھی رباطیں قائم تھیں تاکہ ملاحظہ برخواطہ [رگ باں] سے جنگ میں آسانی ہو۔ اگرچہ رباطوں کی اکثریت کو سرکاری حیثیت حاصل تھی تاہم ان میں لڑنے والے جو خدمات بھی انجام دیتے تھے وہ [بغرض ثواب رضا کارانہ ہی تھیں اور] کسی حیثیت سے جبری معلوم نہیں ہوتیں۔ اہل رباط یعنی مرابطوں وہ دین دار رضا کار تھے جو اسلام کے دفاع کے لیے وقف رہنے کی قسم کھاتے تھے۔ ممکن ہے بعض لوگ رباط میں محض خاتقاہ کی حیثیت سے داخل ہوتے ہوں تاکہ زندگی کے بقیہ ایام وہاں پورے کر دیں، لیکن بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی تھی جو زیادہ یا تھوڑی مدت کے لیے ان میں ٹھہرتے تھے۔ چنانچہ محافظ فوجیں ان رباطوں میں ایک برس کے اندر کئی کئی مرتبہ تبدیل ہو جاتی تھیں۔ آرزلة کی رباط میں محافظ افواج کا

یہ تبادلہ یوم عاشورہ (۱ محرم) سے اور آغاز رمضان اور عیدالکبیر سے وقوع میں آتا تھا۔ اس موقع پر ایک بڑا میلہ لگتا تھا۔ خطرے کی صورت میں صحت مند اشخاص نواحی دیہات سے ڈھنڈورا بٹوا کر بلائے جاتے اور محافظ افواج کو کمک پہنچائی جاتی تھی (فلسطین حسب بیان الحقتسی)۔ رباط کے اندر زندگی فوجی ورزشوں میں، پاسبانی میں اور اسی کے ساتھ عبادت گزاروں میں بھی صرف کی جاتی تھی۔ مرابطوں کسی بزرگ شیخ کے زیر ہدایت طویل عبادات کے ذریعے اپنے آپ کو شہادت کے لیے تیار کرتے تھے، مگر سیاح ابن حوقل کے بیان کے مطابق بعض اوقات ان رباطوں کا غلط استعمال ہوا جاتا تھا۔ چوتھی (دسویں صدی) میں پلرمو کی رباطوں کا ذکر کرتے ہوئے اس نے بیان کیا ہے کہ ان رباطوں میں کچھ ناپسندیدہ لوگ بھی گھس گئے تھے جنہوں نے باقاعدہ شہری زندگی چھوڑ کر متقی اہل خیر کے رویے پر رباط کی سکونت اختیار کر رکھی تھی۔

اہل رباط کی زندگی کی دو گونہ، یعنی فوجی و دینی نوعیت ان قدیم رباطوں کی طرز تعمیر سے آشکار ہوئی جو ہمارے زمانے میں باقی رہ گئے ہیں۔ تونس میں منسیر اور سوسہ کی رباطیں اب بھی محفوظ ہیں۔ ان میں سے پہلی ابھی تک بہت شان دار ہے، مگر اس میں جو تجدیدات اکثر ہوتی رہی ہیں ان کی بدولت ابتدائی نقشہ پیچیدہ ہو گیا ہے۔ دوسری رباط جو سیدھی سادی ہے خاص نمونہ قرار دی جا سکتی ہے۔ اس کی بلند چوکور دیوار جس کے اطراف میں نیم مدور برج کونوں پر اور پہلووں کے وسط میں قائم ہیں، اس ملک کے بوزنطی قلعوں کی یاد دلاتی ہے۔ صرف وسط فصیل میں باہر کو نکلے ہوئے پہلووں (Solients) میں ایک دروازہ ہے۔ ایک زینہ نیچے کی طرف مرکزی صحن کے

اندر جو مسقف غلام گردشوں اور نہایت سادہ قسم کے حجروں سے گھرا ہوا ہے، چلا گیا ہے۔ پہلی منزل بھی، جس تک دو زینے پہنچتے ہیں، ان حجروں پر مشتمل ہے جو صحن کی تین سمتوں پر واقع ہیں۔ چوتھی سمت میں ایک محراب دار ایوان تھا۔ یہ مقام مصلی الرباط تھا۔ قبلے کی دیوار میں جا بجا تیرکش بنائے گئے تھے۔ چھتوں کی سطح پر جو اس پہلی منزل کے اوپر واقع ہیں، اشارہ دینے کے برج کا دروازہ ہے۔ یہ برج اسطوانی شکل کا ہے اور اسے ایک آگے نکلے ہوئے گوشے کی چوکور کرسی سے اٹھا کر بنایا گیا ہے۔ اس کی بلندی ساٹھ فٹ اور سارا قلعہ اس کے زیر قدم ہے۔ ایک چھوٹا گنبد اور ہے۔ یہ بھی اس زمانے کی مسجد کی طرح چھتوں پر سر اٹھائے دکھائی دیتا ہے اور مصلی محراب کے سامنے کے مربع صحن کا تاج ہے۔

سوسہ کی رباط ہمیں اس گزشتہ عہد شجاعت کی یاد دلاتی ہے جب یہ رباطیں واضح طوز پر جنگجویانہ نوعیت کی حامل تھیں اور یہ سرحدی چوکیاں اسلامی ممالک کی حدود پر ایک حربی خدمت انجام دیتی تھیں۔ رباط مذکور نے اپنی یہ خصوصیت مغرب اقصیٰ میں گیارہویں اور بارہویں صدی عیسوی کے دوران میں برقرار رکھی، جہاں اندلس کے عیسائیوں کے ساتھ کش مکش نے جہاد کی روایات کو زندہ رکھا تھا۔ ہمیں علم ہے کہ زیریں سینیگال میں ایک جزیرے پر وہ رباط بنائی گئی تھی جو لمتونہ کے بربروں کی نشو و نما کا نقطہ آغاز تھی اور اسی سے ان کا نام المرابطون [رک بہ المرابطون Almoravid] ہو گیا اور اسی نام سے انہیں تاریخ میں شہرت ملی۔ الموحدون بھی جو المرابطون کے جانشین ہوئے، اپنی رباطیں رکھتے تھے۔ ان میں سے کم از کم دو رباطیں قابل ذکر ہیں۔ تازا [رک بان] کی رباط ۵۲۸ھ / [۱۱۳۳ - ۱۱۳۴ء] میں

عبدالؤمن نے اُس وقت تعمیر کرائی تھی جب وہ المرابطون کے خلاف ایسی مہم چلا رہا تھا جس سے پوری طرح جہاد کی شان ظاہر ہوتی تھی۔ رباط الفتح کو جس کا نام شہر رباط [رک بان] کی صورت میں اب تک سلامت ہے، اگر جہازوں کے روانہ ہونے کی بندرگاہ نہ شمار کیا جائے تو کم از کم ایک بڑا پڑاؤ ضرور ماننا پڑے گا جہاں وہ فوجیں جو سمندر عبور کر کے اندلس جانے کی تیاری کرتی تھیں، مجتمع ہوا کرتی تھیں۔ رباط الفتح کی بنا کی عظمت و توقیر اس کے بانی خاندان کے بعد بھی برقرار رہی۔ رباط یا یوں کہیے کہ شالۃ کا متصلہ چھوٹا قصبہ جو خود بھی ایک رباط سمجھا جاتا تھا، مرینی امراء کا گورستان تھا جنہیں یہ امید ہوتی تھی کہ اس میں دفن ہو کر وہ مجاہدین کے ثواب میں شریک ہو جائیں گے۔

عیسائیوں کے ساحل پر اترنے کی خبر پہنچانے کے لیے معارس اور دیدبانی برجوں کی تعمیر چودھویں صدی عیسوی تک بھی جاری تھی تاکہ وہ رباط کا کام دیں۔ ابن مرزوق جو ابوالحسن مرینی کا وقائع نگار ہے، لکھتا ہے کہ ان چوکیوں میں تنخواہ دار سپاہی رہتے تھے۔ یہ چوکیاں حقیقی رباطیں نہ تھیں کیونکہ رباطوں کی محافظ فوج رضا کاروں پر مشتمل ہوتی تھی۔ اگرچہ ہمیں مغرب اقصیٰ میں سولہویں صدی عیسوی تک اُسنی جیسی ایک رباط ملتی ہے جو پرتگیزیوں کے خلاف جنگ و جدل میں حصہ لیتی تھی، تاہم مشرق میں جہاں اسلام کو غیر مسلمانوں کی طرف سے کوئی اندیشہ نہ رہا تھا رباط کی سابقہ خصوصیت میں تبدیلی ہو گئی تھی، یا یہ کہنا چاہیے کہ زاہدانہ نظم و ضبط اور اوراد و ازکار جو قدیم رباطوں کے باقاعدہ معمولات تھے اب کلیۃً جنگی مشقوں کی جگہ لے چکے تھے۔



ممالک بربر بڑی جہاں مشرقی تصوف کی لہر گیارہویں بارہویں صدی ہجری میں پہنچ چکی تھی لفظ رباط اسی طرح رائج تھا، مگر اس کا اطلاق زاویے [رک بان] پر ہوتا تھا جس میں زہاد کسی شیخ یا اس کے مزار کے گرد جمع ہو جاتے تھے۔ ابن مرزوق اس ضمن میں ضرور ایک امتیاز قائم کرتا ہے، مگر وہ بھی مبہم ہی سا ہے۔ وہ اپنے آقا ابوالحسن کے بنا کردہ زاویوں کا ذکر کرتے ہوئے یہ واضح کرتا ہے کہ خانقاہ ایک فارسی لفظ ہے جو رباط کا ہم معنی ہے اور پھر کہتا ہے ”قرا کی اصطلاح میں کسی شخص کے نزدیک لفظ رباط کا مفہوم، اپنے آپ کو جہاد اور سرحدوں کی پاسبانی کے لیے وقف کر دینا ہے۔ اس کے برخلاف صوفیوں کے ہاں رباط وہ جگہ ہے جہاں آدمی اپنے آپ کو خدا کی عبادت کے لیے وقف کر دیتا ہے۔“

معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ اس کے زمانے میں مؤخر الذکر معنوں میں عام طور سے مستعمل تھا۔ رباط العباد ان مذہبی اوقاف کی عمارات کا مجموعہ ہے جو تلمسان کے قریب مشہور صوفی سیدی بو مدین کے مزار کے چاروں طرف بن گئی ہیں۔ تسکدات Teskedelt کی رباط جو وهران کے جنوب مغرب میں ہے بنو ازناسن کے ایک ولی کے نام سے منسوب ہے۔ ولدی سبو کی حدود پر تافرطامت کی رباط میں دو مریخی بادشاہوں کے مقبروں کے ساتھ مسجدیں ہیں ان میں ”طلبہ“ (قرآن خوانوں) کے لیے حجرے بنے ہوئے ہیں۔

قدیم عربی لفظ کے غیر صحیح استعمال ہی کو ہم اس متوازی تبدیلی کی وجہ قرار دے سکتے ہیں جو مرابط کے معنی میں ہوئی ہے۔ اس کا اطلاق ولی، یعنی ایسے فرد پر ہونے لگا جسے اپنے ذاتی فضائل یا اجازہ خلافت یا کسی ولی [رک بان] سے قرابت کی بدولت اپنے حلقے میں رتبہ اعزاز و تقدس

چوتھی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی سے یا غالباً اس سے بھی پہلے تصوف کے نشو و نما اور ارباب تصوف کی گروہ بندی نے ان فوجی بیوت کو خانقاہوں کی شکل دے کر ان کا ایک اور ہی مقصد بنا دیا تھا۔ رباطوں کی یہ تبدیلی ایران سے جہاں اس کا آغاز ہوا تھا، بہت جلد دنیاے اسلام میں پھیل گئی۔ مشرق میں رباطیں ایرانی خانقاہوں میں ضم ہو گئی تھیں۔ ابن جبیر (طبع Wright و de Goeje، ص ۲۴۳) ایک خانقاہ کا ذکر کرتا ہے جو صوفیوں نے شامی صحرا کے شمال میں راس العین میں بنائی تھی اور وہ رباط ہی کہلاتی تھی، لیکن جب ابن شحنة جیسا کوئی مصنف حلب کا ذکر کرتا ہوا خانقاہوں کو رباطوں سے ممیز کرتا ہے تو بھی ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ ہمیں محسوس نہیں ہونے پاتا۔ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ خانقاہوں کے رہنے والے مستقل اقامت رکھتے اور وہاں اپنی تمام زندگی گزار دیتے تھے، بحالیکہ رباطوں میں جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے زہاد کا قیام ایک محدود زمانے کے لیے ہوتا تھا۔ تاہم کوئی شخص قطعی طور سے یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان دونوں کے درمیان یہ وجہ امتیاز تھی۔ بہر صورت شہر حلب کے اندر جو چار رباطیں تھیں (ان میں سے ایک مدرسے اور اس کے بانی کے مقبرے کے ساتھ تھی جس میں قرآن خواں اور صوفی رہتے تھے) ان میں فوجی نوہیت کی کوئی چیز باقی نہیں رہی تھی۔ مکہ معظمہ کی ان دو رباطوں کا بھی یہی حال تھا جن کا ذکر ابن بطوطہ نے کیا ہے۔ قاہرہ میں صرف ایک کتبہ Van Beschem کو ملا ہے جس میں ایک رباط کا ذکر آتا ہے اور یہ ملک اشرف عنال کی خانقاہ (۸۶۰/۱۴۴۵ء) کا کتبہ ہے۔

جہاں وہ اپنے مریدوں اور عقیدتمندوں میں گہرا  
ہوا رہتا ہو۔ (قب المقصد، ترجمہ ص ۲۴۰ اور  
مادہ زاویہ)۔ جملہ قرائن بتاتے ہیں کہ جزیرہ نماے  
اندلس میں بھی رابطہ اسی نوعیت کا ہوتا تھا۔  
اندلس میں رابطات کی تعداد میں اضافہ اور رباطوں  
کے ساتھ ان کا امکانی خلط ملط دینی تصوف کی اس  
عظیم الشان تحریک کے ساتھ مربوط ہے جس نے  
ایران سے شروع ہو کر مشرق میں خاتقاہوں کو اور  
ممالک بربر میں زاویوں کو ایسی عمارتوں کی حیثیت  
دے دی تھی، جو اسلام کے دور شجاعت کی عمارات  
میں دینی سے زیادہ جنگی حیثیت کی حامل تھیں۔

[فارسی میں لفظ رباط خاتقاہ اور بالعموم سرائے  
کے معنوں میں استعمال ہوا، دیکھیے عمر خیام  
کی رباعی :

این کہنہ رباط را کہ عالم نام است

اس میں عارضی قیام اور مکینوں کی بار بار تبدیلی کا  
مفہوم پایا جاتا ہے]۔

- مآخذ : (۱) ابو العرب : *Classes des savants de l'Ifrikiya*، طبع و ترجمہ ابن شنب، الجزائر ۱۹۲۰ء؛  
(۲) البکری : المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب،  
طبع و ترجمہ de Slane، الجزائر ۱۹۱۱ء تا ۱۹۱۳ء؛  
(۳) الادریسی : صفة المغرب و السودان،  
طبع و ترجمہ Dozy و de Goeje، لاڈن ۱۸۶۶ء؛ (۴)  
ابن حوقل، مترجمہ de Slane، در J. A.، ۱۸۴۲ء؛ ۱۶۸؛  
(۵) وہی مصنف : *Description de Palerme*، مترجمہ  
Anari، در J. A.، ۱۸۴۵ء؛ ۱ : ۹۶؛ (۶) ابن خلکان،  
مترجمہ de Slane : *Biographical Dictionary*، ۱ : ۱۵۹؛  
عدد، ۳ : (۷) المقدسی، در *Palestine : Le Strange*  
*under the Moslems*، ص ۲۳ تا ۲۴؛ (۸) ابن الشحنة :  
*Les perles choisies*، مترجمہ Sauvaget، بیروت ۱۹۳۳ء،  
۱ : ۱۰۷؛ (۹) ابن مرزوق : المسند، طبع و ترجمہ  
E. Lévi Provençal، در *Hespéris*، ج ۵، ۱۹۲۵ء؛

میسر ہو جاتا ہے۔

اندلس میں جو جہاد کی آخری سرزمین تھی،  
ہم فرض کر سکتے ہیں کہ سرحدوں پر جا بجا  
رباطیں بنی ہوئی ہوں گی اگرچہ نصرانیوں کی جارحانہ  
کارروائیوں کی وجہ سے یہ اسلامی سرحدیں برابر  
بدلتی پڑتی تھیں، لیکن اس مسئلے میں صحیح  
معلومات کے حصول کے لیے ہمیں کچھ انتظار کرنا  
ہوگا۔ (اسلامی اندلس کی فوجی تعمیرات پر)  
F. Hernandez اور H. Terrasse تحقیقات کر رہے  
ہیں، اس سے ہمیں ان قلعوں کی تاریخ اور مقصد  
کے متعلق بالکل صحیح تفصیلات مل جائیں گی۔ لفظ  
رباط کے مفہوم میں جو تبدیلی ہوتی چلی گئی اس  
سے تو یہی خیال پیدا ہوتا ہے کہ جنگی قلعہ کے  
معنوں میں اس لفظ کا اطلاق اس زمانے میں موقوف  
ہو چکا تھا۔ اندلس کے عرب مصنفین اور المقرئ،  
نیز ان فقرا کے ہاں جن کا ابن مرزوق نے ذکر کیا  
ہے رباط کا لفظ اکثر جہاد کے معنوں میں  
استعمال ہوا ہے جو عموماً دفاعی نوعیت کی ہوتی  
تھی۔ یہی لفظ ہسپانوی زبان میں "rebato"  
(رباتو) بن گیا جیسا کہ J. Oliver Asin نے لکھا ہے  
اور اس کے معنی کے بارے میں لکھا ہے کہ اس  
کے معنی ہیں = "ناگہانی حملہ جو اسپ سواروں  
کے کسی دستے نے مسلمانوں کے حربی طریقوں کے  
مطابق کیا ہو"۔ اگرچہ یہ عربی لفظ اپنے اصل معنی  
کھو چکا تھا لیکن اس کے بجائے ایک دوسرا  
لفظ جو اسی سے مشتق ہے کسی قدر مختلف معنوں  
میں عام طور سے استعمال ہوتا رہا۔ اندلس میں  
رباطوں کی تعداد بڑھتی رہی، اور ان کی یاد  
Rābida، Rāvita، Rāpita، کی شکل میں مقامی ناموں  
میں محفوظ ہے۔ لفظ رابطہ ممالک بربر میں بھی  
متعارف تھا۔ اس کے معنی تھے "ایک گوشہ عزلت  
جس میں کوئی صالح شخص سکونت پذیر ہو اور

دریا کے بائیس کنارے پر زیادہ اوپر جا کر، جس جگہ بنو مرین کا گورستان شاہی شالہ (Chella) [رگ بان] واقع تھا، شہر سلا بسایا گیا۔ دسویں صدی سے دالیں کنارے پر سلا کے اسلامی شہر کو، جو اس زمانے میں ایک چھوٹی سی افرائی سلطنت کا دارالحکومت تھا، ملاحظہ برغواطہ [رگ بان] کے دھاووں سے بچانے کے لیے نہر ابو ررق کے دوسرے کنارے پر رباط [رگ بان] کو قلعہ بند کر لیا گیا، جہاں مستقل طور پر ایسے جانباز رفاکار مقیم رہتے تھے جو اس طریقے پر اپنا عہد جہاد پورا کرنے کے متمنی ہوتے تھے۔ اس زمانے میں اس کے وجود کی سند جغرافیہ نویس ابن حوقل سے ملتی ہے (قب BGA، ۱: ۵۶)، لیکن بعد کے زمانے میں برغواطہ اور المرابطون کے درمیان خونریز جنگوں کے دوران میں اس رباط سے کیا کام لیا گیا، اس کے بارے میں ہماری معلومات بہت کم ہیں، یہاں تک کہ ہمارے لیے اس کی صحیح جگہ وقوع بتانا بھی ممکن نہیں۔ شاید یہ وہی مستحکم مقام تھا جس کا ذکر بارہویں صدی کے وسط میں قصر بنی ترجا کے نام سے جغرافیہ نویس الفزاری نے کیا ہے۔

برغواطہ کی آخری اور مکمل تسخیر کے معنی یہ تھے کہ نہر ابو ررق کے دبانے پر واقع رباط سے آئندہ کوئی دوسری خدمت لی جائے گی۔ ۱۱۵۰ء میں الموحدین کے خانوادہ عبدالحمز نے بانی عبدالحمز نے اس دعبے اور اس کے کرد و نوح کو ان عساکر کی تیاری کے لیے مرکز بنا دیا جو اندلس میں جا کر جہاد کرنے کے ارادت سے اٹھنے کیے گئے تھے۔ وہاں ایک مسکن شکر نامہ قائم کر دی گئی اور ایک قریب کے چشمے شبولہ سے ایک نال کے ذریعے مساحزمین نے نازہ بانی کی فراہمی کا انتظام کر دیا۔ مسکن

'Supplément aux Dictionnaires arabes : Dozy (۱۰)  
بذیل رباط، محرس: (۱۱) *Matéri- : Van Berchem*  
'aux pour un Corpus-Egypte'، پیرس ۱۸۹۴ء، ص ۱۶۲،  
عدد ۳ و ص ۴۰۸، عدد ۴: (۱۲) *Les : Douité*  
'Marabouts'، در R H R، ج ۴۰ تا ۴۱، جزوی طبع  
: E. Lévi Provençal و H. Basset (۱۳) : ۱۹۰۱ء  
'Chella'، پیرس ۱۹۲۳ء: (۱۴) *Note sur : G. Marçais*  
'Mélanges René Basset'، در *les ribāts en Berbérie*  
پیرس ۱۹۲۵ء، ۲: ۳۹۵ تا ۴۰۰: (۱۵) وہی مصنف:  
'Manuel d'art musulman'، ۱: ۴۵ تا ۴۶: (۱۶)  
*Origen arabe de rebato*، : Jaime Oliver Asin  
'arrobda y sus homonims'، میڈرڈ ۱۹۲۸ء: (۱۷)  
*Sanctuaires et for-* : H. Terrasse و H. Basset  
'teresses almohades'، (مجموعہ *Heipéris*) ۱۹۳۲ء:  
رباطیت، ص ۳۳۷ تا ۳۷۶.

(GEORGES MARCAIS)

\* **رباط الفتح** : (ع)، عامی تلفظ : الرباط (نسبت رباطی، عامی تلفظ : رباطی) مراکش کا ایک شہر، جو نہر ابو ررق کے دبانے کے جنوبی کنارے پر سلا [رگ بان] کے قصبے کے بالقابل واقع ہے۔ فرانسیسی عملدای کے زمانے سے یہ دولت شریفہ کا انتظامی پایہ تخت اور مخزن [رگ بان] اور فرانسیسی حکام کا صدر مقام رہا۔ عموماً سلطان مراکش کا قیام بھی یہیں رہتا تھا۔ شہر رباط پر گزشتہ ربع صدی سے جمود طاری تھا، لیکن مراکش کا انتظامی مرکز منتخب ہو جانے کے بعد اسے معتد بہ ترقی حاصل ہوئی۔

رباط الفتح کی تاسیس الموحدون [رگ بان] کے ہاتھوں ہوئی۔ قبل ازین العودتان، یعنی نہر ابو ررق کے دبانے کے دونوں کناروں پر رومی عہد اور دوز ما قبل نو آبادیاں قائم ہوئی تھیں، مثلاً عہد بونی (Punic) اور بعد میں رومی عہد میں

صرف سامرا [رک بان] کی تھی۔ اس میں داخل ہونے کے سولہ دروازے تھے اور تین صحن تھے۔ علاوہ ازیں اس میں ایک دیوان صلوة تھا، جسے دو سو سے زائد ستون تھامے ہوئے تھے۔ اگرچہ زمانہ حال میں اس کی کھدائی کم و بیش کامیابی سے کی گئی ہے، تاہم فن تعمیر کے اعتبار سے یہ مسجد ابھی بہت حد تک ایک معما ہے؛ اس کا مینار، جو دیگر حصوں کی طرح نامکمل رہا تھا اور جس کی بالائی برجی کبھی تعمیر نہیں ہوئی، ابھی تک اپنے غیر معمولی ابعاد سے سیاح کو متحیر کر دیتا ہے۔ اسے اب برج حسن کہتے ہیں۔ یہ یکساں شکل کے پتھروں سے ایک پچن فٹ مربع کرسی پر ایک سو ساٹھ فٹ بلند بنایا گیا ہے؛ اس کی دیواریں آٹھ فٹ چوڑی ہیں۔ بالائی منزل تک ایک دو گز چوڑا خمدار زینہ جاتا ہے۔ یہ مینار اپنے تناسب، اپنی ترتیب اور زیبائش میں اسی زمانے کے دو موحدی میناروں سے قریبی تعلق رکھتا ہے، یعنی مراکش میں واقع کتبہ مسجد کا مینار اور اشبیلیہ کی بڑی مسجد بالگیرالدہ (Balgirald) کا مینار۔

یعقوب المنصور کے بنا کردہ اس بڑے شہر میں کبھی اتنی آبادی نہیں ہوئی جتنی کہ اس کے رقبے میں سما سکتی تھی اور اس کے بالمقابل شہر سلا کی سیاسی اور تجارتی اہمیت آخری الموحدون کے عہد حکومت اور تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی میں پورے طور پر برقرار رہی۔ ۱۲۴۸ء میں رباط اور سلا ہنومرین کے زیر نگین آ گئے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رباط اس زمانے میں محض ایک فوجی پڑاؤ تھا، جس کی کچھ زیادہ اہمیت نہ تھی، بحالیکہ وہ اپنے ۵۵ سالہ شہر کا شریک حال رہا، جو رفتہ رفتہ ایک خاصی بڑی بندرگاہ بن گیا تھا، جس کے بحیرہ روم کی اہم منڈیوں سے گہرے تجارتی تعلقات تھے؛ لیکن ایک

تعمیرات، مسجد اور شاہی قیام گاہ سے ایک چھوٹے سے شہر کی تشکیل ہو گئی، جس نے المہدیہ کا نام پایا۔ متعدد مواقع پر رباط کے گرد و پیش آدمیوں کی بہت بڑی بڑی جماعتیں اکٹھی ہو جاتی تھیں اور اسی جگہ ۵۵۸/۱۱۶۳ء میں عبدالمؤمن نے، جب کہ وہ اندلس روانہ ہونے کو تھا، وفات پائی۔

لشکرگاہ کی ترقی عبدالمؤمن کے جانشین ابو یعقوب یوسف (۵۵۸/۱۱۶۳ء تا ۵۸۰ء تا ۱۱۸۳ء) کے عہد میں جاری رہی، لیکن یہ خاندان عبدالمؤمن کا اگلا فرمانروا ابو یوسف یعقوب المنصور تھا جس نے اپنے عہد حکومت کے آغاز میں اس کی تکمیل کے لیے احکام جاری کیے اور ضروری مصارف کے لیے رقمیں مہیا کیں۔ ۱۱۹۵ء میں الموحدون نے قشتالہ Castile کے الفانسو ہشتم (Alfanzo VIII) کے خلاف الارک (Alarcos) [رک بان] کے مقام پر جو فتح حاصل کی تھی اس کی یادگار میں اسے رباط الفتح کے نام سے موسوم کر دیا گیا۔ لشکرگاہ ایک مٹی کی دیوار سے گھری ہوئی تھی، جس کے پہاؤوں میں چوکور برجیاں تھیں اور سمندر اور دریا کے ساتھ ۴۵ ہیکٹر (Hectares) کا رقبہ گھیرے ہوئی تھی۔ اس دیوار کا بیشتر حصہ ابھی تک باقی ہے اور اس کی لمبائی تقریباً چار میل ہے۔ اس کے عظیم الشان دروازے اسی زمانے کے ہیں۔ ان میں سے ایک اب باب الرواح کہلاتا ہے اور دوسرا وہ ہے جس سے قصبے (قصبہ اودایہ) میں داخل ہوتے ہیں۔ یعقوب المنصور ہی نے رباط الفتح کے اندر ایک عظیم الشان مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا تھا، لیکن وہ پایہ تکمیل کو نہ پہنچ سکی۔ یہ مستطیل شکل کی مسجد پیمائش میں ۶۱۰ فٹ لمبی اور ۴۷۰ فٹ چوڑی تھی اور اس سے زیادہ وسیع مسجد دنیا کے اسلام میں

اس جمہوریہ کی ابتداء اور نشو و نما کے حالات ان دستاویزات کے ذریعے ہمارے سامنے آئے ہیں جنہیں حال ہی میں H. de Casteries اور P. de Cenival نے یورپی محافظ خانوں سے حاصل کر کے شائع کیا ہے۔ وہ شریف کی سیادت کو، جو مراکش کے بقیہ حصے پر حکومت کرتا تھا، بہ مشکل تسلیم کرتی تھی۔ ”العدوتان“ کے اندلسی عیسائیوں کے خلاف جہاد کرنے پر فخر کرتے تھے، لیکن ان کے ساتھ ہی ان کی بحری سرگرمیاں معتد بہ آمدنی کا ذریعہ بھی تھی۔ انہوں نے ہسپانوی زبان کے الفاظ اور اس کی طرز زندگی کو جس کے وہ ہسپانیہ میں عادی رہے تھے برقرار رکھا۔ اس طرح انہوں نے رہاٹ کو اس کے زواں سے نکال کر کمال تک پہنچا دیا۔ ان کے اخلاف اب تک اس شہر کی مسلم آبادی کا اصلی جزو ہیں اور ان کے خاندانی نام ہسپانوی ہیں، مثلاً برگاش (? Vargar)، پلامینو (Palamino)، مورینو (Moreno) لوپیز (López)، پیریز (Pérez)، تشکویتیو (Chiquito)، دانیہ (ہسپانوی Dēnya)، رندہ (ہسپانوی Rondo)، مولین (Molino)، وغیرہ۔

رہاٹ کے ہسپانوی موروں (Moors) کے جذبہ حریت اور ان کی دولت نے جلد ہی شہر کو مراکش کے سلاطین کی نگاہوں میں مرغوب ترین چیز بنا دیا، تاہم یہ چھوٹی سی جمہوری حکومت کم و بیش غیر حقیقی آزادی کے ادوار سے گزرتی ہوئی ۱۱۷۱ء میں سلطان سیدی محمد بن عبداللہ کی تخت نشینی کے وقت تک اپنا وجود قائم رکھ سکی۔ اس حکمران نے اس جہاد کو جو اب تک ”العدوتان“ کی جمہوریہ کے ملاحوں کا شعار رہا تھا، منظم کرنے کی کوشش کی، یہاں تک کہ اس نے اس مقصد کے پیش نظر جنگی جہاز تیار کرنے کا حکم دیا، لیکن سلا کے بحری مجاہدوں کو اس

اتفاقی صورت حال اس ”دو کناروں“ والے شہر کو دفعۃً ایک نئی شکل عطا کرنے والی تھی۔ سقوطِ غرناطہ کے بعد ہسپانیہ میں رہ جانے والے آخری موروں (Moriscos) کا اخراج، جس پر عمل پیرا ہونے کا فیصلہ فلپ سوم (Philip III) نے ۱۶۱۰ء میں کیا، رہاٹ اور سلا میں اندلسی پناہ گزینوں کی ایک اہم نو آبادی کی تشکیل کا سبب بن گیا۔ ان لوگوں نے اپنے ان ہم وطنوں کی تعداد میں نمایاں اضافہ کر دیا جو اس سے پہلے ہی اپنی مرضی سے سقوطِ غرناطہ کے بعد ہسپانیہ چھوڑ کر ان شہروں میں آسے تھے۔ اگرچہ دوسرے مراکشی شہروں، بالخصوص فاس اور تطوان کے باشندوں نے ان نوواردوں کو کسی بے اعتمادی کا اظہار کیے بغیر خوش آمدید کہا اور بہت جلد اپنے میں جذب کر لیا، تاہم رہاٹ اور سلا کے لوگ اندلس سے آنے والوں کی اپنے ہاں آباد کاری کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھے بغیر نہیں رہ سکتے تھے، کیونکہ یہ نووارد نہ صرف الگ تھلک رہتے تھے، اور پرانے باشندوں سے کسی قسم کا میل جول نہیں رکھتے تھے بلکہ اکثر لوٹ مار میں بھی مصروف رہتے تھے؛ چنانچہ جلد ہی انہوں نے ان دونوں شہروں اور ان کے عقبی علاقے پر اپنا تسلط جما لیا۔ رہاٹ، جو یورپ میں [قدیم] سلا کے مقابلے میں جدید سلا کہلاتا تھا، تھوڑے ہی عرصے میں ایک چھوٹی سی بحری جمہوریہ کا مرکز بن گیا جس کی باگ ڈور ان اندلسی موروں (Moors) کے ہاتھوں میں تھی جو یا تو ۱۶۱۰ء سے پہلے ہی اپنی خوشی سے ہسپانیہ چھوڑ کر چلے آئے تھے (اور جنہیں Harachuelas کہا جاتا تھا)، یا جنہیں ۱۶۱۰ء میں ان کے ملک سے نکال دیا گیا تھا (اور جو Moriscos کے نام سے موسوم تھے)؛ تاہم ان کی اکثریت اول الذکر فریق پر مشتمل تھی۔

ہے اور یہاں شروع میں گیش [رگ بان، عربی جیش] قبیلے کے اس نام کے فوجی دستے مقیم تھے۔ رباط کی بڑی مسجدیں علوی سلاطین مولای الرشید [رگ بان] اور مولای سلیمان (مولای سلیمان) کی تعمیر کردہ ہیں۔ شاہی محل کے قریب کی مسجد جامع السنۃ اٹھارہویں صدی کے نصف آخر میں بنی تھی۔ یادگاری دروازوں کے علاوہ الموحدی حصار کے اندر داخل ہونے کے لیے دو اور دروازے بھی ہیں: (۱) باب العلو، جو مدینے سے نکل کر قبرستان اور ان چٹانوں تک پہنچنے کا راستہ ہے جو سمندر سے بلند ہوتی ہیں اور (۲) باب زعیر، جو شالہ کے مرینی شاہی قبرستان کے عین قریب واقع ہے۔ [۱۹۶۱ء کی مردم شماری کی رو سے رباط میں مسلمانوں کی آبادی ڈھائی لاکھ سے متجاوز ہو چکی تھی]۔

رباط کا شہر جو المدینہ سے باہر بنا ہے، تیزی سے ترقی کر رہا ہے، سرکاری دفاتر، پر کیف سیرگاہیں، باغوں سے گھرے ہوئے مکان، ان سب کی وجہ سے شہر کا منظر خاص طور پر دلکش ہو گیا ہے۔ شہری منصوبہ بندی اور فن تعمیر کے اعتبار سے فرانسیسی دور کا رباط زمانہ حال کا ایک شاہکار ہے، جس کی شہرت تمام دنیا میں ہے۔ یہ ریل کے ذریعے جنوب میں دارالبیضا (Casablanca) اور مراکش سے، شمال میں طنجه (Tangier) سے اور مشرق میں فاس اور الجزائر سے منسلک ہے۔ ۳ مارچ ۱۹۵۶ء کو فرانسیسی حکومت مراکش کو آزادی دینے پر مجبور ہو گئی تو رباط نے بڑی تیزی سے ترقی کرنی شروع کی۔ دسمبر ۱۹۵۷ء میں پہلی جدید مراکشی یونیورسٹی رباط میں قائم ہوئی، جس میں قریب قریب تمام علوم جدیدہ پڑھائے جاتے ہیں۔ اس یونیورسٹی میں پہلے ہی سال دو ہزار سے زائد

طرح جو سرکاری حیثیت عطا کر دی گئی اس کی وجہ سے جلد ہی ۱۷۶۵ء میں سلا اور العرائش [رگ بان] (Larache) کو ایک فرانسیسی بیڑے کی گولہ باری کا سامنا کرنا پڑا اور محمد بن عبداللہ کے جانشینوں نے مجبوراً بحری جہاد کی مزید کوششوں کو ترک کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلا کے لیے تنزل کا ایک طویل دور شروع ہو گیا، جس کا اظہار نہ صرف اس کی تجارت کے بتدریج کم ہو جانے سے، بلکہ دونوں شہروں کی باہمی عداوت کے بہت زیادہ نمایاں ہوجانے سے بھی ہوتا تھا۔ بیسویں صدی کے شروع میں سلا کی طرح رباط بھی اپنی پرانی اہمیت کو بالکل کھو چکا تھا۔ ۱۹ جولائی ۱۹۱۱ء کو ان دونوں شہروں پر فرانسیسی فوج کا قبضہ ہو گیا۔

رباط مراکش کے ان شہروں میں سے ہے جن کی آبادی محضریہ بھی ہے، یعنی خصوصیت سے شہری، اور مخزنیہ بھی، یعنی جو شریفی سلطان کی اس شہر میں سکونت کے سبب سے ہے۔ رباط کی غیر یورپی آبادی فرانسیسی سیادت (Protectorate) کے قیام کے وقت سے اور جب سے کہ اچھے سلطان کا مستقل پائے تخت منتخب کیا گیا، بہت بڑھ گئی ہے۔ ۱۹۳۱ء کی مردم شماری میں باشندوں کی تعداد حسب ذیل تھی: مسلمان ۲۷۹۸۶؛ یہودی ۴۲۱۸ (۱۹۲۶ء میں علی الترتیب ۲۰۴۵۲ اور ۳۶۷۶؛ سلا میں، جو ایک علیحدہ شہری علاقہ ہے، ۱۹۳۱ء میں ۲۲۱۴۵ مسلمان تھے اور ۲۳۸۷ یہودی۔ یہ لوگ تقریباً سب کے سب المدینہ میں رہتے ہیں جو ایک غیر متوازی الاضلاع چوکور کی شکل میں ہے۔ اس کی متعلقہ بستیوں میں، جو سلا [رگ بان] یہودیہ اور قصبہ اودایہ پر مشتمل ہیں۔ مؤخرالذکر ایک علیحدہ چار دیواری والا رقبہ ہے، جس کی اپنی ایک مسجد

پیرس ۱۹۲۶ء : (۱۵) C. Mauclair، *Rabat et Salé*

پیرس ۱۹۳۳ء : (۱۶) Léandre Vaillat، *Le visage*

پیرس ۱۹۳۱ء، *français du Maroc*

(E. Lévi-Provencal)

رباعی : (چار مصرعوں والی نظم) اصطلاح

میں رباعی وہ صنف سخن ہے جس کے اوزان مخصوص ہوتے ہیں اور دو بیتوں یا چار مصرعوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ پہلا، دوسرا اور چوتھا مصرع ہم قافیہ ہوتے ہیں، اگرچہ قدیم شعرا کی ایسی رباعیاں بھی ملتی ہیں جن کے چاروں مصرعوں میں قافیے کی رعایت قائم کی گئی ہے۔ محمد عوفی نے لباب الالباب، (طبع براؤن، ۲ : ۳۲) رباعی نویسوں کا جو انتخاب دیا ہے ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عصری (دیکھیے دیوان عصری) اور فرخی کے زمانے تک اکثر شعرا چاروں مصرعے ہم قافیہ لاتے تھے۔ رباعی مختصرترین صنف سخن ہے اور مقررہ اوزان، وحدت فکر اور مربوط بیان اس کے لوازم ہیں۔ رباعی میں شعرا پہلے مصرعے میں اپنے خیال سے روشناس کراتے ہیں، جو انہیں پیش کرنا ہے، دوسرے اور تیسرے مصرعے میں اس خیال کو واضح کرتے ہیں۔ گویا رباعی کے مجموعی تاثر کے لیے فضا تیار کرتے ہیں اور چوتھا مصرع مؤثر انداز میں اس کی تکمیل کر دیتا ہے۔ اس لیے نقادوں اور شاعروں نے رباعی کے چوتھے مصرعے کو تاثر کا عروج بتایا ہے۔

اے۔ جی۔ براؤن کی رائے کے مطابق (دیکھیے

*A Lit. Hist. of Persia*، ۴۷۲) رباعی یقینی طور پر ایران

کی شاعرانہ فطرت کی قدیم ترین پیداوار ہے۔ ایرانی

ماہرین لسانیات اس بحر کی ایجاد کو ایک بچے

سے منسوب کرتے ہیں، جو اپنے ہم عصروں

کے ساتھ اخروٹ کھیل رہا تھا۔ اخروٹ گدا کہا

کر گچی سے باہر جاگرا، لیکن پھر لڑھکتا ہوا گچی

طلبہ داخل ہوئے۔

مآخذ (۱) *World Muslim Gazetteer*، طبع

موتمر عالم اسلامی، کراچی ۱۹۶۳ء : (۲) *Archives*

*Marocaines* میں جس کا آخری مدیر *Michaux-Bellaire*

ہے، نیز (۲) رسالہ *Hespéris* میں جس کی ادارت ۱۹۲۱ء سے

رائم ہذا کے سپرد ہے۔ رباط کی یادگار عمارتوں،

صنعتوں اور لسانی اعتبار سے علاقائی تقسیم پر بہت سے

مقالے موجود ہیں : (۳) دیکھیے نیز اہم رسالہ : *Villes et*

*Tribus du Maroc*، مطبوعہ سائٹیفک مشن مراکش :

(۴) *Rabat et sa région*، تین جلدیں، پیرس

۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰ء۔ سمندری زندگی اور رباط کی عربی بولی

کا مطالعہ : *Lamer et les traditions* : L. Brunot (۵)

*indigènes à Rabat et Salé*، ج ۶، پیرس

(۱۹۲۰ء) نے کیا ہے : (۶) وہی مصنف : *Notes*

*lexicologiques sur le vocabulaire maritime de Rabat*

*et Salé*، ج ۶، پیرس ۱۹۲۰ء : (۷) وہی

مصنف : *Textes arabes de Rabat*، ج ۲،

پیرس ۱۹۳۱ء، رباط کے یہودیوں کے بارے میں :

(۸) *Les Mellahs de Rabat-Salé* : J. Goulven

پیرس ۱۹۲۷ء : رباط کی بحری جمہوریہ کی تاریخ پر :

(۹) *Les Sources inédits de* : H. de Castries

*l'histoire du Maroc*، پیرس بمدد اعشاریہ۔ الموحدوں کی

یادگار عمارتوں کے لیے : (۱۰) دیکھیے *Diculafoy*

*La mosquée d' Hassan*، در *Mémoires de l'Académie*

*des Inscriptions et Belles-Lettres*، ۱۶۷ : ۴۳

بعد : (۱۱) *Manuel d'art musulman* : G. Marçais

پیرس ۱۹۲۶ء ج ۱ : (۱۲) *L'art* : H. Terrasse

*hispano-mauresque des origines au XIII<sup>ème</sup> siècle*

(۱۳) *Jérôme*، ج ۲۵، پیرس ۱۹۳۲ء : دیکھیے نیز

و *Rabat ou les heures marocaines* : Jean Tharaud

پیرس ۱۹۱۸ء : (۱۴) *Rabat et* : P. Champion

(مجموعہ *Les villes d'art célèbres*) *Marrakech*





رائج تھا، جس کا ہر مصرع دو رکنی ہوتا تھا، ان دو رکنوں کو ملا کر ایک مصرع سمجھنے کے بجائے ہر رکن کو ایک مصرع کہا گیا، گویا ایک بیت کے دو بیت اور اسی طرح دو بیتوں کو چار بیت سمجھا گیا اور رباعی دو بیتی کے بجائے چار بیتی کہلائی (دیکھیے غلام حسین قدر بلگرامی: قواعد العروض، مطبوعہ شام اودہ، ص ۱۲۸، نیز دیکھیے محمود شیرانی: تنقید شعر العجم، ص ۱۰)۔ شیرانی یہ بھی لکھتے ہیں کہ چار بیتی کا سب سے قدیم نمونہ مجھے ابو شکور کے ہاں ملتا ہے، اس کی موجودہ شکل یہ ہے:

ای گشتہ من از غم فراوان تو پست  
شد قامت من ز درد ہجران تو شست  
ای شستہ من از فریب و دستان تو دست  
خود هیچ کسی بسیرت و شان تو هست  
(باب الالباب، عوفی)

اگر اسے چہار بیتی کی شکل میں لکھا جائے تو اس کی صورت حسب ذیل ہوگی:

ای گشتہ من از غم فراوان تو پست  
شد قامت من ز در دہجران تو شست  
ای شستہ من از فرے ب و دستان تو دست  
خود هیچ کسی بسی رت و شان تو هست  
(تنقید، ص ۱۰)

دو بیتی: چہار بیتی کے دو مصرعوں کو متاخران نے ایک بیت شمار کیا، اسی طرح چہار بیتی دو بیتی کہلائی (دیکھیے قدر بلگرامی: قواعد العروض، مطبوعہ شام اودہ، ص ۱۳۰، ص ۱۲۸)۔ سلجوقیوں کے عہد میں وہ صرف ترانہ یا دو بیتی کہلاتی تھی۔ جب چھٹی صدی ہجری میں رباعی کا نام مخصوص ہوا تو تیسرے مصرع سے قافیہ غالب ہو گیا پہلے دو مصرعوں کو مطلع فرض کیا گیا اور دوسرے دو مصرعوں کو

کرتے ہیں لہذا اسی وزن کو ہم اس طرح ظاہر کریں گے: مفعول مفاعیلن مفاعیلن فع =

یہ کہنے میں اب کوئی شبہ نہیں کہ رودکی ہی وہ پہلا شاعر تھا جس نے اس صنف میں مہارت حاصل کی۔ رضاقلی ہدایت نے مجمع الفصحاء میں رودکی کے نام سے ایک رباعی درج کی ہے جسے شبلی نعمانی نے نقل کیا ہے، شعر العجم، ج ۱۔ ایک رباعی شمس قیس نے المعجم میں نقل کی ہے۔ محمد عوفی کے ہاں رودکی کی کوئی رباعی نہیں البتہ ابوشکور بلخی (م ۵۳۳۳) کی ایک رباعی درج کی گئی ہے۔ اسدی کی لغت الفرس، طبع Horn، میں اتنی ہی قدیم دو رباعیاں ابوالمؤید (ص ۶۸) اور شہید (ص ۱۱۲) کی درج کی ہیں۔ ابوالمؤید کی بعض رباعیاں محمد عوفی نے بھی درج کی ہیں (دیکھیے باب الالباب، طبع براؤن، ۱۹۰۶ء، ۱: ۳۷)۔

رباعی کے مختلف نام: رباعی کی صنف مختلف وقتوں میں جدا جدا ناموں سے موسوم ہوئی، مثلاً ترانہ، چہار بیتی، دو بیتی، بالآخر اس کا نام رباعی ہوا۔ اہل ایران نے، جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، رباعی کو ترانہ کہا، ترانہ اس لیے بنی کہا گیا کہ موسیقی دانوں نے رباعی کے مخصوص وزن پر اچھے اچھے راگ ترتیب دیے۔ شمس بن قیس رازی لکھتا ہے: ”اہل دانش ملحونات این وزن را ترانہ نام کردند و شعر مجرد او را دو بیتی خواندند“ (دیکھیے المعجم، طبع براؤن، ۱۹۰۹ء، ص ۹۰) یعنی رباعی کا آہنگ موسیقی کے نقطہ نظر سے اس قدر دل پسند اور کشش و جذب کا حامل ہے کہ رباعی سے پیدا ہونے والے آہنگ و نغمہ کو ترانہ کہا گیا اور رباعی نے ترانہ کا نام پایا۔ چہار بیتی: قدیم ایران میں رباعی کا سا مخصوص وزن

و اکنون محدثان ارباب طبع بر آن اقبال تمام کرده اند و رباعیات تازی در ہمہ بلاد عرب شائع و متداول گشته است (المعجم، ص ۹۰)، رباعی را شعراى عجم اختراع نموده اند، (شمس الدین فقیر: حدایق البلاغت، مطبوعه انوار احمدی، الہ آباد)۔  
”رباعی از مخترعات اهل عجم است“، (منشی مظفر علی: شجرة العروض، مطبوعه نولکشور ۱۸۷۳ء، ص ۱۰۶)۔

”این نوع شعر مدتہا در ایران شائع و رائج بوده و از ہمیں حکایت چنین بر می آید کہ این وزن اختراع شدہ بلکہ از تودہ مردم فارسی زبان اقتباس گردید و ہمہ جا تصریح است باینکہ در عربی چنین وزنی نبوده و بعد عربہا آن را از ایرانیان آموخته اند“ (پرویز نائل خانلری: تحقیق انتقادی در عروض فارسی، مطبوعه تهران ۱۳۲۷ھ، ص ۱۰۵)۔

جہاں تک ترکی زبان کا تعلق ہے، اس میں ایک خاص صنف شاعری قافیہ بندی کے اعتبار سے رباعی سے ملتی جلتی تھی، لیکن اس کی بحر رباعی سے مختلف تھی۔ مشرقی ترکی ادب کی اس صنف کو ”تویوغ“ یا ”تویوق“ کہا جاتا ہے۔ ایسے ادبی حیثیت تو حاصل نہیں ہو سکی البتہ لوک گیتوں میں اس کا مقام ضرور ہے (دیکھیے گب: *History of Ottoman Poetry*، ۱: ۵۸۹، لندن ۱۹۰۰ء)۔ گب نے قاضی اسدادالدین نسیمی (۱: ۳۶۷) کی رباعیاں اور بعد کی جلدوں میں قاضی برہان الدین (۶: ۱۹) حالتی، (۱۸۳-۱۸۶) نالی، (۲۲۶) ندیم، (۲۵۶-۲۵۷) شناسی، (۳۶۱) نیز پطی اور شعرا کی رباعیاں درج کی ہیں، لیکن اس صنف پر ایرانی رباعی نویسوں کی تقلید ہی میں رباعیاں لکھی گئیں۔

اوزان رباعی: رباعی کے اوزان اکثر قدیم

غیر مطلع، بدین وجہ دوسرے شعر کے پہلے مصرع سے قافیہ نکال ڈالا اور چار مصرعوں کو ملا کر اس کا نام رباعی خصی رکھا جیسے کہ پہلے ذکر ہوا (قدر بلگرلی: قواعد العروض، ص ۱۲۸)۔

رباعی: رباعی دراصل ترانہ، چہار بیتی اور دو بیتی کا عربی نام ہے۔ رباعی نام کیوں کر ہوا اس کی نقادوں نے مختلف توجیہیں کی ہیں۔ مؤلف بحر الفصاحت لکھتے ہیں ”بدائع الافکار فی صنائع الاشعار میں ملا حسین واعظ کاشفی نے لکھا ہے کہ اسے رباعی اس لیے کہتے ہیں کہ یہ بحر ہزج سے مخصوص ہے اور بحر ہزج عرب کے شعروں میں چار اجزا پر ختم ہوتی ہے (نجم الغنی: بحر الفصاحت، مطبوعه نولکشور ۱۹۲۶ء، ص ۱۴)۔ شمس قیس رازی کا بیان ہے ”و مستعربہ آن را رباعی خوانند؛ از بہر آنکہ بحر ہزج در اشعار مربع الاجزا آمدہ است، پس ہر بیت ازین وزن دو بیت عربی باشد“ (دیکھیے المعجم، ص ۹۰)۔

اس توجیہ سے، کہ مربع الارکان یا بحر ہزج میں آنے کی وجہ سے اسے رباعی کہا گیا، محمود شیرانی ان الفاظ میں اختلاف کرتے ہیں: ”میں یہ توجیہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ چونکہ ہزج عربی میں مربع الارکان آتی ہے اس بنا پر اس کو رباعی کہنے لگے۔ عربی میں یہی ایک بحر تو نہیں جو مربع آتی ہے، اس میں اکثر بحرین مربع استعمال ہوتی ہیں، پھر ہزج کی کیا خصوصیت ہے، اس کے علاوہ رباعی کی ابتدا فارسی میں ہوئی نہ کہ عربی میں، اس لیے اس کا نام رکھنے میں عربی خوانوں نے چہار بیتی کی تقلید کی ہے“ (تنقید شعر المعجم، ص ۷)۔ رباعی کے فارسی الاصل ہونے کے سلسلے میں اکثر نقادوں نے اظہار کیا ہے: ”زحافی کہ درین وزن مستعمل است در اشعار عرب نہ بودہ است در قدیم برین وزن شعر تازی نگفتہ اند

فعل: (۸) مفعولن مفعولن مفاعیل فعل: (۹)  
مفعولن فاعلن مفاعیلن فاع: (۱۰) مفعولن فاعلن  
مفاعیلن فع: (۱۱) مفعولن فاعلن مفاعیلن فعل:  
(۱۲) مفعولن فاعلن مفاعیلن فعل.

جیسا کہ ان شجروں سے ظاہر ہے اُخرب کے  
شجرے کے مطابق ہر مصرعے کا پہلا رکن مفعول  
ہوگا اور اُخرب کے مطابق مفعولن - دونوں شجروں  
کے مطابق آخری رکن فعل، فاعل، فاع یا فع ہوگا  
حسن قطان یا شمس قیس کے بیانات کی رو سے پہلے  
اور آخری رکنوں کے درمیان کوئی سے دو آسکتے  
ہیں۔ رباعی کے مقررہ اوزان یہی ہیں جو دو  
شجروں میں آئے ہیں۔ ان ۲۴ کے علاوہ رباعی  
میں کوئی اور وزن نہیں آتا۔

”لا حول و لا قوۃ الا باللہ“ ہر وزن مفعول  
مفاعیل مفاعیلن فاع، چند رباعیوں میں مصرع کے طور پر  
استعمال ہوا ہے (نقل کردہ آغا احمد علی رسالہ ترانہ،  
طبع بلوخمین ۱۸۶۷ء، ص ۹) اس پر اکثر ایرانی شاعروں  
نے رباعیاں کہی ہیں اس لیے یہ فرض کر لیا گیا ہے  
کہ رباعی کا وزن صرف لا حول و لا قوۃ الا باللہ  
ہے۔ رباعی کا یہ وزن تو ضرور ہے، لیکن یہ رباعی  
کے چوبیس اوزان میں سے ایک ہے۔

بعض شعرا نے دو شعروں کے قطعات میں  
اظہار خیال کیا ہے [لیکن رباعی کے کسی وزن -  
پورا نہ اترنے کے باوجود] انہیں رباعیات کا نام دیا  
گیا اس طرح چار مصرعی قطعات (فہلویات) کو  
بھی رباعیات سمجھ لیا گیا جیسا کہ پہلے ذکر آچکا  
ہے۔ رباعی مخصوص اوزان میں سے کسی ایک وزن  
پر کہی جاتی ہے ورنہ ایسے دو بیت جن کا پہلا  
دوسرا اور چوتھا مصرع ہم قافیہ ہوں، رباعی نہیں  
(عبدالحق: قواعد اردو، مطبوعہ اتجمن ترقی اردو -  
بابا ظاہر عربیان نے جو چار مصرعی قطعات  
لکھے ہیں انہیں ’ناشرین نے رباعیات بابا ظاہر کے

نقادوں نے بیان کیے ہیں: ہم ایک مستند بیان پر  
اکتفا کرتے ہیں۔ شمس بن قیس رازی لکھتے ہیں:  
امام حسن کہ یکی از ائمه خراسان بودہ است،  
مختصری در علم عروض ساخته است و اوزان  
دویتی را (برگ ۵۲، راست) بر دو شجرہ نہادہ، من  
درین تالیف همان صورت نقش کردم... (المعجم،  
ص ۹۲)۔ حسن بن قطان نے رباعی کے چوبیس اوزان  
بنائے ہیں یہ چوبیس اوزان ان دس ارکان پر مبنی  
ہیں۔ (۱) مفاعیلن: سبلم: (۲) مفعول: اُخرب:  
(۳) مفعولن: اُخرب: (۴) مفاعیلن: مقبوض: (۵)  
مفاعیل: مکفوف: (۶) فاعلن: محبق مقبوض: (۷)  
فعل: اہتم: (۸) فعل: مجبوب: (۹) فاع:  
ازل اور (۱۰) فع: ابتر۔ ان اوزان کو دو  
شجروں میں رکھا ہے: ایک کا نام اُخرب ہے  
اور دوسرے کا اُخرب۔ ہر شجرے کے اوزان ۱۲  
ہیں، (نیز غیاث اللغات: آن بہ ہمیں بحر اختصاص  
دارد و بست و چہار وزن آترا در دو شجرہ مقرر  
کردہ الد)۔ اوزان درج ذیل ہیں:

شجرہ اول، اُخرب: (۱) مفعول مفاعیلن مفعول  
فعل: (۲) مفعول مفاعیلن مفعول فعل: (۳) مفعول  
مفاعیلن مفعولن فاع: (۴) مفعول مفاعیلن مفعولن  
فع: (۵) مفعول مفاعیلن مفاعیلن فعل: (۶) مفعول  
مفاعیلن مفاعیلن فعل: (۷) مفعول مفاعیلن مفاعیلن  
فاع: (۸) مفعول مفاعیلن مفاعیلن فع: (۹) مفعول  
مفاعیل مفاعیلن فعل: (۱۰) مفعول مفاعیل مفاعیل  
فعل: (۱۱) مفعول مفاعیل مفاعیلن فاع: (۱۲)  
مفعول مفاعیل مفاعیلن فع۔

شجرہ دوم، اُخرب: (۱) مفعولن مفعولن مفعولن  
فاع: (۲) مفعولن مفعولن مفعولن فع: (۳) مفعولن  
مفعولن مفعولن فعل: (۴) مفعولن مفعولن مفعول  
فعل: (۵) مفعولن مفعول مفاعیلن فاع: (۶) مفعولن  
مفعول مفاعیلن فع: (۷) مفعولن مفعول مفاعیل

فارسی کے توسط سے جب اردو میں آئی (جس کا ذکر آگے چل کر آئے گا) تو حالی، اکبر، انیس اور جوش نے اپنے جامع خیالات اس صنف سخن میں ادا کیے اس طرح زمانے کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ رباعی کا دامن وسیع تر ہوتا گیا۔

- مآخذ: (۱) شمس الدین محمد بن قیس رازی: المعجم فی معایر اشعار العجم، طبع ایڈورڈ براؤن و میرزا محمد بن عبدالوہاب قزوینی، ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء: (۲) محمد عوفی: لباب الالباب، طبع براؤن ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء: (۳) ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، تہران ۱۳۳۸ش، مطبوعہ کتاب فروشی ابن سینا: (۴) دولت شاہ سمرقندی: تذکرہ، طبع براؤن: (۵) پرویز نائل خانلری: تحقیق انتقادی در عروض فارسی، طبع تہران ۱۳۲۷ش: (۶) مولوی نجم الغنی: بحر الفصاحت، مطبع نولکشور: (۷) مہدی حسن ناصری: مخزن الفوائد، مطبوعہ مشن پریس الہ آباد: (۸) سید سلیمان ندوی: خیام، مطبوعہ انجمن ترقی اردو ۱۹۳۳ء: (۹) محمود شیرانی: تنقید بر شعر العجم، مطبوعہ انجمن ترقی اردو ۱۹۴۲ء، بار اول: (۱۰) غلام حسین قدر بلگرامی: قواعد العروض، مطبوعہ شام اودہ ۱۲۸۸ھ: (۱۱) نصیر الدین طوسی: معیار الاشعار، مطبوعہ تہران: (۱۲) شمس الدین فقیر: حدائق البلاغت، مطبع انوار احمدی الہ آباد: (۱۳) وجاہت حسین عندلیب شادانی: رباعیات بابا طاہر، مطبوعہ لاہور، بدون تاریخ: (۱۴) بزمی انصاری: امیر العروض، مطبوعہ لاہور ۱۹۲۹ء: (۱۵) فرمان فتح پوری: اردو رباعی، مطبوعہ ماڈرن پبلشرز، صدر کراچی، بدون تاریخ: (۱۶) عبدالمنان: قواعد اردو، مطبوعہ حیدر آباد دکن: (۱۷) ایڈورڈ براؤن: A Lit. Hist. of Persia، ج ۱: ۱۹۶۳ء: Supplement: بذیل مادہ du-bait: (۱۸) Ben Cheneb: کتب الادب فی میزان اشعار العرب (الجزائر ۱۹۲۸ء)، ص ۱۱۳ تا ۱۱۷: (۱۹) Rhétorique et Prosodie: Garcin de Tassy، طبع ثانی ۱۸۷۳ء، ص ۳۳۹ بعد: (۲۰) Rückert:

نام سے طبع کیا ہے حالانکہ ان کا وزن رباعی کے مخصوص اوزان سے مختلف ہے۔ اسی طرح علامہ اقبال کے قطعات کو بھی رباعیات کا نام دیا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے قطعات میں یہ امر تو ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے کہ دو شعروں میں فکر کی وحدت قائم رہے، بیان مربوط اور مؤثر ہو، لیکن مخصوص اوزان کی پابندی نہ ہونے کی وجہ سے انہیں ہم قطعات ہی کہہ سکتے ہیں، رباعیات نہیں۔

ض مستشرقین نے رباعی کو جہاں دو بیتی لکھا ہے، وہاں اسے Quatrain بھی کہا ہے (دیکھیے براؤن: A Lit. Hist. of Persia، ص ۷۲)، بعض نے quatrain قطعے کو بھی کہہ دیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مستشرقین نے فنی نقطہ نظر سے نہیں بلکہ دو شعروں یا چار مصرعوں کی رعایت کی وجہ سے لفظ quatrain استعمال کیا ہے۔

رباعی کی کامیابی کے لیے شمس قیس رازی کا بیان ہے کہ اسے قوافی کی موزونیت، الفاظ کی شیرینی، معانی کی لطافت، تشبیہات و استعارات کی ندرت سے متصف ہونا چاہیے۔ شروع شروع میں رباعی میں حمد و نعت اور حقائق توحید کا ذکر ہوتا تھا پھر صوفی شعرا نے رباعی کو ذریعہ اظہار بنایا اور ابو سعید ابوالخیر اور فریدالدین عطار نے اس صنف کو مقبول عام بنا دیا۔ بابا افضل الدین کاشانی (طبع سعید نفیسی، تہران ۱۳۱۱ھ/۱۸۹۳ء) نے بھی اس موضوع کی پیروی کی۔ صوفیانہ رباعیات کا ایک مجموعہ جلال الدین رومی (مطبوعہ استانبول ۱۳۱۲ھ، ضخامت ۴۰۰) سے منسوب ہے۔ ان کے بعد خیام اور پھر سرمد نے عشق و مستی، رندی اور فلسفہ و حکمت کو رباعیات کے پیکر میں ڈھالا، اس طرح گویا فارسی کے قدیم شعرا نے نظام حیات پر خیال آرائی کی اور پھر رباعی

'Grammatik Poetik und Rhetorik der Perser

۱۸۷۳ء، ص ۶۵

(HENRI MASSEY [و ادارہ])

رباعی کا ارتقاء اردو میں : شاعری کی دوسری اصناف کی طرح رباعی بھی اردو میں فارسی کے راستے داخل ہوئی اور اردو کے ابتدائی شاعروں نے انہیں اوزان میں اور انہیں قواعد و ضوابط کے مطابق رباعی کہی جو فارسی کے معروف رباعی گو شاعروں نے اختیار کیے تھے۔ اردو کے پہلے صاحب دیوان شاعر سلطان قلی قطب شاہ اور اس کے بعد آنے والے اردو کے تقریباً سب شاعروں کے دیوانوں میں دوسری اصناف سخن کے علاوہ رباعیاں بھی ضرور شامل ہوتی ہیں، لیکن اکثر شاعروں نے رباعیاں محض رسماً کہیں اور ان میں ایسے مضامین نظم کیے جو ان کے ذاتی مشاہدات اور واردات سے قطعی تعلق نہیں رکھتے ان مضامین میں عموماً فارسی کے معروف حکیم اور صوفی شاعروں کے طرز کی رسمی ہیروی کی گئی ہے، البتہ بعض شاعروں نے رباعی کو خصوصیت کے ساتھ اپنے فکری اور جذباتی تجربات کے اظہار کا ذریعہ بنایا۔ دکنی شاعروں میں کوئی ایسا نہیں جس نے رباعی کہنے میں کوئی مقام پیدا کیا ہو۔ شمالی ہند کے شاعروں نے البتہ اس کی طرف زیادہ توجہ کی اور عہد بہ عہد انفرادی رنگ پیدا کر کے مضامین کی نوعیت اور بیان کی جلت و ندرت کے اعتبار سے اس صنف کو ترقی دی۔

خواجہ میر درد نے غزلوں کی طرح رباعی میں بھی صوفیانہ اور اخلاقی مضامین نظم کیے اور خیال کے اظہار میں تغزل اور سادگی سے کام لیا، جس کی وجہ سے ان کی رباعیاں خواص و عوام میں یکساں مقبول ہوئیں۔ خواجہ میر درد کے ہم عصر مرزا سودا نے بھی کثرت سے رباعیاں کہیں، جن کی نمایاں

خصوصیت خیال آفرینی ہے۔

خواجہ میر درد اور مرزا سودا کے بعد میر انیس اور میرزا دبیر نے رباعی کو بہت مقبول بنایا اور یہ صنف ہر طرح کے خیال کو نظم کرنے کا وسیلہ اور قادر الکلامی کے اظہار کا ذریعہ بن گئی۔ انیس اور دبیر اہل مجلس کو متوجہ کرنے کے لیے مرثیہ پڑھنے سے پہلے چند رباعیاں بھی پڑھا کرتے تھے، ان رباعیوں میں اکثر و بیشتر کوئی نہ کوئی اخلاقی مضمون نظم کیا جاتا تھا۔ زمانے کے تکلف پسند مذاق کی تسکین کے لیے ان دونوں اساتذہ نے کبھی کبھی محض مضمون بندی اور لفظی صنعت گری کو رباعیوں کی اساس بنایا، لیکن انیس کی رباعیوں میں یہ ایک بات مخصوص ہے کہ انہوں نے ادق سے ادق اور نازک سے نازک مضمون کو فصیح اور آسان روزمرہ میں ادا کیا۔

انیس اور دبیر کے بعد حالی اور اکبر نے رباعی کو قوم کی معاشرتی اور اخلاقی اصلاح کے لیے استعمال کیا۔ حالی کی رباعیاں سادگی بیان کے علاوہ شاعر کے قومی درد اور جذبے کے خلوص کا عکس ہیں، اکبر کی رباعیاں ان کی سیاسی اور معاشرتی بصیرت، مشاہدے کی وسعت اور فکر کی گہرائی کے علاوہ ان کی قادر الکلامی اور نکتہ آفرینی کی شاہد ہیں۔ سر عبدالقادر نے لکھا ہے کہ ان کی رباعیوں میں زمانے کی آواز سنائی دیتی ہے، حالی اور اکبر کے بعد کے شاعروں میں جگت موہن لال روان، امجد حیدرآبادی، اور ان کے بعض معاصرین نے رباعی کی طرف خاص توجہ کی [رباعی نگاری کا سلسلہ اب بھی جاری ہے]۔ جدید فلسفیانہ مذاق کے مضامین اور بیان کی دل آویزی روان کی رباعیوں کی خصوصیت ہے۔ امجد حیدرآبادی کی اکثر رباعیاں کسی قرآنی نکتے یا حدیث کی تفسیر ہیں، ان رباعیوں کو ان

ص ۲۳۹ تا ۲۴۱: (۱۵) فراق گور کھپوری: روپ: (۱۶) علی سردار جعفری: ترقی پسند ادب، ص ۱۷۰ [مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے (۱۷) عندلیب شادانی: تحقیق کی روشنی میں: نیز رگ بہ عروض]۔

(وقار عظیم [و تلخیص از ادارہ])

رَبّ: یہ لفظ عربی میں تین معنوں میں بولا جاتا ہے (۱) مالک اور آقا؛ (۲) مربی، پرورش کرنے والا اور (۳) فرمانروا، مدبر، منتظم، حاکم۔ مفردات میں ہے: فی الاصل التریة = و هو انشاء الشیء حالاً فعلاً الی حد التمام، چنانچہ کہا جاتا ہے: رَبّه و رَبّاه و رَبّیه، یعنی درجہ بدرجہ تربیت کی، پرورش کی، نشوونما دی۔ اسی سے جدید زمانے کے مصنفین نے ارتقائی نظریے کے حق میں استدلال کیا۔ رَبّ مطلق استعمال میں صرف خدا تعالیٰ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں کے ساتھ مل کر، صاحب، مالک وغیرہ کے معنی میں بھی آ جاتا ہے۔ رَبّ البیت، رَبّ الفرس وغیرہ۔ لفظ رَبّ میں کثرت کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، قرآن مجید میں یہ لفظ، اور اس کے اشتقاق کئی مرتبہ آئے ہیں (دیکھیے مفردات) ارباب اس کی جمع بمعنی الہة بوی ہے، عربوں کے بتوں اور دیوتاؤں کے لیے ارباباً من دون اللہ قرآن مجید میں آیا ہے۔ رَبّان اور رَبّانی، رَبّانیون بھی ایک راے کے مطابق اسی سے ہے (مفردات)۔ قرآن مجید میں یہ لفظ پہلی مرتبہ سورہ فاتحہ میں آیا ہے: الحمد لله رب العالمین، اس کے بعد الرحمن الرحیم، مالک یوم الدین۔ ان آیتوں میں ربوبیت، رحمت اور عدالت تینوں صفات خداوندی کا ایک ترتیب کے ساتھ ذکر ہے جس کی تفسیر میں منبرین نے بڑے وقیع نکتے پیدا کیے ہیں۔ لفظ رَبّ قرآنی دعاؤں (ادعیہ) میں بڑی اہمیت کا حامل مانا گیا ہے... قرآن مجید کی سب سے پر تاثیر دعائیں اسی لفظ سے شروع ہوتی ہیں۔ وجہ ظاہر

کے ایجاز، زور بیان اور حسن کارانہ سادگی کی وجہ سے پسند کیا گیا ہے، ان دو معروف رباعی نگار شاعروں کے بعض معاصرین نے اپنے اپنے انداز میں رباعی کو موضوع اور بیان کے اعتبار سے وسعت دی ہے۔ کسی کی رباعیوں میں ہندی اور اردو کے اسالیب کے امتزاج سے زبان کا ایک نیا تجربہ کیا گیا ہے، کسی نے رباعی میں قومی دردمندی اور رچے ہوئے مذہبی رنگ کو نمایاں جگہ دی ہے اور حکیمانہ نکات، حسن و عشق کے واردات، خمریات اور زندگی کے گوناگون تجربات کو موضوع بنایا ہے اور یوں اس دور میں رباعی کے فنی امکانات پہلے سے بھی زیادہ واضح ہو گئے ہیں۔ امکانات کو اس طرح نمایاں کیا ہے کہ شاعروں کے علاوہ شعر و سخن کے شیدائی اس میں نئے سرے سے دلچسپی لینے لگے ہیں۔

مآخذ: (۱) محی الدین زور: تاریخ ادب اردو، حیدرآباد دکن ۱۹۵۰ء: (۲) سید محمد عباس: مجموعہ رباعیات انیس، نولکشور پریس، لکھنؤ ۱۹۳۸ء: (۳) امداد امام اثر: کاشف الحقائق، مکتبہ معین الادب، لاہور ۱۹۵۶ء، ص ۲۸۶ تا ۲۹۹: (۴) شبلی: موازنہ انیس و دیر، انوار المطابع لکھنؤ، ص ۲۲۳ تا ۲۲۶: (۵) خبیر لکھنوی: رباعیات مرزا دیر، نظامی پریس لکھنؤ: (۶) سعیدہ عبدالسلام: اردو میں رباعی کا ارتقاء (مقالہ ایم۔ اے، کتب خانہ دانشگاہ پنجاب: (۷) سر عبدالقادر: رباعیات اکبر (مقدمہ)، معزن پریس دہلی ۱۹۰۸ء: (۸) رحمت اللہ: رباعیات حالی، نامی پریس، کانپور: (۹) صادق قریشی: ذکر حالی، اردو مرکز، لاہور ۱۹۳۹ء: (۱۰) عظمت اللہ خان: سریلے بول (مقدمہ)، اردو محل، حیدرآباد دکن: (۱۱) رباعیات روان (مقدمہ)، اردو مرکز، لاہور ۱۹۲۷ء: (۱۲) جوش: جنون و حکمت، لاہور: (۱۳) انکار، کراچی، جوش نمبر، ص ۵۲۷ و ۵۳۶: (۱۴) عبدالقادر سروری: جدید اردو شاعری، لاہور ۱۹۳۶ء

کا فطری الہام اور حواس و ادراک کی قدرتی استعداد رکھی ہے، جس کے مطابق ہر شے وجدانی طور سے اپنے کمال مقدر کی طرف بڑھتی جاتی ہے۔ یہ دراصل ربوبیت الہی کی وحی ہے جو ہر مخلوق کے لیے راہ عمل کھول دیتی ہے۔ آزاد نے لکھا ہے کہ اسی برہان ربوبیت سے خدا تعالیٰ کی ہستی اور کائنات کی تخلیق بالحق ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ رب العالمین میں تمام ممکنہ مخلوق موجودہ و آئندہ کے لیے ایک وسیع کفالت کی ضمانت پائی جاتی ہے۔ اس میں ”ہر ذرے کے لیے میرا ہی اور ہر چیونٹی کے لیے کارسازی موجود ہے۔“ اسی برہان ربوبیت کے ذریعے دین اور معاد و آخرت کا ثبوت بھی دیا گیا ہے کیونکہ اگر کسی شے کی تخلیق اور پرورش اتنے اہتمام سے کی جا رہی ہے تو اس کی کوئی حکمت اور اس کی کوئی غایت ضرور ہونی چاہیے۔ اگر رب نے یہ ہستی بالحق تخلیق فرمائی ہے تو اسے بے مقصد نہ ہونا چاہیے بلکہ اسے ایک عظیم دائمی مقصد سے وابستہ ہونا چاہیے اور یہ حقیقت معاد کے تصور کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی۔ اگر زندگی بالحق تخلیق کی گئی ہے تو لازمی ہے کہ اس میں جزا کا قانون بھی موجود ہو اور یہ جزا وہاں ملے جہاں جزا اپنے کامل ترین معیاروں کے مطابق متعین ہو سکے۔

بہر حال نظام ربوبیت میں خدا کی طرف سے کائنات کی کفالت عمومی اور انسانوں کی کفالت خصوصی کا ایک خاص تصور پایا جاتا ہے اور جدید زمانے کے بہت سے مصنفین (محمد علی، آزاد، سید قطب مودودی، غلام احمد پرویز وغیرہ) نے اس کا رشتہ اسلامی تصور معاشیات سے ملایا ہے اور مغرب کے بہت سے نظریات کے مقابلے میں یہ ثابت کیا ہے کہ رزق اور وسائل تربیت سب خدا کے نظام ربوبیت کا حصہ ہیں لہذا ان کی تنظیم میں

ہے اور وہ یہ کہ اس میں جملہ اثرات شفقت اور کثرت رحم کا مفہوم پایا جاتا ہے جو پکار، فریاد، اور دل کی جملہ آرزوں کی تکمیل کی فضا رکھتا ہے۔ ربوبیت کے معنی پالنے کے ہیں، لیکن جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے اس کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ ربوبیت کے معنی ہیں ’ایک حال سے دوسرے حال تک، مختلف حالتوں اور ضرورتوں کے مطابق اس طرح نشو و نما دینا کہ شیئی اپنی حد کمال تک پہنچ جائے‘ (انشاء الشیئی حالاً فحالاً الی حد التمام، مفردات)۔

ابوالکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں اللہ تعالیٰ کے نظام ربوبیت پر مفصل بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ربوبیت اور عام بخشش و احسان میں فرق ہے۔ مؤخر الذکر تو کبھی کبھی کا اور جزئی اہتمام ہونا ہے، مگر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت مکمل ہے اور اس میں ایک مقررہ انتظام اور ایک منضبط ترتیب و مناسبت پائی جاتی ہے، صحیح مقدار، صحیح وقت میں اور پورے نظم کے ساتھ پرورش کا انتظام ربوبیت کہلاتا ہے۔ قرآن کی اصطلاح میں اس انتظام کے لیے قدر اور مقدار کے الفاظ آئے ہیں: **وَأَنْ مِّنْ شَيْءٍ آتَيْنَا خَزَائِنَهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (۱۵) [الحجرات: ۲۱]،** **وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ (۱۳) [الرعد]: ۸۔** اس نظم و ترتیب اور مقدار کے علاوہ نظام ربوبیت عالمگیر ہے، جس سے ہر شے اپنی اپنی استعداد اور فطرت کے مطابق مکمل فیض حاصل کرتی ہے اور اپنی اپنی ساخت جسمانی کے مطابق تربیت پاتی رہتی ہے۔ نظام ربوبیت معنوی طور سے دو بڑی حکمتوں پر مبنی ہے: (۱) تقدیر اور (۲) ہدایت۔ تقدیر کے معنی ہیں اندازہ۔ خدا نے کائنات کی ہر چیز کی زندگی کے لیے ایک اندازہ مقرر کر دیا ہے۔ ہدایت کے معنی راہ دکھانا۔ خدا نے ہر شے میں ”وجدان

موسوم کیا جاتا تھا جو اس زمانے میں اندلس کے بقیہ علاقوں، مراکش اور مشرق، کی طرف ہجرت کر گئے تھے۔ اندلس کے قلعوں (حصن یا صخرۃ) میں ربض کی اصطلاح کا اطلاق شہری آبادی کے اس حصے پر کیا جاتا تھا جو خالص فوجی قیام گاہوں کے زیرین واقع تھا۔ مغرب اقصیٰ کے شہروں میں جذامیوں کے محلے اور چکلے بھی ربض کہلاتے تھے۔

مآخذ: مسلم مغرب کے لیے دیکھیے: (۱) E. Lévi  
L' Espagne musulmane du ۱۰<sup>ème</sup> Siècle : Provençal  
institutions et vie sociale : پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۱۵۱  
۲۰۳، ۲۰۷ : R. Dozy (۲) : Suppl. aux Dict. Arybes  
بذیل مادہ .

(E. LÉVI PROVENÇAL)

ربو: (ع، تلفظ: ربا) لغت میں اس کے معنی ہیں "زیادتی"۔ اور فارسی و اردو میں اس کا اصطلاحی ترجمہ "سود" کیا جاتا ہے، اسے "ربو" اور "ربا" دونوں طرح لکھا جا سکتا ہے (الرازی: تفسیر مفاتیح الغیب، ۲: ۳۵۱، حنینہ مصر)، قرآن کریم میں بھی یہ دونوں رسم الخط استعمال ہوئے ہیں، الربو (۲ [البقرة]: ۲۷۵) اور ربا (۳ [الروم]: ۳۹)۔

اسلامی کتابوں میں لفظ "ربا" کا استعمال پانچ قسم کے معاملات پر کیا گیا ہے، ایک سودی قرض کے لین دین پر (۲ [البقرة]: ۲۷۵): دوسرے "ربا الفضل" پر جس کی تشریح آگے آئے گی؛ تیسرے بعض مرتبہ بیع و شراہ کے ہر قبائلی معاملے پر بھی "ربا" کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، (العقلائی: فتح الباری، المطبعة البیہ، مصر ۱۳۴۸ھ، ۴: ۲۵۰) اور بعض مفسرین نے سورۃ نساء کی آیت وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ (۴ [النساء]: ۱۶۱) کو بھی اسی معنی پر محمول

سب انسانوں کے یکساں حقوق کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور یہ کفالت خدا کی طرف سے انسان کی ذمہ داری ہے۔

صوفیانہ ادب میں لفظ ربویت خوب مستعمل ہے جہاں اسے صوفیانہ تصورات کے مطابق رحمت حق کے تصور سے وابستہ کیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) راغب: مفردات: (۲) لسان: (۳) فخر رازی: تفسیر: (۴) الزمخشری: کشاف: (۵) اشرف علی تھانوی: بیان القرآن: (۶) محمد علی: بیان القرآن: (۷) ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن (تفسیر سورۃ فاتحہ): (۸) مودودی: تفہیم القرآن: (۹) غلام احمد پرویز: نظام ربویت: (۱۰) سید قطب شہید: اسلام کا نظام عدل اجتماعی (اردو ترجمہ از نجات اللہ صدیقی)۔

[ادارہ]

\* رِبْضٌ: (ع، جمع: آرْباض) کسی شہر کا دیہاتی حلقہ، وہ محلہ [رک بان] جو شہر کے گرد و نواح میں واقع ہو۔ یہ اصطلاح، جو قرون وسطیٰ کے مشرقی اور مغربی عرب مؤرخین کی تحریروں میں بکثرت پائی جاتی ہے، اسی مفہوم کے ہسپانوی لفظ آرِبِل Arabal کی اصلی شکل ہے۔ ربض کے معنی کسی شہر کے عین قرب و جوار کے بھی ہوتے ہیں۔ بالعموم ربض کا اپنا بھی کوئی نام ہوتا ہے، چنانچہ دسویں صدی کے شہر قرطبہ کے اکیس نواحی علاقوں کے نام ابھی تک محفوظ ہیں۔ رِبْضُ شَقَنْدَہ [رک بان] یا الرِّبْضُ (بالاختصار) قرطبہ کا جنوبی محلہ تھا، جو وادی الکبیر (Guadalquivir) کے دوسرے کنارے پر واقع تھا، جہاں ۵۱۹۸/۶۸۱ء میں "ربض کی مشہور بغاوت" (ثورة الرِّبْض) برپا ہوئی تھی۔ اسے امیرالحکم اول [رک بان] نے سخت خونریزی کے بعد فرو کیا تھا، جس کی وجہ سے وہ الرِّبْضِی کے لقب سے ملقب ہوا۔ ربضی کے نام سے ان تارکین وطن کو بھی



الفاظ میں کی ہے :

”هو القرض المشروط فيه الاجل و زيادة مال على المستقرض“ یعنی قرض کا وہ معاملہ جس میں ایک مخصوص مدت ادائیگی اور قرض دار پر مال کی کوئی زیادتی معین کر لی گئی ہو (الخصاص: احکام القرآن، مصر ۱۳۴۵ھ، ۱: ۵۵۷)۔

ایک حدیث میں بھی ”ربا النسيئة“ کی قریب قریب یہی تعریف منقول ہے، حضرت علیؓ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ”كل فرض جبر متفعة فهو ربا“ (السيوطي: الجامع الصغير، مصر ۱۳۵۸ھ، ۱: ۹۴، حدیث ۶۳۳۶)۔ علامہ عبدالرؤف مناویؒ اس حدیث کو سند کے اعتبار سے ضعیف کہتے ہیں (المناوی: فيض القدير، مصر ۱۳۵۶ھ، ۵: ۲۸)، مگر چونکہ یہ متعدد اسناد سے مروی ہے، اس لیے علامہ عزیزی نے اسے ”حسن لغیره“ قرار دیا ہے (العزیزی: السراج المنير، مصر ۱۳۲۵ھ، ۳: ۸۶)۔

مشہور صحابی حضرت فضالہ بن عبیدؓ سے بھی ربا کی یہی تعریف منقول ہے: ”كل قرض جبر متفعة فهو وجه من وجوه الربا“ (البيهقي: السنن الكبرى، دائرة المعارف، دکن ۱۳۵۲ھ، ۵: ۲۵۰)۔ لغت عرب کے مشہور عالم ابو اسحق الزجاج بھی ربا کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ ”كل قرض يوخذ به اكثر منه“ (تاج العروس، بذیل مادہ رب و)۔

بعض معاصرین کا یہ خیال درست نہیں کہ زجاج کی اسی تعریف نے حدیث کے مجموعوں میں راہ پا کر حدیث کی شکل اختیار کر لی ہے، کیونکہ السيوطي کے مذکورہ بالا حوالے کے مطابق۔ احادیث کے مجموعوں میں یہ حدیث سب سے پہلے عارف بن محمد بن محمد بن ابی اسامہ کی سند میں ملتی ہے، عارف بن محمد بن ابی اسامہ

کیا ہے (القرطبي: الجامع لاحكام القرآن، مصر ۱۹۳۶ء، ۳: ۲۴۸): چوتھے یہ لفظ نوتہ (یعنی جوابی تحفہ کے لالچ میں کسی کو تحفہ دینے) کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے، اکثر مفسرین کے نزدیک وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَا لِيَرْبُوا فِي اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ (۳۰ [الرُّوم]: ۳۹) میں یہی معنی مراد لیے گئے ہیں (ابن جرير: تفسير جامع البيان، مصر، ۲۱: ۲۷) اور پانچویں کبھی ہر ناجائز اور حرام کام کے لیے بھی ”ربا“ کا لفظ مستعار لے لیا گیا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اِنَّ اَرْبَى الرَّبَا اسْتَطَالَةَ الرَّجُلِ فِي عِرْضِ اَخِيهِ، یعنی سب سے بڑا ربا یہ ہے کہ ایک شخص اپنے بھائی کی آبرو پر دست درازی کرے (علی المصنف: كنز العمال، دائرة المعارف دکن ۱۳۱۲ھ، ۲: ۲۱۴، حدیث ۴۶۳۲)۔

آخری تین معنی میں اس لفظ کا استعمال مجازی بھی ہے اور شاذ و نادر بھی، ٹھیکہ علمی اور قہمی اصطلاح کے طور پر پہلے دو معنی ہی مراد لیے جاتے ہیں، چنانچہ اس مقالہ میں ”ربو“ سے یہی دو مفہوم مراد ہوں گے، اور ان دونوں قسموں سے الگ الگ عنوانات کے تحت بحث کی جائے گی۔ پھر مختصراً ”ربا“ اور ”انٹرسٹ“ کے باہمی رابطے کی وضاحت کی جائے گی۔

ربا النسيئة: ربا کی سب سے پہلی اور سب سے اہم قسم ”ربا النسيئة“ (قرض کا سود) ہے، اور چونکہ قرآن کریم کی آیات نے براہ راست ربا کی اسی قسم کو ممنوع قرار دیا ہے، اس لیے اسے ”ربا القرآن“ بھی کہتے ہیں، اور زمانہ جاہلیت میں بھی اسی قسم کو ربا سمجھا جاتا تھا، اس لیے اس کا ایک نام ”ربو الجاهلية“ بھی ہے، امام ابوہریر جصاص رازی نے اس کی جامع و مانع قانونی تعریف ان

المطابع، دہلی)، لیکن چونکہ یہ اضافہ معاہدے میں طے شدہ نہ تھا اس لیے اسے ”ربا“ نہیں کہا جا سکتا (النووی: شرح صحیح مسلم، دہلی، ۲: ۳۰)۔ اس سے واضح ہے کہ کل قرض جر منفعۃ والی حدیث میں ”جر“ کا لفظ معاہدہ قرض میں طے کر کے زائد رقم کا دین کرنے کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے لایا گیا ہے، اس بنا پر امام ابو بکر جصاص نے تعریف میں ”المشروط“ کا لفظ بڑھا دیا ہے۔

لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً (سود کو چند در چند کر کے مت کھاؤ، (۳ [آل عمران]: ۱۳۰) اس سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ قرآن نے صرف اس سود کو حرام قرار دیا ہے جو چند در چند ہو کر اصل رقم سے بڑھ جائے، اور اگر سود کی مقدار اس سے کم ہو تو وہ جائز ہے، حالانکہ در اصل اس آیت میں سود کی بنیادی کیفیت اور ایک خاص صورت کا بیان ہے جو زمانہ جاہلیت میں بکثرت رائج تھی، لہذا ”چند در چند“ کا لفظ حرمت سود کی قانونی شرط نہیں ہے [بلکہ زائد رقم کا تصور دلانے کے لیے ہے] اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ لَا تَشْتَرُوا بِأَيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا (۲ [البقرہ]: ۲۱) یعنی ”میری آیتوں کے بدلے میں تھوڑی سی قیمت نہ لو“ ظاہر ہے کہ یہاں ”تھوڑی سی قیمت“ قانونی شرط نہیں بلکہ یہ تصور دلانے کے لیے ہے کہ جو قیمت بھی ہوگی کم ہی ہے لہذا اس کا یہ مطلب سمجھنا غلط ہے کہ آیات قرآنی کو بڑی قیمت کے عوض فروخت کیا جا سکتا ہے۔

یہ بات کہ مذکورہ آیت میں ”چند در چند“ کا لفظ قانونی شرط نہیں ہے، مندرجہ ذیل دلائل سے ثابت ہے:

(۱) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ (۲ [البقرہ]: ۲۷۸)

(م ۵۲۸۲) زجاج (م ۵۳۱۱) سے مقدم ہیں، اس لیے یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ زجاج نے یہ تعریف ان کی مسند سے اخذ کی ہو۔ اس کے علاوہ، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا، ربا کا یہ مفہوم صحابہ کرام کے دور میں پوری طرح معروف و مشہور تھا، زجاج کی تعریف اس کی تعبیر ہے نہ کہ اس کا ماخذ۔

”ربا النسیئة“ کی حرمت ان مسائل میں سے ہے جو تمام انبیا علیہم السلام کی معروف شریعتوں میں مسلم رہے ہیں۔ عہد قدیم کے کئی صحیفوں میں ربا کو حرام قرار دیا گیا ہے ملاحظہ ہو خروج، ۲۲: ۲۵ و احبار، ۲۵: ۳۵، ۳۶ و استثناء، ۲۳: ۲۰ و زبور، ۱۵: ۵ و امثال، ۲۸: ۸ و نحمیاہ، ۵: ۷ و حزقی ایل، ۱۸: ۸، ۱۳، ۱۷: ۲۲ (۱۲)۔ قرآن کریم نے بھی متعدد مقامات پر ربا کی حرمت بیان کی ہے، اسے ”اللہ کے ساتھ جنگ“ کے مترادف قرار دیا ہے، اور بیسیوں احادیث میں سود کا لین دین کرنے والے، اس معاملہ کو لکھنے والے اور اس پر گواہ بننے والے کے حق میں سخت وعیدیں بیان کی گئی ہیں، اور بعض احادیث میں اس کی شدید سے شدید الفاظ میں مذمت کی گئی ہے۔

”ربا النسیئة“ کی جو تعریف اوپر بیان کی گئی ہے اس کی رو سے قرض کے بدلے میں ہر اضافہ یا زائد رقم جو معاہدہ طے کر کے لی اور دی جائے، سود میں داخل ہے، خواہ اس کی شرح کم ہو یا زیادہ، اوپر جو حدیث السیوطی کے حوالہ سے بیان کی گئی ہے اس میں ”معاہدہ میں طے کرنے“ کی صریح قید نہیں ہے، لیکن دوسری احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کئی واقعات میں قرض لے کر ادائیگی کے وقت کچھ زیادہ عطا فرمایا (مسلم: صحیح، ۲: ۳۰، اصح

ظلم کرو، نہ تم پر ظلم کیا جائے، اور سب سے پہلے جو ربا ختم کیا جاتا ہے وہ عباس بن عبدالمطلب کا ربا ہے، پورے کا پورا۔

(۳) صحابہ کرامؓ کے متواتر عمل سے ثابت ہے کہ وہ سود کی ہر مقدار کو حرام سمجھتے تھے اور قرض پر معاہدے میں طے کر کے لیا جانے والا ہر اضافہ ان کے نزدیک ربا تھا، چند مثالیں درج ذیل ہیں : (الف) امام البخاری نے کتاب الاستقراض، باب إذا اقترض الی اجل مسمیٰ میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا یہ قول تعلیقاً نقل کیا ہے : قال ابن عمرؓ القرض الی اجل لا بأس بہ و ان أعطی افضل من دراهمہ مالم یشرط (الصحيح، اصح المطابع دہلی ۱۳۵۷ھ، ۱ : ۳۲۳) : معین ملت تک قرض دینے میں کوئی حرج نہیں خواہ قرض دار اس کے دراهم سے بہتر دراهم ادا کرے بشرطیکہ (یہ بہتر دراهم ادا کرنا) معاہدہ قرض میں شرط نہ کیا گیا ہو۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اگر معاہدے میں یہ طے کر دیا جائے کہ قرض کے دراهم سے بہتر دراهم ادا کیے جائیں گے تو وہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے نزدیک ربا میں داخل ہو کر حرام ہوگا۔ (ب) ابو بردہؓ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن سلامؓ نے مجھے نصیحت کی کہ تم ایک ایسی سرزمین میں آباد ہو جہاں ربا بہت عام ہے، لہذا اگر کسی شخص پر تمہارا قرض واجب ہو اور وہ تمہیں بھوسے، جو یا چارے کا کچھ بوجھ ہدیہ دینا چاہے تو تم اسے قبول نہ کرو کیونکہ وہ ربا ہے (الصحيح، مناقب عبداللہ بن سلام، دہلی ۱۳۵۷ھ، ۱ : ۱۵۳۸)۔

حضرت عبداللہ بن سلامؓ کا یہ حکم یا تو تقویٰ اور احتیاط پر مبنی ہے، یا پھر اس قسم کے تحفے کا عام رواج اتنا ہوگا کہ اسے معاہدے کا جزو سمجھا جانے لگا ہوگا، اس لیے قسبی قاعدہ

اے ایمان والو، اللہ سے ڈرو اور ربا کی جو کچھ مقدار رہ گئی ہے اسے چھوڑ دو اگر تم مؤمن ہو۔ (۲) وَإِنْ تَبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (البقرة : ۲۷۹) اور اگر تم توبہ کرو تو تمہاری (قرض کی) اصل رقم تمہارا حق ہے، نہ تم کسی پر ظلم کرو، اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔

ان دونوں آیتوں میں ربا کی تمام رقم چھوڑ دینے کا حکم دیا گیا ہے، تیز تنبیہ کی گئی ہے کہ ربا کو چھوڑنے کا مطلب یہ ہے کہ قرض خواہ کو صرف قرض کی اصل رقم واپس ملے، اس سے زائد کچھ نہیں۔ دوسری آیت میں لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ کے ذریعے اس بات کی وضاحت بھی کر دی گئی ہے کہ اصل رقم پر ہر اضافہ، خواہ وہ کتنا ہی کم کیوں نہ ہو، قرآن کی نظر میں ظلم ہے، چنانچہ حضرت قتادہ بن دعامة الدوسی اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں : مَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دَيْنٍ فَجَعَلَ لَهُمْ أَنْ يَأْخُذُوا رُؤُوسَ أَمْوَالِهِمْ وَلَا يَزِدَادُوا عَلَيْهِ شَيْئًا (ابن جریر : جامع البيان، مصر، ۳ : ۶۷) یعنی جس شخص کا کچھ قرض دوسرے پر ہو اس کے لیے قرآن نے اصل رقم لینے کی اجازت دی، لیکن اس پر ذرا بھی اضافہ کرنے کی اجازت نہیں دی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ایک ارشاد سے بھی آیت کا یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ ابن ابی حاتم اور امام الشافعیؒ نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا : أَلَا إِنَّ كُلَّ رِبَا كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ عَنْكُمْ كُلِّهِ، لَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ، وَ أَوْلُ رِبَا مَوْضُوعٌ رِبَا اسبابِ بِنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ كُلِّهِ (ابن کثیر، مصر ۱۳۵۶ھ، ۱ : ۳۳۱) سو کہ ہر وہ ربا جو ایام جاہلیت میں واجب تھا تم سے پورے کا پورا ختم کر دیا گیا، تمہارے لیے صرف قرض کی اصل رقم ہے، نہ تم

غرض کے لیے حاصل کیا گیا ہے، عہد رسالت اور عہد صحابہؓ میں ہر قسم کے قرض پر اضافہ وصول کرنا ”ربا“ کہلاتا تھا، اور ایسے حرام سمجھا جاتا تھا، خواہ قرض کسی عام صرفی ضرورت کے واسطے لیا گیا ہو یا کسی تجارتی یا پیداواری ضرورت کے لیے۔ ہمارے زمانے میں بعض حضرات نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ جو قرض تجارتی اغراض کے لیے حاصل کیا گیا ہو اس پر مقروض سے معین شرح پر سود وصول کرنا ”ربا“ میں داخل نہیں، کیونکہ عہد رسالت<sup>۲</sup> میں صرف صرفی اغراض کے قرضے رائج تھے، تجارتی قرضوں کا رواج نہ تھا... یہ خیال درست نہیں۔

اول تو اس لیے کہ جب قرآن و حدیث اور آثار صحابہؓ کے رو سے ”ربا النسیئة“ کی یہ تعریف کہ ”وہ قرض جس پر معاہدہ کے ذریعہ کوئی اضافہ مقرر کیا گیا ہو“ متعین ہو گئی تو اس کے بعد یہ تحقیق بالکل غیر ضروری ہے کہ قرض کس مقصد کے لیے حاصل کیا جا رہا ہے، اور اس میں تجارتی اور صرفی اغراض کا فرق نکالنا قرآن و حدیث کے مفہوم میں ایک بے دلیل زیادتی کے مترادف ہے؛ دوسرے یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ عہد رسالت<sup>۲</sup> اور عہد صحابہؓ میں تجارتی قرضوں کا رواج نہ تھا، روایات میں اس دور کے کئی تجارتی قرضوں کا ثبوت ملتا ہے، چند مثالیں درج ذیل ہیں:-

(۱) تفسیر ابن جریر میں روایت ہے کہ بنو عمرو بن عمیر بن عوف، بنو النضر سے قرض لیا کرتے تھے (السیوطی: الدر المنثور، ۱: ۳۶۶)۔ اس روایت اور اس جیسی کئی روایتوں میں قبائل عرب کا باہم قرض لینا دینا مذکور ہے، یہ شخصی قرضے نہ تھے جنہیں صرفی کہا جائے، بلکہ اجتماعی قرضے تھے، کیونکہ قبائل عرب کی حیثیت مشترک

”المعروف كالمشروط“ کے مطابق انہوں نے اس تحفے کو بھی ”ربا“ قرار دیا۔ بہر حال اس سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک قرض پر لیا جانے والا ہر اضافہ ”ربا“ تھا۔

(ج) ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہا کہ میں نے ایک شخص سے پانچ سو درہم اس شرط پر قرض لیے ہیں کہ اسے اپنا گھوڑا سواری کے لیے دوں گا، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ جتنی سواری وہ کرے گا وہ سود ہوگی (البیہقی: السنن الکبریٰ، دائرة المعارف، دکن ۱۳۵۲ھ، ۵: ۳۵۱)۔

(د) ایک شخص کے کسی پر بیس درہم واجب تھے، مقروض اس کے پاس بار بار مختلف تحفے لاتا رہا، قرض خواہ ہمیشہ ان تحفوں کو بیچ دیتا، یہاں تک کے تحفوں کی قیمت تیرہ درہم تک پہنچ گئی، قرض خواہ نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مسئلہ پوچھا تو انہوں نے کہا کہ ”اب تم اس سے سات درہم سے زائد نہ لینا“ (کتاب مذکور، ۱۵: ۳۵۰)۔

سنن بیہقی میں حضرت عمرؓ اور حضرت انسؓ کے بھی اسی قسم کے واقعات ذکر کیے گئے ہیں۔ اس قسم کی روایات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ قرض پر ہر قسم کا اضافہ جو معاہدے میں طے کر لیا گیا ہو عہد رسالت<sup>۲</sup> اور عہد صحابہؓ میں ”ربا النسیئة“ شمار کیا جاتا تھا، بلکہ اہل تقویٰ کے نزدیک طے نہ کی ہوئی کوئی رقم یا تحفہ وصول کرنا بھی مذموم سمجھا جاتا تھا، اور وہ شبہات سے بچنے کے لیے اس سے بھی پرہیز کرتے اور کراتے تھے۔

اس طرح قرآن و حدیث میں ادنیٰ غور و فکر سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ”ربا“ کے معاملے میں یہ بات قطعی غیر متعلق ہے کہ قرض کس

الغازی فی مالہ، دہلی ۱۳۵۷ھ : ۱۳۱ : ۱۳۱)۔ تجارتی قرض کی واضح مثال بینکنگ کی وہ شکل ہے جو عہد صحابہؓ میں رائج تھی۔

(۴) حضرت عمرؓ کے صاحب زادے حضرت عبداللہؓ اور عبیداللہؓ ایک مرتبہ عراق گئے، وہاں عراق کے گورنر حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ نے بیت المال سے ایک رقم انہیں بطور قرض دی، جو وہ حضرت عمرؓ کے پاس مدینہ بھیجنا چاہتے تھے، لیکن اگر بطور امانت انہیں دیتے تو ضروری نہ تھا کہ وہ محفوظ رہتی، اس لیے کہ راستہ میں ضائع ہو جانے کی صورت میں عبداللہؓ اور عبیداللہؓ پر تاوان نہ آتا اس لیے بطور قرض دی تاکہ رقم بھی بیت المال تک پہنچ جائے اور عبداللہؓ اور عبیداللہؓ اس سے نفع بھی حاصل کر سکیں، (امام مالک: الموطأ، ص ۲۸۵، کتاب القراض، دارالاشاعت کراچی ۱۳۷۱ھ)۔

۵۔ ہند بنت عتبہؓ نے حضرت عمرؓ کے زمانہ (۵۲۳) میں تجارت کی غرض سے بیت المال سے قرض لیا، اور بلاد کلب میں جا کر اس سے تجارت کی (الطبری، قاہرہ ۱۳۵۷ھ، ۳ : ۸۷)۔

ان واقعات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ عہد رسالت اور عہد صحابہ میں تجارتی قرضوں کا رواج تھا۔ البتہ ”ربا“ کی حرمت کے بعد ان پر سود کا لین دین ختم ہو گیا تھا۔ یا تو ایسا قرض بغیر کسی نفع کے دیا جاتا تھا، جیسا کہ حضرت زبیرؓ اور ہند بنت عتبہؓ کے واقعات میں ہوا، یا پھر رقم دینے والا مضاربت کا معاملہ کرتا تاکہ تجارت کے نفع میں دونوں متناسب طور سے (نہ کہ معین سود پر) شریک ہوں، اس معاملہ کو اس عہد میں ”قراض“ کہا جاتا تھا۔ حضرت عمرؓ کے صاحبزادگان کے واقعہ میں یہی ہوا کہ جب انہوں نے بیت المال کی رقم سے

سرمایہ کی کمپنیوں جیسی تھی، جن کے ذریعے قبیلے کے افراد مشترک تجارت کیا کرتے تھے، لہذا یہ قرضے شخصی ضروریات کے بجائے تجارتی اغراض ہی کے لیے ہوا کرتے تھے۔

(۲) مسند احمد، البزار اور الطبرانی نے عبدالرحمن بن ابی بکر سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس شخص کو بلائے گا جس نے کسی سے قرض لے کر اسے ادا نہ کیا ہو، اس سے پوچھے گا کہ اے ابن آدم : یہ قرض تو نے کس واسطے لیا ؟ اور کیوں لوگوں کے حقوق ضائع کیے ؟ وہ کہے گا، اے پروردگار : میں نے قرض لے کر نہ اسے کھایا، نہ پیا، نہ پہنا اور نہ اسے کسی اور کام میں لگا سکا، بلکہ یا تو مجھ پر آتش زنی کی آفت آگئی، یا مال چوری ہو گیا، یا (تجارت میں) خسارہ (وضیعه) ہو گیا الخ“ (الہیثمی : مجمع الزوائد، بیروت ۱۹۶۷ء، ۴ : ۱۳۳)۔ اس حدیث میں واضح طور پر تجارتی قرض کا تصور پایا جاتا ہے۔

(۳) حضرت زبیر بن العوامؓ کے بارے میں صحیح روایات سے ثابت ہے کہ وہ لوگوں کی امانتیں اپنے پاس اس شرط پر رکھتے تھے کہ انہیں یہ قرض قرار دے دیا جائے، تاکہ اس سے رقم کے مالک کا یہ فائدہ ہو کہ اس کا مال ضائع ہونے سے محفوظ ہو جائے (کیونکہ امانت اگر ’ہلاک‘ ہو جائے تو ’امانت‘ رکھنے والے پر اس کا تاوان نہیں آتا، اس کے برخلاف مقروض کے پاس سے قرض کی رقم ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ذمے دار ہوتا ہے)۔ اور اپنا یہ فائدہ ہو کہ اسے تجارت میں لگا کر اس سے نفع حاصل کیا جا سکے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی شہادت کے وقت بائیس لاکھ کی رقم چھوڑی، یہ ساری رقم کاروبار میں لگی ہوئی تھی (البخاری : الصحيح، کتاب الجہاد، باب برکة

تجارت کر کے نفع کمایا تو حضرت عمرؓ نے اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ جب دوسرے لوگوں کو بیت المال سے قرض نہیں دیا گیا تو تم میں کیا خصوصیت تھی؟ سارا نفع واپس کرو، حضرت عبید اللہؓ نے اگرچہ اس کی معقول وجوہ بیان کیں مگر حضرت عمرؓ نے انہیں قبول نہ کیا۔ بالآخر مجلس میں بیٹھے ہوئے ایک صاحب نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ لَوْ جَعَلْتَهُ قِرَاضًا (اگر آپ اس قرض کو قراض قرار دے دیں تو اچھا ہو) حضرت عمرؓ نے اسے منظور کر لیا۔ اور آدھا نفع حضرت عبید اللہؓ کے پاس رہنے دیا اور آدھا واپس لے کر بیت المال میں داخل کر دیا (امام مالک: الموطأ، حوالہ مذکور)۔ اس واقعہ سے صاف واضح ہے کہ تجارتی قرض کا رواج صرف دو ہی طرح تھا، یا بغیر کسی نفع کے یا مضاربت و قراض کی شکل میں۔

”ربا النسیئة“ کی حرمت کی آیت مدینہ طیبہ میں ہجرت کے بعد نازل ہوئی۔ سورۃ الروم کی ایک آیت میں بھی ”ربا“ کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے، وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَا لِيَرْبُو فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ (۳۰ [الروم]: ۳۹) تم جو کچھ ربا دیتے ہو تاکہ وہ لوگوں کے مال میں اضافہ کا سبب ہو تو وہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا۔

سورۃ الروم چونکہ مکی ہے اس لیے بعض لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ”ربا“ کی حرمت مکہ مکرمہ ہی میں نازل ہو چکی تھی، لیکن بیشتر مفسرین اس بات پر متفق ہیں کہ جس ”ربا“ کا اس آیت میں ذکر ہے اس سے مراد ”ربا النسیئة“ نہیں، بلکہ ”نوٹہ“ ہے، یعنی کسی شخص کو اس نیت سے ہدیہ دینا کہ جواب میں وہ اس سے بہتر ہدیہ پیش کرے، (ابن جریر: جامع البیان، مصر، ۲۱: ۲۷)۔ اور یہ بھی بعید

نہیں کہ اس آیت کا اصل مقصد تو ”نوٹہ“ وغیرہ کی رسموں کا ابطال ہو، لیکن جس طرح شراب کی حرمت سے قبل اس کی قباحتوں کی طرف متعدد اشارے نازل کیے گئے اسی طرح اس آیت میں سود کی حرمت سے پہلے اس کی قباحت کی طرف اشارے کا پہلو بھی مد نظر ہو۔ ”ربا“ کی سلسلے میں حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد بہت مشہور ہے: قرآن کریم کی آخر میں نازل ہونے والی آیتوں میں آیت زبا بھی شامل ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اس کی (مکمل) تفسیر کرنے سے قبل ہی وصال ہو گیا، لہذا تم ”ربا“ کو بھی چھوڑ دو، اور جن معاملات میں ”ربا“ کا شبہ ہو، ان کو بھی (علی الممتی): کنز العمال، دکن ۱۳۱۲ھ، ۲: ۲۳۱، عدد ۴۹۵۴)۔ اس سے یہ شبہ نہیں ہونا چاہیے کہ ”ربا“ کا مفہوم صحابہؓ کے عہد میں مجمل اور غیر معروف تھا، کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد ”ربا النسیئة“ کے بجائے ”ربا الفضل“ کے بارے میں ہے، جسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آیت ربا کے نزول کے بعد ناجائز قرار دیا۔ اسی وجہ سے ”ربا الفضل“ کے مفہوم میں صحابہؓ کے اندر بھی اختلاف رہا، اور بعد کے قہا میں بھی شدید اختلافات رونما ہوئے، جہاں تک ”ربا النسیئة“ کا تعلق ہے اس کے مفہوم میں کوئی ابہام و اجمال نہیں تھا، چنانچہ اس کے بارے میں چودہ سو سال کے عرصے میں کسی ایک فقہ کا اختلاف بھی معقول نہیں۔ خود حضرت عمرؓ ارشاد فرماتے ہیں: ”تم سمجھتے ہو کہ ہم ربا کی اقسام کا علم نہیں رکھتے، اور بلاشبہ ان کا سب سے بڑا عالم ہونا مجھے مصر اور نواح کی حکومت سے زیادہ محبوب ہے، لیکن کچھ اقسام ایسی ہیں جو

کا معاملہ کرے گا، ہالہ سونے کو چاندی کے بدلے جس طرح چاہو فروخت کرو، بشرطیکہ دست در دست ہو، اور جو کو کھجور کے بدلے جس طرح چاہو فروخت کرو، بشرطیکہ دست در دست ہو۔

اس حدیث میں صرف چھ چیزوں کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ ان کا ہم جنس تبادلہ دست بست اور برابر برابر ہونا چاہیے، اور کمی، اضافہ یا ادھار خرید و فروخت دونوں ربا ہیں، ان چھ چیزوں کو فقہ میں ”اموال ربویہ“ کہا جاتا ہے۔ حدیث میں یہ تفصیل نہیں کہ یہ حکم صرف انہیں چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا کچھ اور اجناس بھی اسی حکم میں داخل ہیں، چنانچہ طاؤسؓ اور قتادہؓ سے منقول ہے کہ وہ ”ربا الفضل“ کو صرف انہیں چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص سمجھتے تھے۔ باقی فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ کچھ اور اجناس بھی اس حکم میں داخل ہیں، لیکن پھر اس میں اختلاف ہے کہ کون کون سی اجناس اس حکم کے تحت انیں گے؟ ایسے فقہاء نے یہ دیکھنے کی کوشش کی کہ ان چھ چیزوں میں کیا چیز مشترک ہے جسے حکم کا دار و مدار قرار دیا جائے؟ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ وہ مشترک چیز ”کیل“ اور ”ورن“ ہے، یعنی یہ چیزیں برتن سے ناپ کر یا تول کر بیچی جاتی ہیں، لہذا ہر وہ چیز جو کیلی یا وزنی ہو، اس کے ہم جنس تبادلے میں کمی بیشی یا ادھار ربا ہوگا۔ امام الشافعیؒ نے قدر مشترک ”طعم و ثمنیت“ کو سمجھا، یعنی یہ چیزیں یا خوردنی ہیں یا ان میں زر بننے کی فطری صلاحیت پائی جاتی ہے، لہذا ہر اس چیز کا یہی حکم ہوگا جو کھانے کے لائق ہو یا زر (Money) بن سکے۔ امام مالکؒ نے ”غذائیت“ اور ”قابل ذخیرہ اندوزی“ ہونے کو قدر مشترک سمجھا، لہذا یہ کہا کہ جو چیز بھی ”غذا“ کے کام آتی ہو یا اسے ”ذخیرہ“

کسی پر پوشیدہ نہیں، انہیں میں سے جانوروں کی بیع سلم، کچے پھلوں کا بیچنا ہے، الخ۔“ (علی المتقی: کنز العمال، ۲: ۲۳۲، ۲۳۳، حدیث ۴۹۶۹، بحوالہ جامع عبدالرزاق و ابو عبید)۔ اس سے واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول ”ربا“ کی تمام اقسام سے متعلق نہیں۔

ربا الفضل: ”ربا“ کی دوسری اہم قسم ”ربا الفضل“ ہے اور چونکہ ربا کی اس قسم کی حرمت سنت سے ثابت ہوئی ہے اس لیے اسے ”ربا السنۃ“ بھی کہتے ہیں۔ ربا الفضل دراصل اس اضافے کو کہا جاتا ہے جو کچھ مخصوص اجناس کے ہم جنس تبادلے پر لی جائے؛ لیکن وہ مخصوص اجناس کیا ہیں؟ اس کی مکمل قانونی تعریف ہر فقہ کے یہاں جدا ہے۔

اس اختلاف کا اصل سبب یہ ہے کہ جس حدیث کے ذریعے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے ”ربا الفضل“ کو حرام قرار دیا اس کے الفاظ یہ ہیں: ”الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلًا بِمِثْلِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلًا بِمِثْلِ وَالبُرُّ بِالبُرِّ مِثْلًا بِمِثْلِ وَالمِلْحُ بِالمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ مِثْلًا بِمِثْلِ فَمَنْ زَادَ أَوْ أَرَادَ قَدَّ أَرَبِي، يَبْعُوا الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ نَيْفَ شِثْمٍ يَدًا بِيَدٍ وَيَبْعُوا الشَّعِيرَ بِالتَّمْرِ نَيْفَ شِثْمٍ يَدًا بِيَدٍ (علی المتقی: کنز العمال، دکن ۱۳۱۲، ۲: ۲۱۵، عدد ۴۶۶۹ بحوالہ الترمذی)، سونے کو سونے کے بدلے میں برابر برابر بیچو، چاندی کو چاندی کے بدلے برابر برابر بیچو، کھجور کو کھجور کے بدلے برابر برابر بیچو، گندم کو گندم کے بدلے برابر برابر بیچو، نمک کو نمک کے بدلے برابر برابر بیچو، جو کو جو کے بدلے برابر برابر بیچو، لیکن جو شخص اضافے کا لین دین کرے وہ ربا

”ربا الفضل“ والی حدیث سنائی تو انہوں نے توبہ و استغفار کر کے اپنے مسلک سے رجوع کر لیا (العسقلانی: فتح الباری، مصر ۱۳۴۸ھ، ۳: ۳۰۳)۔ رہی ”لَا رِبَاَ إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ“ والی حدیث، تو اس کے بارے میں اکثر فقہا کا کہنا یہ ہے کہ یہ برابر برابر بیع صرف کے بارے میں ہے، یعنی سونے کو سونے یا چاندی کو چاندی کے مقابلے میں برابر برابر بیچا جا رہا ہو تو اس کے بارے میں آپ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ یہ معاملہ صرف اس وقت ربا میں داخل ہوگا جب اس میں ادھار شامل ہو، اور بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ یہاں ربا سے مراد وہ ربا ہے جس پر قرآن کریم نے شدید وعید کا ذکر کیا ہے (حوالہ بالا)، گویا ان حضرات کے نزدیک ”ربا النسيئة“ کی حرمت شدید تر ہے، اور قرآن کریم کی سخت وعیدیں اسی پر عائد ہوتی ہیں ”ربا الفضل“ پر نہیں۔

ربا اور انٹرسٹ: Interest : انٹرسٹ interest ایک معاشی اصطلاح ہے، اور بہ کثرت ربا کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے، لیکن دونوں اصطلاحوں میں ایک علمی فرق ہے، ”انٹرسٹ“ جس کا اردو ترجمہ ”سود“ اور عربی ترجمہ ”فائدہ“ ہے، معاشیات میں دراصل اس صلے کو کہا جاتا ہے جو کسی عمل پیدائش میں سرمایہ لگانے والے کو سرمایہ لگانے کے معاوضے میں ملتا ہے، خواہ وہ سرمایہ کسی شکل میں ہو، اس کے برخلاف ربا اس رقم کو کہتے ہیں جو قرض دینے والا قرض کے معاوضے میں طے کر کے وصول کرتا ہے، لہذا جو رقم کسی حاجت مند شخص کو ذاتی استعمال کے لیے قرض دی گئی ہو، اس پر کوئی زیادہ رقم وصول کی جائے تو وہ ربا ہے، مگر انٹرسٹ نہیں، اس کے برعکس اگر کوئی شخص کسی کارخانے کو مشینری کرایے پر دے

کر کے رکھا جا سکتا ہو وہ اموال ربویہ میں شامل ہوگی۔ امام احمدؒ سے اس معاملے میں تین اقوال مروی ہیں: ایک امام ابو حنیفہؒ کے موافق ہے، ایک امام الشافعیؒ کے اور تیسرا یہ ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ دوسری چیزوں میں سے صرف وہ اشیا اموال ربویہ میں شامل ہوں گی جن میں ”طعم“ (خوردنی ہونا) اور ”کیل“ (برتن سے ٹاپ کر بیچا جانا) یا ”وزن“ (تول کر بیچا جانا) کی صفت بیک وقت پائی جاتی ہو (ابن قدامہ: المغنی، مصر ۱۳۶۷ھ، ۴: ۴)۔

”ربا الفضل“ کی حرمت درحقیقت ایک انسدادی نوعیت کا حکم ہے۔ اہل عرب میں چونکہ اشیاء کے ہم جنس تبادلے کا دستور تھا اور اس میں کمی بیشی رائج تھی اور خطرہ تھا کہ یہ چیز ”ربا النسيئة“ کے ارتکاب کا پیش خیمہ بنے گی اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے منع فرمایا، چنانچہ بعض روایات میں حرمت ”ربا الفضل“ کے بیان کے ساتھ آپؐ کے یہ الفاظ بھی منقول ہیں: اِنِّي اخاف عليكم الربا، یعنی مجھے تم پر ربا کا خوف ہے (علی المتقی: كنز العمال، دکن ۱۳۱۲ھ، ۲: ۲۳۱)۔ اس سے واضح ہے کہ ”ربا الفضل“ کی حرمت درحقیقت ”ربا النسيئة“ ہی کے مکمل سد باب کے پیش نظر کی گئی تھی (ابن القيم: إعلام الموقعين، دمشق، ۲: ۱۰۰)، لیکن بعض صحابہؓ کو ”ربا الفضل“ والی حدیث نہیں پہنچی تھی، اس لیے وہ اسے حرام نہیں سمجھتے تھے، ان میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ زیادہ مشہور ہیں، ان کا استدلال حضرت اسامہ بن زیدؓ کی اس روایت سے تھا کہ: ”لَا رِبَاَ إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ“ یعنی ”ربا صرف ادھار ہی میں ہوتا ہے“ (بخاری: الصحيح، دہلی ۱۳۵۷ھ، ۱: ۲۹۱)، لیکن مستدرک حاکم میں ہے کہ جب حضرت ابو سعید خدریؓ نے انہیں



کریں گے وہ حصہ دار (Sharers) کہلائیں گے، پھر عوام کی جو امانتیں بینک میں جمع ہوں گی وہ دو قسموں پر مشتمل ہوں گی، ایک عندالطلب قرضے (Current Account) اور دوسرے مد مضاربت (Fixed deposit)۔ سیونگ اکاؤنٹ غیر سودی نظام بینکاری میں عندالطلب قرضوں کے اندر شامل ہو جائے گا۔

عندالطلب قرضوں میں تمام رقوم بینک کے پاس (فقہی نقطہ نظر سے) قرض ہوں گی، کھاتہ دار ہر وقت بذریعہ چیک ان کی واپسی کا مطالبہ کر سکے گا اور ان پر کوئی منافع کھاتہ دار کو نہیں دیا جائے گا، موجودہ نظام بینکاری میں بھی اس مد پر کوئی خاص منافع نہیں دیا جاتا، البتہ مضاربت کے کھاتہ دار ایک معین مدت کے لیے، جو تین ماہ سے ایک سال تک ہو سکتی ہے، رقم رکھوائیں گے، پھر اس رقم سے بینک جو منافع حاصل کرے گا اس میں متناسب طور سے (Proportionately) شریک ہوں گے۔

سیونگ اکاؤنٹ کو عندالطلب قرضوں میں شامل کرنے پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس سے بچتیں بینک میں جمع کرنے کا محرک ختم ہو جائے گا، لیکن جدید تحقیقات کی رو سے سیونگ اکاؤنٹ کھلوانے کا اصل محرک بچت کا جذبہ ہوتا ہے، منافع کا جذبہ نہیں، اس لیے یہ تبدیلی کوئی عملی مشکل پیدا نہیں کرے گی۔

عندالطلب قرضوں اور مضاربت کھاتہ کے ذریعہ حاصل ہونے والی رقوم میں سے ایک حصہ بینک مد محفوظ (Reserve) میں رکھ کر باقی سرمایہ کاروباری افراد کو شرکت یا مضاربت کے اصول پر دے گا۔ کاروباری افراد اس سرمایے کو صنعت یا تجارت میں لگا کر جو نفع حاصل کریں گے اس کا ایک طے شدہ متناسب حصہ، مثلاً پچیس فی صد یا

کر اس سے کرایہ وصول کرے تو یہ کرایہ معاشی اصطلاح کے مطابق "انٹرسٹ" میں داخل ہے، لیکن "ربا" نہیں نیز شرکت یا مضاربت میں سرمایہ لگانے والا جو متناسب منافع سرمایہ لگانے کی وجہ سے وصول کرے وہ معاشی اصطلاح کے مطابق "انٹرسٹ" میں داخل ہونا چاہیے، لیکن فقہی اصطلاح میں "ربا" نہیں۔ البتہ اگر کوئی شخص کسی کارخانے کو قرض دے کر اس پر معنی شرح سے سود وصول کرے تو یہ "انٹرسٹ" بھی ہے اور "ربا" بھی۔ تاہم چونکہ سرمایہ دارانہ معاشی نظام میں عام چلن یہی ہے کہ کسی کاروبار کرنے والے فریق کو قرض دینے والا اس پر معین شرح ہی سے سود وصول کرتا ہے اس لیے عملاً "انٹرسٹ" کا لفظ "ربا" کے ہم معنی ہو گیا ہے، اور دونوں کے درمیان حقیقت و ماہیت کا جو منطقی فرق ہے وہ محض ایک نظری فرق بن کر رہ گیا ہے۔

اس تشریح سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جو "انٹرسٹ" بینک اپنے قرض داروں سے لیتا اور امانت داروں کو دیتا ہے وہ ربا میں داخل ہے، اسی لیے عہد حاضر کے علما میں یہ سوال زیر بحث رہا ہے کہ اسلامی نظام معیشت میں بینکنگ کا طریق کار کیا ہوگا؟ جب کہ آج کل بینکوں کا سارا نظام انٹرسٹ پر قائم ہے۔

اس سوال کے جواب میں اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ تفصیل جزئیات سے قطع نظر، اصولی طور پر غیر سودی بینکاری کی جتنی تجویزیں اب تک سامنے آئی ہیں ان میں یہ بات مشترک ہے کہ اسلامی نظام معیشت میں بینکاری ربا کے بجائے شرکت اور مضاربت کے اصولوں پر قائم ہوئی، اس کی مختصر تشریح درج ذیل ہے :-

ابتدا میں سرمایہ لگا کر جو لوگ بینک قائم

اکثر حصہ غیر سودی قرض کی صورت میں حاصل ہوگا، اس لیے کہ جدید بینکوں کا تجربہ یہ ہے کہ عندالطلب کھاتہ میں جمع کی جانے والی رقمیں بحیثیت مجموعی طویل المیعاد امانتوں (fixed deposits) کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہیں، عموماً اول الذکر رقمیں امانتوں کا ساٹھ فی صد اور موخر الذکر امانتوں کا چالیس فی صد ہوتی ہیں۔ ان ساٹھ فی صد رقوم کا ایک حصہ مد محفوظ (reserve) میں رکھ کر باقی تمام سرمائے کو بینک کے نفع بخش کاموں میں لگایا جا سکتا ہے، مرکزی بینک، عام بینکوں کو اس عظیم سہولت سے فائدہ اٹھانے کی اجازت اسی صورت میں دے گا جب وہ خود قصیر المیعاد قرضے بلا سود جاری کرنے پر رضامند ہوں۔

مذکورہ طریق کار کے علاوہ غیر سودی نظام میں بینک اپنے وہ تمام وظائف بھی جاری رکھے گا جو وہ اجرت پر انجام دیتا ہے، مثلاً مقل صندوق (locker) رکھنا، سفری چیک، بنک ڈرافٹ اور لیٹر آف کریڈٹ جاری کرنا، تجارتی اموال کو بلٹی کے ذریعے منگوانا، بیع و شراء کی دلالی کرنا اور کاروباری مشورہ دینا، وغیرہ۔ ان تمام خدمات کو بدستور جاری رکھ کر ان پر اجرت وصول کی جائے گی۔

یہاں غیر سودی بینکاری کا انتہائی اجمالی خاکہ پیش کیا گیا ہے، تفصیل کے لیے ملاحظہ ہوں مآخذ میں دی ہوئی کتابیں۔

معیشت پر حرمت سود کے اثرات: سود کی حرمت اسلام کے ان احکام میں سے ہے جن کے ذریعے وہ موجودہ سرمایہ دارانہ نظام معیشت سے ممتاز ہوتا ہے، اور ارتکاز دولت کی، جو سرمایہ دارانہ نظام کی بدترین خرابی ہے، حرمت سود کے ذریعے مؤثر روک تھام ہو جاتی ہے۔

تینتیس فی صد بینک کو اصل رقم کے ساتھ ادا کریں گے اور بینک یہ منافع اپنے حصے داروں اور کھاتہ داروں کے درمیان طے شدہ متناسب حصوں کی صورت میں تقسیم کریں گے، فرانس اور جرمنی میں بعض بینک شرکت کے اصول پر سرمایہ لگاتے رہے ہیں، اسی اصول کو غیر سودی بینکاری میں اختیار کیا جا سکتا ہے۔

موجودہ بینکوں کا ایک نہایت اہم عمل قصیر المیعاد (کم میعاد) قرضے جاری کرنا ہے، جس پر وہ مختصر شرح سے سود وصول کرتے ہیں، یہ قرضے چند ہفتوں، چند دنوں، بلکہ بعض صورتوں میں چند گھنٹوں کے لیے حاصل کیے جاتے ہیں، اور موجودہ صنعتی و تجارتی دور میں ان کا حصول بہت اہمیت رکھتا ہے، انہیں قصیر المیعاد قرضوں کی ایک شکل ہنڈی بھنانا بھی ہے۔

ان قرضوں کی مدت اتنی مختصر ہوتی ہے کہ انہیں شرکت یا مضاربت کے اصول پر حاصل کرنا عملی پیچیدگیوں کا باعث بنے گا، اس لیے غیر سودی بینکاری میں یہ قرضے بلا سود جاری کیے جائیں گے، البتہ ان کے حساب و کتاب کے اخراجات کی تکمیل اس طرح کی جا سکتی ہے کہ ہر قرض کی درخواست کے لیے ایک فارم ہوگا جو قرض مانگنے والوں کو قیمة فراہم کیا جائے گا، اور قیمت میں قرض کی مقدار کی کمی زیادتی سے کوئی فرق نہ رکھا جائے گا، ہنڈیاں بھنانے والوں کی درخواستوں پر عام قرضوں کے مقابلے میں زیادہ فیس وصول کی جا سکتی ہے۔

یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ بینک کے لیے غیر سودی قرض دینے کا محرک کیا ہوگا؟ اور وہ کس بنیاد پر یہ رقم ایک قطعی غیر نفع بخش کام میں لگائے گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ غیر سودی نظام بینکاری میں ہر بینک کو اس کی امانتوں کا

صورت میں خسارہ کا مطلب یہ ہے کہ تاجر کی محنت بیکار چلی جائے گی)۔

اگر وہ محض روپیہ کی حفاظت چاہتا ہے یا اس کے ذریعے کسی کی امداد پیش نظر ہے تو پھر ضروری ہے کہ وہ اس امداد کو امدادی سمجھے اور نفع کے ہر مطالبے سے دست بردار ہو جائے۔ وہ صرف اتنے ہی روپے کی واپسی کا مستحق ہوگا جتنے اس نے قرض دیے تھے۔ اسلام کی نظر میں اس ناانصافی کی کوئی گنجائش نہیں کہ وہ اپنے ”سود“ کی ایک شرح معین کر کے نقصان کا سارا بوجھ مقروض پر ڈال دے، لہذا موجودہ دنیا میں اسلامی احکام کے تحت شغل سرمایہ کی عموماً دو صورتیں ہوں گی: شرکت اور مضاربت، اور یہ دونوں صورتیں تقسیم دولت کی اس غیر منصفانہ ناہمواری سے خالی ہیں۔ ان صورتوں میں نقصان ہوتا ہے تو فریقین کو ہوتا ہے اور نفع ہوتا ہے تو دونوں فریق متناسب طریقے سے اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔

سرمایہ دارانہ معیشت میں ارتکاز دولت کی بہت بڑی وجہ ”سود“ ہے۔ اسی وجہ سے مٹھی بھر سرمایہ دار نہ صرف یہ کہ دولت کے بہت بڑے خزانے پر قابض ہو جاتے ہیں بلکہ اسی کے ذریعے وہ اپنی اجارہ داریاں قائم کرتے ہیں، اور پورا بازار ان کے رحم و کرم پر ہوتا ہے۔ اس کے نتیجے میں ”رشد اشیاء“ اور ”قیمتوں“ کا نظام بھی قدرتی رہنے کے بجائے مصنوعی ہو جاتا ہے اور معیشت و اخلاق سے لے کر ملکی سیاست تک زندگی کا کوئی گوشہ اس کے اثرات سے محفوظ نہیں رہتا۔

اسلام نے سود کو ممنوع قرار دے کر ان تمام خرابیوں کی بنیاد منہدم کر دی ہے۔ اسلامی نظام میں ہر روپیہ لگانے والا کاربار اور اس کی

حرمت سود کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے تقسیم دولت کے نظام میں توازن اور ہموازی پیدا ہو جاتی ہے۔ سودی نظام معیشت کا خاص لازمہ یہ ہے کہ اس میں ایک فریق (سرمایہ) کا نفع تو بہر صورت متعین رہتا ہے لیکن اس کے مقابل دوسرے فریق (محنت) کا نفع مشتبہ اور موہوم ہوتا ہے۔ وسیع پیمانے کی تجارتیں خواہ کتنی ہی نفع بخش کیوں نہ ہو جائیں انہیں ”خطرے“ سے خالی نہیں کہا جا سکتا، بلکہ جہاں موجودہ وسائل معیشت کی فراوانی سے بڑے پیمانے کی تجارتوں کے خطرات کم ہوتے ہیں وہاں کچھ خارجی عوامل کی بنا پر ان میں اضافہ بھی ہوا ہے اور تجارت جتنے بڑے پیمانے کی ہوتی ہے یہ خطرات بھی اتنے ہی وسیع ہو جاتے ہیں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قرض لینے والے کو سخت نقصان اٹھانا پڑا لیکن قرض دینے والے کی تجوری بھرتی ہی چلی گئی، اور کبھی اس کے برعکس یہ ہوتا ہے کہ آجر کو بے انتہا منافع ہوا اور قرض دینے والے کو اس میں سے بہت معمولی سا حصہ مل سکا۔

چونکہ اسلام میں سود حرام ہے اس لیے قرض دینے والے کو پہلے یہ متعین کرنا پڑے گا کہ وہ یہ روپیہ کاربار کے نفع میں خود حصہ دار بننے کے لیے دے رہا ہے اور اس روپیہ کی حفاظت کرنا یا اس کے ذریعے کسی کو امداد کرنا چاہتا ہے۔ اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ روپیہ دے کر کار و بار کے نفع سے مستفید ہو تو اسے ”شرکت“ یا ”مضاربت“ کے طریقوں پر عمل کرنا پڑے گا، یعنی اسے کاربار کے نفع و نقصان کی ذمے داری بھی اٹھانی پڑے گی۔ کاربار کو نفع ہوا تو وہ نفع میں شریک ہوگا، اور اگر خسارہ ہوا تو اسے خسارہ میں بھی حصے دار ہونا پڑے گا (مضاربت کی

و نهاية المقصد، مصطفی البابی، مصر ۱۳۷۹ھ، ۲: ۱۲۸ اور (۱۱) ابن قدامہ: المغنی، دارالمنار، مصر ۱۳۶۷ھ، ۲: ۳؛ اس مسئلہ میں حنفی نقطہ نظر کی ترجمانی کے لیے: (۱۲) الجصاص: احکام القرآن، المطبعة البهية، مصر ۱۳۳۷ھ، ۱: ۵۵۲ اور تمام فقہی کتابیں، کتاب البیوع، باب الربا: (۱۳) عہد حاضر کے سودی نظام معیشت پر تبصرے اور تجارتی سود کی حرمت پر بحث کے لیے دیکھیے: (۱۴) انور اقبال قریشی: اسلام اور سود، ہانیہ پبلشنگ ہاؤس، لاہور ۱۹۷۱ء: (۱۵) فضل الرحمن: تجارتی سود: شعبہ دینیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ ۱۹۶۷ء: (۱۶) ظفر احمد عثمانی: کشف الدجی: امداد الفتاویٰ، ۳: ۱۳۸، اشرف العلوم، کراچی ۱۳۷۳ھ: (۱۷) مفتی محمد شفیع و محمد تقی عثمانی: مسئلہ سود، ادارۃ المعارف، کراچی ۱۳۹۰ھ: (۱۸) مفتی محمد شفیع: اسلام کا نظام تقسیم دولت، مکتبہ دارالعلوم، کراچی ۱۹۶۸ء، عہد حاضر کے سودی کارہار کی مختلف صورتوں اور ان کے احکام کے لیے: (۱۹) اشرف علی تھانوی: امداد الفتاویٰ، اشرف العلوم، کراچی ۱۳۷۳ھ، ج ۳: غیر سودی بینکاری کے عملی صورت کے لیے سب سے مفصل بحث: (۲۰) نجات اللہ صدیقی: غیر سودی بینکاری، اسلامک پبلیکیشنز، لاہور ۱۹۶۹ء میں ہے: نیز دیکھیے: (۲۱) سید ابوالاعلیٰ مودودی: سود، لاہور ۱۹۶۱ء: (۲۲) ایس۔ اے۔ ارشاد: غیر سودی بینکاری، کراچی، [انٹرنٹ] پر عام بحث کے لیے دیکھیے: (۲۳) B. W. Dempsey: Interest and Usury، لندن ۱۹۴۸ء: (۲۴) Capital, interest and profits: Keirstead, Burton (۲۵) The: Einzig, Paul (۲۵): ۱۹۵۹: (۲۶) Euro-dollar system; practice and theory of international interest rates، بار سوم، لندن ۱۹۶۷ء: (۲۷) Theory of interest: Lakshminarasimhan، ۱۹۴۲ء: (۲۸) Interest and prices: Wisksell، ۱۹۳۶ء: (۲۸) غلام الثقلین: The history of the law of interest

پالیسی میں شریک ہوتا ہے، نفع و نقصان کی ذمے داریاں بھی اٹھاتا ہے، اور اس طرح کسی فرد واحد کی کاروباری مرضی بے لگام نہیں ہو پاتی۔ نتیجہ یہ ہے کہ دولت چند ہاتھوں میں سمٹنے کے بجائے معاشرے کے افراد میں اس طرح پھیلتی ہے کہ اس سے کسی شخص پر ظلم نہیں ہوتا، اسی کی طرف قرآن کریم نے اشارہ فرمایا ہے کہ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (البقرة: ۲۷۹)، یعنی ”نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے“۔

مآخذ: (۱) القرآن الکریم (۲) [البقرة]: ۲۷۵ تا ۲۷۸: ۳ [آل عمران]: ۱۳۰: ۴ [النساء]: ۱۵۹: ۳۰ [الروم]: ۳۹: ربا النسیئہ سے متعلق جاہلی طرز عمل کے لیے ملاحظہ ہو: (۲) ابن جریر: تفسیر جامع البیان، المطبعة الميمنية مصر، ۱: ۶۲ تا ۷۰: (۳) السيوطی: الدر المنثور فی التفسیر المأثور، مطبوعہ مصر، طبع قدیم، ۱: ۳۶۳: (۴) ابن کثیر: تفسیر اسرار التاویل، ج ۱، المکتبۃ الکبریٰ ۱۳۵۶ھ۔ ”ربا“ کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشادات اور ”ربا“ کی مختلف صورتوں کے لیے: (۵) علی المتقی: نزل العمال، ج ۲، دائرۃ المعارف، حیدرآباد دکن ۱۳۱۲ھ: جاہلیت اور عہد اسلام میں قرضوں اور سود کے واقعات کے لیے: (۶) الہیثمی: مجمع الفوائد، ج ۳، دارالکتاب، بیروت ۱۹۶۷ء اور (۷) البیہقی: السنن الکبریٰ، ج ۵، دائرۃ المعارف، حیدرآباد دکن ۱۳۵۲ھ: ”ربا النسیئہ“ کی حرمت کی حکمتوں کے لیے: (۸) الامام فخرالدین الرازی: تفسیر مفاتیح الغیب، المطبعة الحسينية مصر، ۲: ۳۵۲ تفسیر قولہ تعالیٰ اَلَّذِينَ يَأْكُوْنَ الرِّبُوْا، الایۃ: ربا الفضل کی حرمت کی حکمتوں اور اسوال کی تعین کے اسباب پر بہترین بحث کے لیے ملاحظہ ہو: (۹) ابن قیم: اعلام الموقعین، ادارہ الطباعة المنيرية، دمشق، ۲: ۹۰: ربا الفضل کے بارے میں مختلف فقہی مکاتب فکر کے موقف کے لیے ملاحظہ ہو: (۱۰) ابن رشد: بداية المجتهد

چونکہ نوجوان سلطان کے جلو میں کوئی موزوں آدمی موجود نہ تھا لہذا نظر انتخاب ریب الدولہ پر پڑی، جسے فوراً بغداد سے اصفہان طلب کیا گیا اور جیسا کہ ہمیں البنداری کے بیان سے بھی معلوم ہوتا ہے اس نے اپنے آپ کو اس کٹھن کام کے لیے ہر طرح موزوں ثابت کیا، لیکن اس منصب پر اس کے قیام کا زمانہ مختصر رہا۔ ربیع الاول ۵۱۳ھ/جون-جولائی ۱۱۱۹ء میں وہ فوت ہو گیا۔ ایک اور بیان کے مطابق اس نے اس سے پہلے ہی، یعنی ۵۱۲ھ/۱۱۱۸-۱۱۱۹ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg)،  
۱: iii، ۳۴۹، ۳۷۳، ۳۸۷، ۳۹۴: (۲) Houtsma:  
Recueil de textes relatifs à l'histoire des  
Seldjucides، ۲: ۱۱۵ تا ۱۲۶.

(K. V. ZETTERSTEEN)

ربیرا، یولین: رک بہ مستشرقین۔  
ربیع: (ع)، اسلامی تقویم کے تیسرے اربیع \*  
[اول] اور چوتھے [ربیع الثانی] مہینے کا نام۔ یہ  
نام انجیل (Bible) کے سریانی ترجمے میں لفظ  
ملقوش (تاخیر ہونے سے والی بارش) کا مرادف ہے۔  
اس سے نیز اس امر واقع سے کہ ربیع الثانی کے  
بعد کے دو مہینے جمادی (پالے کا مہینہ) کہلاتے  
ہیں، Wellhausen کو یہ خیال آیا کہ یہ چاروں  
مہینے دراصل جاڑے میں آتے تھے اور قدیم  
عربی سال نصف سال سرما سے شروع ہوتا تھا  
(رک بہ المحرم)۔ ربیع کا اصلی مفہوم ہے وہ موسم  
جس میں بارش کے سبب سے زمین سبزے سے ڈھک  
جاتی ہے۔ اسی وجہ سے بعد میں موسم بہار کو  
ربیع کے نام سے موسوم کر دیا گیا۔ الپیرونی خزان  
(خریف) کی تعریف بالصراحت اس طرح کرتا ہے  
کہ وہ ایسا موسم ہے جس پر ربیع دلالت کرتا ہے۔

with special reference to India  
Money, interest and prices: Don Patinkin (۲۹)  
an integration of monetary and value theory  
Rate of: J. Robinson (۳۰): ۱۹۶۵ء  
interest and other essays لندن ۱۹۵۲ء: (۳۱)  
Value, capital and: Wicksell, Johan Gustof Knut  
rent لندن ۱۹۵۳ء: (۳۲) Malkiel, Burton Gordon  
The term structure of interest rates، پرنسٹن ۱۹۶۶ء:  
Oxford studies in the price mechanism، طبع  
P. W. S. Andrews و T. Wilson، اوکسفورڈ ۱۹۵۹ء:  
The theory of interest rates (۳۳) International  
Economic Association کے زیر اہتمام منعقد ہونے والی  
ایک کانفرنس کی روداد، طبع F. P. R. و F. H. Hahn  
Brechling، لندن ۱۹۶۵ء]۔

(مفتی محمد شفیع)

ربویت: رک بہ رب

ربیب الدولہ: ابو منصور بن ابی شجاع محمد  
بن الحسین، ایک وزیر۔ جب وزیر ابو شجاع محمد  
الروذراوری [رک بان] ۴۸۱ھ/۸۹ء میں حج  
کرنے گیا تو وہ اپنے بیٹے ریب الدولہ اور تقیب  
التقاء طراد بن محمد الزبینی کو اپنا قائم مقام بنا  
گیا۔ ۵۰۷ھ/۱۱۱۳-۱۱۱۴ء میں ابوالقاسم علی  
ابن فخرالدولہ بن محمد جہیر (دیکھیے ابن جہیر)  
کی وفات پر ریب الدولہ کا خلیفہ المستظہر  
[رک بان] کے وزیر کے طور پر تقرر ہو گیا۔ ذوالحجہ  
۵۱۱ھ/اپریل ۱۱۱۸ء میں سلجوق سلطان کی  
حیثیت سے چودہ سالہ محمود بن محمد اپنے والد کا  
جانشین ہوا۔ جب وہ کسی قابل وزیر کی تلاش  
میں ادھر ادھر نظر دوڑا، ہا تھا تو اسے یہ مشورہ  
دیا گیا کہ اسے کوئی ایسا شخص منتخب کرنا  
چاہیے جو خلیفہ کی خدمت میں رہ کر ضروری  
تربیت حاصل کر چکا ہو (من تریة دار الخلافة)،

قضا و قدر نے برمکی خاندان کے خلاف پیش آمدہ ریشہ دوانیوں میں ایک نمایاں حصہ لینے کے لیے انتخاب کر لیا تھا، حاجب کی حیثیت سے اپنے والد کے فرائض سنبھال لیے۔ بغداد کی تاسیس کے بعد اس شہر کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا، جن میں سے ایک کو المنصور نے بطور جاگیر الربیع کو عنایت کر دیا اور اس طرح یہ حصہ اس کے نام سے قَطِیْعَةُ الرَّبِیْعِ کہلانے لگا۔

المہدی کے عہد (۱۵۸ تا ۱۶۹ھ) میں بظاہر اس کا اثر و رسوخ کچھ عرصے کے لیے رو بہ تنزل ہو گیا۔ عبداللہ بن ابی عبید اللہ (المعروف بہ ابو عبیدۃ) نے وزارت کا عہدہ حاصل کر لیا۔ لہذا ۱۶۳ھ/۷۷۹-۷۸۰ء) میں الربیع نے ایک سازش میں شریک ہو کر اپنے حریف کو اس کے بیٹے پر الحاد کا الزام لگا کر معزول کرا دیا۔ اس کے باوجود الربیع صرف اپنے پرانے عہدے پر بہ حیثیت حاجب قائم رہ سکا اور پھر کبھی بھی المہدی کا وزیر نہ بن سکا۔ جو شخص معزول وزیر کا جانشین ہوا وہ عبداللہ بن یعقوب بن داؤد تھا۔ تاہم الہادی کی تخت نشینی پر (۱۶۹ھ/۷۸۵ء) الربیع کو اس جلیل القدر عہدے پر قلیل عرصے کے لیے دوبارہ ترقی دے دی گئی۔ جس کے بعد اسے خلیفہ کے دیوان (دیوان الازمہ) کا منصب کاتب تفویض کر دیا گیا۔ وہ اپنی وفات تک جو آٹھ روز کی مختصر علالت کے بعد واقع ہوئی، اسی خلعت پر مامور رہا۔ اس کا اچانک خاتمہ اس بدگمانی کا محرک ہوا کہ الہادی نے اسے زہر دے دیا تھا، لیکن مستند ترین ذرائع سے اس بات کی تردید ہوتی ہے۔ اس کی وفات کی صحیح تاریخ غیر متعین ہے۔ بعالیکہ الجعشیری اور الطبری اس کا سنہ وفات ۱۶۹ھ بتاتے ہیں، الخطیب البغدادی اور ابن خلکان وثوق

نسبی (intercalation) کی قرآنی سماعت کی وجہ سے جو اسلامی سنہ (era) کے آغاز سے [بھی پہلے] ہو گئی تھی اب یہ دو مہینے بھی کسی مقررہ موسم میں نہیں پڑتے۔ [حقیقت یہ ہے کہ اسلامی تقویم میں مہینوں کی تعیین قمری ہے اور قمری سال شمسی سال سے کوئی دس دن چھوٹا ہوتا ہے اس لیے اس کے مہینے موسم کے لحاظ سے متعین نہیں ہوتے]۔

مآخذ: Reste: Wellhausen، بار دوم، ص ۹۷؛  
(۲) برا کلمان: Lexicon Syriacum، بار دوم، بذیل مادہ؛  
(۳) البیرونی: آثار، طبع Sachau، ص ۶۰، ۳۲۵۔

(M. PLESSNER)

\* ربیع بن یونس: بن عبداللہ بن ابی فروہ (جو بھیڑ کی کھال پہن کر مدینے میں داخل ہونے کی وجہ سے اس نام سے موسوم ہوا) الحارث الحفار (گورکن) کا آزاد کردہ غلام جو خود حضرت عثمان<sup>ؓ</sup> بن عفان کا آزاد کردہ غلام تھا۔ وہ دراصل ایک مجہول النسب شخص تھا۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جسے اس کے مؤخر دور زندگی میں اس کے حریف اس کے خلاف اکثر پیش کرتے رہتے تھے۔ ۱۱۲ھ/۷۳۰ء کے قریب وہ مدینے میں بحالت غلامی پیدا ہوا۔ زیاد بن عبداللہ الحارثی نے اسے خرید کر اپنے آقا ابوالعباس السفاح کی نذر کر دیا جو پہلا عباسی خلیفہ تھا۔ وہ عمر بھر اچھے اور برے حالات میں تین دیگر عباسی خلفاء، المنصور، الہادی اور المہدی کی خدمت کرتا رہا۔

المنصور (۱۳۶ تا ۱۵۸ھ) کے عہد میں وہ اپنے اقتدار کی انتہائی منزل کو پہنچ گیا کیونکہ المنصور نے اسے ایک قابل اور کارآمد درباری دیکھ کر اپنا حاجب مقرر کر دیا اور بعد میں ابو ایوب الموریانی کے جانشین کے طور پر اپنا وزیر بنا لیا۔ اس کے بیٹے فضل بن الربیع نے، جسے

*Caliphate*، اوکسفورڈ ۱۹۲۳ء؛ (۱۶) E. de Zambaur :  
*Manuel de généalogie* وغیرہ، ہینور ۱۹۲۷ء :  
*Mohammadan Dynasties* : S. Lane-Poole (۱۷)  
 پیرس ۱۹۲۵ء.

(A. S. ATIYA)

ربیعة و مضر : قدیم شمالی عرب کے دو \*  
 سب سے بڑے اور طاقتور قبیلے، [جو نزار بن معد  
 بن عرفان کی اولاد تھے]۔

ربیعة کا نام عربی قبائل کے ناموں کی فہرست  
 میں بہت کثرت سے آتا ہے۔ مضر کے گروہ میں  
 اس نام کے اور زیادہ مشہور قبائل یہ ہیں :  
 ربیعة بن عامر بن صعصعة، جن میں سے کعب،  
 کلاب اور کلب نکلے؛ پھر ربیعة بن عبد اللہ بن  
 کعب، ربیعة بن کلاب، ربیعة بن اخطب اور ربیعة  
 بن مالک بن جعفر، نیز ربیعة بن عقیل اور ربیعة  
 بن جعدة۔ عبد شمس کی تین شاخیں بھی ربیعة ہی  
 کہلاتی ہیں۔ یمن کے بڑے بڑے قبائل میں سے  
 مندرجہ ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے : ربیعة بن  
 الخیار، ربیعة بن جرول اور ربیعة بن الحارث بن  
 کعب (وسٹنفلٹ : Register، ص ۳۷۷ بعد)۔  
 محض (بنو) ربیعة یا بنو ابی ربیعة شیبان کی ایک  
 شاخ ہے (العقد : ۳ : ۶۰ : ۶۵ بعد، ص ۶۵  
 ۲۵ بعد)۔ ربیعة الكبرى یا الوسطی اور الصغری  
 کے نام تمیم کی تین شاخوں کو دیے جاتے ہیں :  
 ربیعة بن مالک بن زید منات، جسے "ربیعة الجوع"  
 (= بھوک کا ربیعة) بھی کہتے ہیں، ربیعة بن حنظلة بن  
 مالک بن زید منات اور ربیعة بن مالک بن حنظلة؛  
 جمع کے لفظ الربائع میں یہ سب شامل ہیں  
 (لسان العرب، ۹ : ۴۶۹ : ۴۷۰ بعد : العقد : ۲ : ۴۷۰  
 ص ۲۶، ص ۴۳ : ۱)۔ ربیعة کے برعکس مضر کا  
 نام کہیں شاذ ہی آتا ہے (شاید محض مضر بن  
 شریک کی دوسری صورت کے طور پر : العقد،

سے یہ کہتے ہیں کہ وہ ۵۱۷/۶۷۸ کے شروع  
 میں فوت ہوا۔

اس کی صلاحیت نظم و نسق کے متعلق  
 تفصیلات کمیاب ہیں، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ  
 ملکی معاملات میں وہ ایک قابل، محنتی،  
 اعتدال پسند اور باتدبیر شخص تھا، یہاں تک کہ  
 المہدی نے بھی، جو الریبع پر عنایات کرنے میں  
 کبھی دریا دلی کا اظہار نہ کرتا تھا، ایک مرتبہ  
 اس کی یوں تعریف کی تھی کہ وہ ایک اچھے حاکم  
 کا نمونہ ہے (الیعقوبی، ۲ : ۴۸۶)؛ تاہم ادبی  
 ماخذ اسے علم و فضل کے مرتبی کے طور پر کوئی  
 نمایاں حیثیت نہیں دیتے، حالانکہ یہ وصف اس کے  
 عباسی آقاؤں اور برمکی جانشینوں میں خصوصیت  
 سے موجود تھا۔

ماخذ : دیکھیے مندرجہ ذیل تصانیف کے اشاریے :  
 (۱) الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، ۸ : ۴۵۲۱،  
 قاہرہ ۱۹۳۱ء؛ (۲) الجہشیاری : کتاب الوزراء، طبع  
 H. v. Mzik، لائپزگ ۱۹۲۶ء؛ (۳) الطبری، طبع ڈخویہ  
 ج ۲ و ۳، لائڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء؛ (۴) ابن خلکان :  
 وفیات الاعیان، طبع de Slane، ۱۸۳۸ء وغیرہ؛ (۵) الیعقوبی :  
 تاریخ، طبع Houtsma، لائڈن ۱۸۸۳ء؛ (۶) ابن العبری :  
 تاریخ مختصر الدول، بیروت ۱۸۹۰ء؛ (۷) ابن قتیبہ : عیون  
 الاخبار، ۳ جلدیں، قاہرہ ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۰ء؛ (۸) الاصفہانی :  
 الاغانی، ج ۱ و ۳، قاہرہ ۱۹۲۷ء وغیرہ؛ (۹) الجاحظ :  
 کتاب التاج، قاہرہ ۱۹۱۳ء؛ (۱۰) وہی مصنف : البیان  
 والتبیین، ۳ جلدیں، قاہرہ ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۷ء؛ (۱۱)  
 السیوطی : تاریخ الخلفاء : (۱۲) G. Weil :  
 Geschichte der Chalifen، تین جلدیں، Mannheim  
 ۱۸۴۶ تا ۱۸۵۱ء؛ (۱۳) W. Muir : Caliphate، طبع  
 T. H. Weir، ایڈنبرا ۱۹۲۳ء؛ (۱۴) Cl. Huart :  
 Histoire des Arabes، ۲ جلدیں، پیرس ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۳ء؛  
 Baghdad during the Abbasid : G. Le Strange (۱۵)

بنو خندف کے نام سے مشہور ہوئی۔ ان تینوں بیٹوں کے نام یہ تھے: مدرکہ، طابخہ اور قمعہ (ابن عبدالبر: الألباء، ص ۲۲ بعد)۔ پھر ان میں سے پہلے دو بڑے اور مشہور قبیلوں کے جد بنے: مدرکہ کے بیٹے ہذیل [رک بان] اور خزیمہ تھے، جن میں سے مؤخرالذکر پھر اسد [رک بان] اور کنانہ [رک بان] کے جد ہیں، جن کی نسل سے جہاں اور قبیلے بنے وہاں قریش [رک بان] بھی ہوئے۔ اد بن طابخہ کے یہ بیٹے تھے: ضبہ [رک بان]، عبد منات، عمرو (جس کی اولاد اس کی بیوی کے نام پر مزینہ کہلائی) مر اور حمیس۔ اسی طرح تمیم بن مر [رک بان] بھی عربوں کے ایک بزرگ ترین قبیلے کا جد ہے [دیکھیے ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب]۔

ربیعۃ القریس کے تین بیٹے تھے: اکلب، ضبیعہ اور آسد۔ مؤخرالذکر کے یہ بیٹے تھے: عمیرہ، عنزہ [رک بان] اور جدیلہ، جس سے عبدالقیس [رک بان]، النیر اور وائل بن قاسط اپنا نسب ملتے ہیں۔ وائل عربوں کے نہایت طاقتور قبیلوں میں سے دو، یعنی بکر [رک بان] اور تغلب [رک بان] کا مورث اعلیٰ تھا،۔ حنیفہ (رک بان) شیبان، ذہل، قیس بن ثعلبہ اور دیگر قبائل بکر کی نسل میں ہیں (دیکھیے ابن درید: اشتقاق، ص ۱۸۹، ۲۱۶؛ ابن حزم: جمہرۃ، بحد اشاریہ)۔

البکری کی کتاب معجم کے مقدمے سے ہمیں ان دو قبائل کی جائے سکونت کے متعلق مندرجہ ذیل تصور حاصل ہوتا ہے: معد کی اولاد میں عربستان کی تقسیم کے وقت مضر کے حصے میں ارض مقدس کی سرحدیں السروات تک اور وہ علاقہ جو الثور کے اس طرف ہے مع اس علاقے کے جو اس سے متصل ہے، آیا: غمرذی کندہ کی پہاڑیوں کا نشیبی علاقہ اور ذات عرق کا وسطی علاقہ، جس کے ساتھ نجد کا وہ علاقہ بھی شامل تھا جو تہامہ کی

۳: ۲۴، ص ۲: Wustefeld: کتاب مذکور، ص ۲۹۰)۔

سلسلہ ہائے نسب: نسابوں کے بیان کے مطابق شمالی عربستان کے بیشتر قبائل کے مشترک جد نزار بن معد بن عدنان [رک بان] کے اپنی بیوی سودہ بنت عک بن عدنان کے بطن سے دو بیٹے مضر اور ایاد [رک بان] اور جدالہ بنت وعلان کے بطن سے دو بیٹے ربیعہ اور انمار ہوئے؛ جدالہ بنت وعلان قبیلہ جرہم البائدہ سے تھی (الطبری، ۱: ۱۱۰۸؛ البتونی، دیکھیے ماخذ، ص ۲۵، پر قضاۃ بھی دیا ہے، لیکن قب و سٹیفلٹ: کتاب مذکور، ص ۱۳۷ بعد)۔ ان کے والد کی میراث کو تقسیم کرنے کے قصے کے علاوہ، جس پر ربیعہ کو ربیعۃ الحمراء (سرخ خیمے کی وجہ سے، Muh. Stud.: Goldziher، ۱: ۲۶۸؛ نیز دیکھیے لسان العرب، ۲: ۲۶، ص ۱۷) اور ربیعۃ القریس (گھوڑے والا ربیعہ) کا نام دیا گیا ہے، یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ربیعہ کو نزار کے پہلو میں دفن کیا گیا، لیکن مضر، جو مکہ معظمہ میں مقیم ہو گیا تھا، الروحاء میں دفن ہوا، جو مدینہ منورہ سے دو دن کی مسافت پر واقع ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی قبر کی زیارت کے لیے لوگ آتے تھے (الذیاری بکری: تاریخ الخمیس، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۱۳۸، ص ۶؛ الحلبي: السیرة، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ۱: ۲۱، ص ۱۷)۔

شجرۃ نسب کے مطابق مضر کے دو بیٹے تھے: الیاس (یا الیاس) اور عیلان الناس، جو بڑے اور مشہور قبائل کا جد تھا [رک بہ قیس عیلان؛ وہاں مضر کی نسل کے سوان پر بھی بحث کی گئی ہے]۔ یلی بنت حنوان الملقب بہ خندف سے الیاس کے تین بیٹے ہوئے (دیکھیے و سٹیفلٹ، کتاب مذکور، ص ۱۳۳)۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی نسل



تاریخ : ربیعہ اور مضر یمن کے زیر اقتدار رہے، یہاں تک کہ حبشیوں نے جمیری سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ ایک امیر کی قیادت کو تساہم کر لینے کے بعد وہ کئی مرتبہ اس قابل ہوئے کہ یمن کا جوا اتار پھینکیں۔ ان جنگوں کے حالات میں البیداء، السلان اور خزاز (یا خزازی) کا ذکر آتا ہے، جن میں قبائل معد فتح مند ہوئے (Reiske : *Primae lineae hist. regn. Arab.*، طبع و سٹنفلٹ، ص ۱۸۰ بعد : الیعقوبی، طبع ہوتسما، ۱ : ۲۵۷) کچھ یاقوت، ۲ : ۳۳۲ بعد و ۳ : ۱۱۴ بعد)۔ کچھ عرصے تک ان کا تعلق کندہ [رک بان] کی سلطنت سے رہا، جن کے حکمران معد (یا مضر) اور ربیعہ کے بادشاہ کہلاتے تھے (Geogr. : A. Sprenger، ص ۲۱۶)۔ بکر اور تغلب کی طرح ربیعہ اور مضر کے باقی قبائل الحارث بن عمرو المقصور الکندی کو بادشاہ تسلیم کرتے تھے، جس نے غسانی لخمی بادشاہوں کے خلاف بڑی کامیابی سے ان کی قیادت کی، اگرچہ وہ اپنے مفتوحہ علاقے پھر کھو بیٹھا (حمزہ الاصفہانی، طبع Gottwaldt، ۱ : ۱۴۰)۔ اس کی وفات کے بعد جب ذونواس کی سلطنت حبشیوں سے مقابلے میں ختم ہو گئی اور کنڈیوں نے بھی یمن کے اقتدار کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تو بکر اور تغلب کے درمیان حرب بسوس [رک بان] چھڑ گئی۔ الکلاب کی پہلی جنگ [یوم] یا ربیعہ کی جنگ کلاب (اس لیے کہ دونوں قبیلے ربیعہ بن نزار کی اولاد تھے) کا خاتمہ تغلب کے حق میں ہوا اور بنوبکر شاہ حیرہ المنذر ثالث کی طرف رجوع ہوئے، جس نے اب اپنی حکومت کو وسیع کر کے ربیعہ اور مضر اور وسطی عربستان کے دیگر قبائل کو بھی مستخر کر لیا (الیعقوبی : کتاب مذکور)۔ یاقوت، ۴ : ۲۹۴ بعد) اسی زمانے میں بنوتغلب نے الجزیرہ پر چڑھائی کی۔ یہ قبائل ربیعہ میں سے غالباً

حدود میں الغور تک چلا جاتا ہے، ربیعہ کے حصے میں آیا۔ دونوں قبیلوں نے معد کے دوسرے بیٹوں کو مکے کے شہر اور نواح سے باہر دھکیل کر اپنا علاقہ اور بڑھا لیا۔ جب عبدالقیس بحرین کی جانب ہٹ گئے تو متعدد ربیعہ قبائل نے نجد اور حجاز کے کوہستانی علاقے اور تہامہ کی سرحدوں پر قبضہ کر لیا، جہاں الذنائب، واردات، الأحص، شبیث، بطن الجریب اور التغلمان کے ناموں سے انہوں نے اپنی بستیاں قائم کیں۔ ایک جنگ کے بعد مختلف قبائل ایک دوسرے سے الگ ہو کر آگے بڑھے اور ان میں سے بیشتر عراق پہنچے جہاں انہوں نے ان علاقوں پر قبضہ کر لیا جو بعد میں انہیں کے نام سے مشہور ہوئے، یعنی دیار ربیعہ اور دیار بکر [رک بان] (و سٹنفلٹ : Wohnzite، ص ۱۰۷، ۱۳۶ بعد، ۱۶۱ بعد، ۱۶۸ : Blau در ZDMG، ج ۲۳ (۱۸۶۹ء)، ص ۵۷۹ بعد)۔

تہامہ سے ربیعہ کی واپسی کے بعد مضر ان کی آبادیوں میں مقیم ہو گئے، یہاں تک کہ خندف نے قیس کو شکست دی اور قیس نجد کے علاقے میں چلے گئے۔ خندف میں پھوٹ پڑ جانے کی وجہ سے طایخہ ہجرت کر کے نجد، حجاز اور پاس کے علاقوں میں ہجرت کر گئے۔ طایخہ کی شاخیں یمامہ، حجر، یبرین اور عمان تک جا پہنچیں۔ بعض گروہ بحرین اور بصرے میں آباد ہو گئے۔ پھر مدرکہ کے بہت سے قبائل تہامہ میں رہے، مثلاً نضر بن کنانہ کی اولاد نواح مکہ معظمہ میں رہی (و سٹنفلٹ : Wohnsitze، ص ۱۶۹ بعد)۔ مضر جو ہجرت کر کے عراق (ارض الجزیرہ) چلے گئے وہاں دیار مضر کا نام انہیں کے نام پر پڑا، جس کی شناخت Blau (کتاب مذکور، ص ۵۷۷) عرب قبیلہ Mazūkanītai سے کرتا ہے اور جس کا ذکر وہاں چوتھی صدی عیسوی میں آتا ہے۔

کہ وہ ربیعة سے بیگانہ ہی سے رہے (Wellhausen) :  
 Reste، بار دوم، ص ۲۳۱)۔ بنو مضر ماہ رجب کو  
 مقدس مانتے تھے (بنابریس رجب مضر، دیکھیے  
 Wellhausen : کتاب مذکور، ص ۹۷؛ A Sprenger :  
 Mohammad، ۳ : ۳۰۱ میں ابن المجاور نے اس کی  
 ایک عجیب تشریح کی ہے) اور بنو ربیعة رمضان کو  
 (دیکھیے الدمشقی: نخبة الدهر، ترجمہ Mehren،  
 ص ۴۰۳)۔ احرام کے وقت ان مناسک کی  
 بنا پر ربیعة کا پورا قبیلہ اور حلفاء، بشمول رباب،  
 مضر کے بہت سے گروہ حلة میں شامل تھے  
 (الیعقوبی: کتاب مذکور، ۱ : ۲۹۸)۔ الدمشقی  
 (کتاب مذکور، ص ۳۸۵) کے ہاں ہمیں ایک عجیب  
 نظریہ ملتا ہے، یعنی یہ کہ قبلی ربیعة کی اولاد ہیں یا  
 تغلب کی، جو خورا کہی تلاش میں اپنا وطن چھوڑ  
 کر مصر میں داخل ہو گئے تھے۔

قبیلہ مزینہ اس بات پر فخر کرتا  
 ہے کہ قبائل مضر میں سے سب سے پہلے  
 وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 پر ایمان لائے (کہا جاتا ہے کہ ۵۵ میں، سپرینگر :  
 کتاب مذکور، ۳ : ۲۰۱)۔ ۵۸ میں خالد بن ولید  
 نے نخلة میں عزی کا بت توڑا، جس کی قریش، کنانة  
 اور تمام مضر تعظیم کرتے تھے (الطبری،  
 ۱ : ۱۶۴۸)۔ سنة الوفود (۵۹) میں بنو مضر اور  
 بنو ربیعة کی کئی بڑی شاخیں، مثلاً تمیم، نجف،  
 عبدالقیس اور بکر بن وائل مسلمان ہو گئیں، لیکن  
 اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ تمام وحلی ہزستان  
 نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ عبدالقیس کے وعا کا  
 آنحضرت (صلی اللہ وآلہ وسلم) کے پاس یوں زیاد  
 کرنا معنی خیز ہے : ”آپ کے اور ہمارے درمیان  
 قبائل مضر سکونت پذیر ہیں اور ہم آپ کی خدمت  
 میں صرف اشہر حرم [مقدس مہینوں] ہی میں  
 آسکتے ہیں۔ (سپرینگر : کتاب مذکور، ۳ : ۳۷۴؛ لیز

سب سے پہلے لوگ تھے جو وہاں آباد ہوئے۔  
 ان کے بعد بنو نمر بن قاسط اور دیگر ربیعة قبائل  
 وہاں آئے۔ بنو بکر اور بنو تغلب کی باہمی مناقشت  
 جاری رہی اور ذوقار [رک بان] کی جنگ میں  
 دونوں ایک دوسرے کے مد مقابل تھے۔ بنو بکر کی  
 فتح نے، جسے ایرانیوں پر ربیعة کی بڑی فتح کے  
 طور پر سنایا جاتا ہے (دیکھیے Sasaniden : Nöldeke،  
 ص ۳۱۰ بعد : اس سے قدیم تر ایک جنگ کے لیے  
 دیکھیے (یاقوت، ۲ : ۲۳۵ بعد) وسطی عربستان کے  
 قبائل کو بیرونی حکومت سے نجات دلا کر اسلام  
 کے لیے راستہ صاف کر دیا۔

روایت میں مضر کا مکہ معظمہ کے عبادت خانے  
 کے ساتھ بہت قدیم تعلق بتایا گیا ہے۔ جرہم  
 [رک بان] کو، جو تہامہ کے حکمران اور کعبے کے  
 پاسبان تھے، ایاد [رک بان] اور مضر نے مکے سے  
 نکال دیا۔ کعبے پر قابض ہونے کے لیے جو جنگ  
 ہوئی اس میں مضر فتح مند ہوئے، لیکن انہیں  
 کعبے اور مکے کا نظم و نسق بنو خزاعة [رک بان]  
 کے سپرد کر دینا پڑا، چنانچہ حج سے متعلق صرف  
 تین خالص مذہبی عہدے ان کے پاس رہ گئے  
 (عرفات کا اجازة، مزدلفة کا افاضة اور منیٰ کا  
 اجازة) اور یہ عہدے قصی [رک بان] کی از سرنو تقسیم  
 کے بعد بھی خاندان مضر ہی میں رہے (ابن خلدون :  
 العبر، ۲ : ۳۳۳ و ۳۳۵؛ الیعقوبی : کتاب مذکور،  
 ۲ : ۲۷۴)۔ بنو کنندہ کے عہد میں توقيت  
 کا بااثر عہدہ بھی ایک مضر ہی کے  
 حصے میں آیا (Geogr : Sprenger، ص ۲۲۵)۔  
 گو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں  
 بنو ربیعة میں عیسائیت کا چرچا تھا، لیکن مضر قدیم  
 مشرکانہ طور طریقوں پر ہی عامل رہے اور  
 سرحدی قبائل کے مقابلے میں وہ آرامی اثرات کو  
 کچھ زیادہ قبول نہ کر سکے۔ (غالباً یہی وجہ تھی

دیکھیے ص ۳۰۱، حاشیہ ۱)۔ ۵۱۱ میں سبیلہ کذاب کے [پیروکاروں میں قبیلہ، ربیعہ کے لوگ بھی شامل ہو گئے اور ان مرتد قبائل نے زمانہ قبل اسلام والی قبائلی عصبیت کو ہوا دینے کی کوشش کی، مگر مسلم مجاہدین نے ان کی کوششوں کو ناکام بنا دیا]۔ اسی سال ربیعہ نے بحرین میں اپنے ایک بادشاہ کے تقرر کا اعلان کر دیا؛ لیکن یہاں ربیعہ سے مراد صرف قیس بن ثعلبہ اور عبدالقیس کے قبائل ہی ہو سکتے ہیں (الطبری، ۱ : ۱۹۶۰؛ البلاذری : فتوح، ص ۸۳ بعد)۔ اس وقت سے ربیعہ اور مضر کے قبائل کا ذکر اسلامی فوج میں اہم فوجی دستوں کے سلسلے میں آتا ہے، لیکن بعض اوقات ان کی جو بڑی تعداد بتائی جاتی ہے وہ مشکوک ہے (قب Cactani : Annali، بذیل ۵۱۲، فصل ۱۸۸، حاشیہ ۵)۔ ۵۱۳ میں المثنیٰ نے ربیعہ اور قضاة پر، جو اس وقت بھی ساسانی اقتدار کو تسلیم کرتے تھے (الطبری، ۱ : ۲۲۰۲ بعد) اور سوق الخنافس میں جمع ہوئے تھے، السواد کے علاقے میں اچانک حملہ کیا۔ اس سے پانچ سال بعد الرقة، نصیبین اور خانہ بدوش ربیعہ اور تنوخ کے خلاف ایک بڑی فوج روانہ کی گئی (ابن خلدون : العبر، ۲ : ۱۰۷ بعد)۔

ربیعہ اور مضر کی مزید تاریخ بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں کیونکہ نسابوں کے بیان کے مطابق یہ بات واضح ہے کہ ان دونوں ناموں سے مراد ان تمام قبائل کا متحدہ گروہ یا جمہرہ نہیں بلکہ صرف چند چھوٹے قبیلے ہیں (بالعموم ربیعہ سے مراد بکر اور تغلب لی جاتی ہے یا ان میں سے صرف ایک)۔ بعض اوقات ہمیں مضر میں ربیعہ کا تمام گروہ شامل دکھائی دیتا ہے (العقد، ۲ : ۳۹ ص ۳۰)، جس سے الجہن اور بڑھ جاتی ہے۔ مزید برآں ان دونوں قبیلوں کی ابتدا اس قدر قدیم

بیان کی جاتی ہے کہ [بعض منتشرقین کو ان قبائل کی قدامت کی بنا پر ان کے وجود میں بھی شک ہونے لگتا ہے حالانکہ کتب انساب و قبائل اور کتب تاریخ میں ان قبائل کے مفصل کوائف مندرج ہیں]۔ شمالی اور جنوبی عربستان کا عناد قریش اور انصار کی باہمی رقابت پر مبنی تھا اور وہ معد اور یمن کے درمیان ابتدائی جنگوں کو بعد کی ایجاد خیال کرتا ہے۔ اس کا بیان ہے کہ معد اور مضر کا نام دراصل "انصار" کی ضد ہے۔ جب سیاسی تغیرات کی وجہ سے ان کا قبائلی عناد شدت اختیار کر گیا اور مرج راھط [رک بان] کی جنگ (۵۶۵/۶۸۴ء) کے بعد قبائل اتحاد کے قیام کا میلان وسیع تر ہو گیا، تو بالآخر قیس، بشمول تمیم، مضر کے بڑے گروہ سے جا ملے۔ دوسری طرف آزد [رک بان] باقی ماندہ یمنی قبائل سے مل گئے، جن میں خراسان [رک بان] میں ربیعہ (بکر) بھی شامل کیے جاتے تھے۔ آخر کار شام کا قبیلہ قضاة (کلب) بھی اس اتحاد میں شامل ہو گیا (Das arabische Reich. : Wellhausen، ص ۳۴ بعد)۔ مضر (تمیم اور قیس) اور یمن (آزد اور ربیعہ) کے درمیان اس محاربت میں جس طرح سارے عالم عرب نے اپنے دیگر مناقشات کو بھلا کر شرکت کی، اس کے اثرات کے لیے رک بہ قیس عیلان۔

مآخذ : عربی کی کتب لغات اور نسب نامے :

(۱) وشتنک F. Wustenfeld : Register اور Tabellen،

A تا Z؛ (۲) ابن درید : کتاب الاشتقاق، طبع وشتنک،

گوتنگن Göttingen ۱۸۵۳ء، بالخصوص ص ۱۸۹ تا

۲۱۶؛ (۳) القشندی : نہایة الأرب فی معرفة انساب العرب،

بغداد ۱۳۳۲ھ، ص ۲۱۵ تا ۲۱۸، ۳۳۰، ۳۳۵ بعد؛

(۴) السویدی : سیاتک الذهب فی معرفة قبائل العرب، بمبئی۔

۵۱۲۹۶ (چاپ سنکی)، ص ۲۰ بعد؛ (۵) ابن عبدالبر :

الانباء علی قبائل الرواة، قاہرہ ۱۳۵۰ھ، ص ۶۳، ۹۶ تا

۱۰۰؛ (۶) وشتنک : Die Wohnsitze und Wander-

Sturz، برلن ۱۹۰۲ء، بالخصوص ص ۳۳ بعد، ۱۲۲،  
۱۳۰ بعد، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۳۲ و باب ۸ و  
۹، بمواضع کثیرہ: [(۲۱) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب،  
بذیل مادہ: (۲۲) التویری: نہایۃ الأرب، ۲: ۳۲۸؛  
(۲۳) ابن خلدون: تاریخ اسلام (اردو ترجمہ از ڈاکٹر  
عنایت اللہ)، لاہور، ۱۹۶۰ء، ۱: ۲۰۹ تا ۲۳۸؛ (۲۴)  
عمر رضا کمالہ: معجم قبائل العرب، دمشق ۱۹۳۹ء،  
۲: ۳۲۳ بعد، ۳: ۱۱۰۷ (مع مذکورہ ماخذ)۔

[H. KINDERMANN]

رہک: (جاوی: عربی میں رفع)، ایک \*  
اصطلاح، جو اہل جاوا کے یہاں صرف  
اس صورت میں مستعمل ہے کہ بیوی  
محکمہ شرعیہ میں شوہر کے خلاف یہ دعویٰ  
کرتے کہ شوہر نے ان واجبات کو پورا نہیں کیا  
ہے جو اس نے طلاق کی تعلیق پر اپنے ذمے عائد  
کیے تھے۔ یہ ذمے داریاں مختلف حالات میں مختلف  
نوعیت کی ہوتی ہیں۔ ان شرائط میں ذیل کی  
شرط ضرور ہوتی ہے: "اگر مرد کسی معینہ ملت  
کے لیے خشکی پر یا (طویل تر زمانے کے لیے) سمندر  
پار چلا جائے، یعنی اپنی بیوی کے لیے نفقہ  
[رک بان] کا انتظام کیے بغیر غائب رہے؛ مگر اس  
شرط کے ساتھ یہ قرہ ہمیشہ لگا دیا جاتا ہے کہ  
"اگر بیوی اس پر مطمئن نہ ہو"۔ اس طرح زوجہ  
کو اختیار ہے کہ شوہر کے عہد و پیمانہ پورا نہ  
کرنے کی صورت میں بھی مطمئن رہے اور طلاق  
حاصل کرنے کی کوئی کارروائی نہ کرے۔ عدالت کا  
کام صرف یہ معلوم کر لینا ہے کہ شرط کی تکمیل  
[یعنی شوہر کی طرف سے اقرار کی خلاف ورزی]  
ہو چکی ہے اور طلاق کا وقوع درست ہے۔ اس صورت  
میں بھی طلاق کا اندراج معمول کے مطابق رجسٹر  
میں کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طریق عمل سے  
(نکاح کے) قانون کی سلامتی کی ضمانت مقصود

Abh. Ges. Wiss. ungen der arabischen Stämme  
Gött. ۱۳ (۱۸۶۸ تا ۱۸۶۹) : ۱۰۷، ۱۳۶ بعد،  
۱۶۱ بعد، ۱۶۷، ۱۶۹ بعد، بحوالہ الطبری، البلاذری،  
المسعودی (مروج)، کتاب الاغانی، نقائض (طبع بیون  
Bevan) : (۷) Wensinck : Handbook، بذیل مادہ  
Embassy : (۸) ابن خلدون : العبر، بولاق ۱۲۸۳ء،  
۲ : ۲۹۸ تا ۳۳۸ : (۹) ابن عبد ربہ : العقد الفرید، قاہرہ  
۱۳۱۶ء، بالخصوص ۲ : ۳۷ تا ۴۷، ۲۶۳ تا ۲۶۷ و  
۳ : ۲۵۶ بعد : (۱۰) البتونی : الرحلة الحجازیة، قاہرہ  
۱۳۲۹ء، ص ۲۵ بعد : (۱۱) A. Sprenger :  
Die alte Geographie Arabiens، برن ۱۸۶۵ء،  
ص ۲۱۶، ۲۲۵ : (۱۲) وہی مصنف : Des Leben und  
die Lehre des Moḥammad، برلن ۱۸۶۵ء، ۳ :  
۱۳۸ بعد، ۲۰۱، ۳۰۱، ۳۷۳ : (۱۳) J. Wellhausen،  
Reste arabischen Heidentums، بار دوم، برلن ۱۸۹۷ء،  
ص ۹۷، ۲۳۱، ۲۳۵ : (۱۴) Th. Nöldeke :  
Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der  
Sasaniden، لائڈن ۱۸۷۹ء، ص ۳۶، ۲۰۳، ۳۱۰ بعد،  
۳۳۰ : (۱۵) وہی مصنف، در ZDMG، ۳۰ (۱۸۸۶) :  
۱۷۸ : (۱۶) Caussin de Perceval : Essai sur  
l'histoire des Arabes، پیرس ۱۸۴۷ تا ۱۸۴۸ء،  
۱ : ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۸۵ تا ۱۹۳، ۲۱۸ تا ۲۲۱، ۲۳۰،  
۳۳۸ و ۲ : ۲۵۹ تا ۳۹۳ و بمواضع کثیرہ۔ بعد کے زمانے  
کے لیے (۱۷) I. Goldziher : Muhammedanische  
Studien، Halle ۱۸۸۸ تا ۱۸۹۰ء، ۱ : ۸۰، ۸۳ بعد،  
۹۲ تا ۹۸، ۱۸۰، ۲۰۶، ۲۶۸ : (۱۸) A. Müller :  
Der Islam im Morgen und Abendland، برلن ۱۸۸۵ء  
تا ۱۸۸۷ء، بالخصوص ۱ : ۳۱۶، ۳۳۶، ۳۷۷، ۳۳۵،  
۳۵۱ بعد : (۱۹) Wellhausen : Die religiösen  
politischen Oppositionsparteien، در  
Abh. Ges. Wiss.، سلسلہ جدید، ۵ (۱۹۰۱) : ۶، ۲۳، ۵۸، ۸۳ :  
(۲۰) وہی مصنف : Das arabische Reich und sein

درجن بھر افراد نے رتن بابا سے ملاقات کی تھی۔ ان کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں بھٹنڈے میں ایک شخص رتن نامی سکونت پذیر تھا، جس کی نسبت یہ کہا جاتا تھا کہ وہ معمرین میں سے تھا؛ یہ بیانات کہ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ملاقات کی تھی اور غزوہ خندق میں بھی حاضر تھا جب کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے لیے درازی عمر کی دعا کی تھی؛ نیز سیدہ فاطمہ الزہراءؑ کی شادی حضرت علیؑ سے ہوئی تو وہ ان کی رخصتی کے وقت موجود تھا اور اس سے احادیث بھی مروی ہیں۔ یہ اور اس قسم کے دوسرے بیانات حقیقت و صداقت سے بالکل خالی ہیں (تاج العروس، حوالہ مذکور)۔

ایک روایت میں اس کا مجرد رہنا مذکور ہے، لیکن اس کے برعکس دوسری روایت سے پتا چلتا ہے کہ وہ کثیر الاولاد تھا۔ ابن حجر نے رتن کے دو لڑکوں، محمود اور عبداللہ، کو اس کے راویان حدیث میں شمار کیا ہے۔

بعض روایات میں یہ بھی آیا ہے کہ رتن نے سب سے پہلے مسیحیت اختیار کی تھی اور بعد میں مسلمان ہو گیا تھا (الاصابہ، ۱: ۱۰۹۷، بعد)۔

رتن بابا کی تاریخ وفات میں اختلاف ہے۔ مختلف روایات میں اس کی تاریخ وفات ۵۵۹۶، ۵۶۰۸، ۵۶۱۲، ۵۶۳۲ (الاصابہ)، ۵۷۰۰ بلکہ ۵۷۰۹ بھی مرقوم ہے (آئین اکبری؛ فوات الوفيات)۔

وہ احادیث جو رتن بابا سے مروی ہیں "الرتنیات" کہلاتی ہیں۔ الزییدی نے ان احادیث کو موضوع قرار دیا ہے (تاج العروس)۔ یہ احادیث کتابی صورت میں جمع کی گئی تھیں، جس کا ایک نسخہ ابن حجر نے بھی دیکھا تھا؛ اس میں تین سو احادیث تھیں اور وہ ۵۷۱۰ کا مکتوبہ

ہے اور اس کے بغیر وہ خطرے میں پڑ جاتا ہے۔  
 مأخذ: (۱) De : C. Snouck Hurgronje :  
 Atjéhers، بناویا ۱۸۹۳ء، ۱: ۳۸۲؛ (۲) Th.W. Juynboll :  
 Handleituing tot de kennis van de Moh. wet  
 لاٹڈن ۱۹۲۵ء، ص ۲۱۰۔

(R. A. KERN)

\*\* رتن (بابا) حاجی ابوالرضا : ایک متنازع فیہ شخصیت، جس کے بارے میں متضاد بیانات ملتے ہیں، جن میں سے بعض افسانوی نوعیت کے معلوم ہوتے ہیں۔ بعض روایات کی رو سے وہ ایک معمر ہندی ولی تھا۔ قاموس (قاہرہ، ۱۳۳۰ھ، ص ۲۲۶) میں اس کا نام رتن بن کربال بن رتن البترندی آیا ہے (اس نام کی املا کے بارے میں مختلف روایات کے لیے دیکھیے الاصابہ، مطبوعہ کلکتہ، ۱: ۱۰۸۷؛ لسان المیزان، ۲: ۳۵۰، بعد)۔ اس کی نسبت لسان المیزان اور تاج العروس (۹: ۲۱۲) میں البترندی مذکور ہے۔ بقول الزییدی یہ البترندی سے مشتق ہے، جو کہ "عندوستان کا ایک شہر" ہے، جہاں آئین اکبری (طبع سید احمد خان، ۲: ۲۰۷ = Jarret، ۳: ۳۶۰) کے بیان کے مطابق رتن کی پیدائش اور وفات ہوئی تھی۔ اب یہ شہر بھٹنڈہ کے نام سے موسوم ہے، جو عرض البلد ۳ درجے ۱۳ دقیقے شمالی اور طول البلد ۷۵ درجے مشرقی پر واقع ہے۔  
 بھٹنڈہ، تحصیل گوبند گڑھ (نظامت اناہد گڑھ) کا صدر مقام ہے۔ یہ اہم ریلوے جنکشن بھی ہے۔ اس کا قدیمی نام غالباً تبرہند تھا (دیکھیے Punjab States Gazetteers، ج ۱: Phulkian States، لاہور، ۱۹۰۹ء، ص ۱۸۸، ب۔ب۔د)۔ شہر سے تین میل دور حاجی رتن کا مزار ہے۔  
 حاجی رتن کون تھا؟ اس سوال کے جواب کے لیے مسلم اور ہندو اور مقامی روایات کا جائزہ لینا ہوگا۔ عالم اسلام کے مختلف حصوں سے کوئی

بٹھنڈے آیا تو وہ حاجی رتن سے بھی ملنے آیا۔ رتن نے ایسی کرامت دکھائی کہ قلعہ تسخیر ہو گیا۔ اس واقعہ کے تھوڑی دیر بعد رتن نے [ان عجیب و غریب روایتوں کی رو سے] سات سو برس کی عمر میں وفات پائی (*Journal of the Panjab Historical Society*، ۲: ۹۸، *Glossary of the Tribes and Castes of the Panjab and N.F.W. Provinces*) ۱: ۵۵۱)۔

اس سلسلے میں بٹھنڈے کے ہندو آج بھی یہ بیان کرتے ہیں کہ رتن جہان گرد سیاح اور ناتھگوت کا شعبہ باز سادھو تھا۔ اس نے اپنی سیاحت کے دوران مکے میں کرامات دکھا کر مسلمانوں کا اعتماد حاصل کر لیا۔ اس کے بعد وہ بٹھنڈے چلا آیا اور بقیہ زندگی یہاں گزار کر فوت ہوا اور یہیں دفن ہوا۔ اس کی قبر پر سادھ بنائی گئی، جسے مسلمانوں نے خانقاہ بنا لیا اور اس کے سفر مکہ کی وجہ سے اسے حاجی کہنے لگے (دیکھیے *Journal of the Panjab Historical Society*، ۲: ۱۰۰)۔ اس میں ہندوؤں کی دوسری روایات بھی مذکور ہیں)۔

گوکا کی داستان سے رتن کا تعلق معلوم کرنے کے لیے دیکھیے *Glossary of the Tribes and Castes of the Panjab and N.W.F. Province*، ۱: ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۸۱)۔

ان مختلف روایات کو Horowitz نے مؤثر طور پر تطبیق دی ہے: ”ہوسکتا ہے کہ رتن اصل میں جوگی ہو، جس کی نسبت لوگوں کا یہ اعتقاد ہو کہ وہ سیکڑوں برسوں سے زندہ ہے اور خود رتن نے مسلمانوں کے درازی عمر کے تصور سے واقف ہو کر اپنے مسلم مریدوں کی نظر میں اپنا اعتبار قائم کر لیا ہو... اس ولی کے دورخ تھے۔ وہ ہندوؤں کے سامنے معمر جوگی اور

تھا۔ ان احادیث کا راوی ابوالفتح موسیٰ بن مجلی الصوفی تھا۔ الذہبی کی رائے تھی کہ ان احادیث کا وضع کرنے والا ابوالفتح ہے یا کسی دوسرے شخص نے ان احادیث کو وضع کر کے ابوالفتح موسیٰ سے منسوب کر دیا ہے اور وہی رتن بابا کے افسانے کا خالق ہے (الاصابہ، ۱: ۱۰۹۰)۔ موسیٰ کے روایت کردہ مجموعہ احادیث سے تاج الدین محمد بن احمد الخراسانی نے سب سے پہلے چالیس احادیث کا ایک انتخاب کیا تھا۔ ان میں سے اٹھارہ احادیث، جو الاصابہ میں مذکور ہیں اور جن کے مخطوطات لائڈن، برلن اور لکھنؤ میں پائے جاتے ہیں، ”شیعی (بلکہ علوی) اور صوفی رجحانات کی مظہر ہیں“ (*Journal of the Panjab Historical Society*) ۲: ۱۱۲)۔ الفیروز آبادی نے یہ احادیث رتن کے اصحاب سے سنی تھیں (قابوس، حوالہ مذکور)۔

ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں مسلمانوں میں رتن کے دعاوی کا زور شور سے تذکرہ رہنے لگا۔ مابعد کی صدیوں میں اس کی شخصیت اختلاف و نزاع کا باعث بن گئی۔ سب سے مقدم اس کا دعویٰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معمر صحابی ہونے کا تھا، جس کی بہت سے سرکردہ اہل علم نے تائید یا مخالفت کی ہے۔

مقامی مسلمانوں کی قدیم روایت کے بموجب رتن، بٹھنڈے کے ہندو راجہ وینہ پال کا وزیر تھا۔ شہاب الدین غوری نے بٹھنڈے پر حملہ کیا تو اس نے وہاں کا قلعہ مسلمانوں کے حوالے کر دیا۔ اس نے اسلام قبول کر کے حج بئی کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روضے کی زیارت بھی کی۔ اس کے بعد وہ ہندوستان چلا آیا اور اس جگہ قیام کیا جہاں آج کل اس کا مزار ہے۔ اس نے یہاں آکر جس دم کا عمل جاری رکھا۔ بعد ازاں شہاب الدین غوری پرتھی راج سے جنگ کرنے

استانبول کے کتاب خانوں میں گزار دی۔ کچھ مدت اس نے ہمبرگ کی یونیورسٹی میں درس بھی دیا۔

مشرقی ادبیات کی اشاعت کے لیے ۱۹۲۹ء میں ایک سلسلہ *Bibliotheca Islamica* کے نام سے جاری کیا تھا جس میں ذیل کی کتابیں شائع کی گئیں: (۱) ابو الحسن الاشعری: مقالات اسلامیہ؛ (۲) الصفدی: الوافی بالوفیات؛ (۳) النوبختی: فرق الشیعہ؛ (۴) فرید الدین عطار: الہی نامہ؛ ان کتابوں کی تصحیح و اشاعت کے علاوہ اس نے مختلف ادبی موضوعات پر متعدد علمی رسالوں مثلاً *Der Islam*، *Oriens Islamica* اور *ZDMG* میں بہت سے تحقیقی مقالات لکھے۔ اس کے تحقیقی اور علمی کارناموں میں استانبول کے ذخائر حدیث کی کی فہارس اور اسرار البلاغہ کا جرمن ترجمہ بھی قابل ذکر ہیں۔

مآخذ: (۱) ابو القاسم سحاب: فرهنگ خاور شناسان (مطبوعہ تہران)، صفحہ ۱۶۴؛ (۲) نجیب العقیقی: المستشرقون، ۲: ۱۹۶، قاہرہ ۱۹۶۵ء۔

(شیخ عنایت اللہ)

رجب: (ع) اسلامی تقویم کے ساتویں \* مہینے کا نام [رک بہ المحرم ونسبی]؛ یہ مہینہ اشہر حرم میں سے ہے۔ اسی مہینے میں عمرہ [رک بان] ادا کیا جاتا تھا جو ظہور اسلام سے پہلے حج کے ان لازمی ارکان میں سے تھا جو مکہ معظمہ سے متعلق تھے؛ اسی لیے اسے خدائی امن عام کا مہینہ سمجھا جاتا ہے اور اسی بنا پر ممنوع جنگ کو، جو رجب کے مہینے میں قریش اور ہوازن میں لڑی گئی تھی اور جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے باختلاف چودہ یا بیس برس کی عمر میں شرکت فرمائی تھی، حرب الفجار کہتے ہیں۔

مسلمانوں کے روبرو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا صحابی بن جاتا تھا (*Journal of the Panjab Historical Society*، ۲: ۱۱۳، بعد)۔ [مزید تفصیلات کے لیے رک بہ رتن، در لاء، لائڈن، بار اول، تکملہ، ص ۱۸ بعد]۔

مآخذ: (۱) *Baba Ratan*: J. Horovitz (*Journal of the Panjab Historical Society*، ۲: ۹۷، بعد، میں تفصیلی معلومات مع حوالہ جات ملتی ہیں۔ ان میں اضافے کے لیے دیکھیے: (۲) ابن حجر: لسان المیزان، حیدرآباد، ۱۳۳۰ھ: ۲۵۰، بعد (اس میں الاصابہ والے مضامین کا تکرار ہے)؛ (۳) الزبیدی: تاج العروس، ۹: ۲۱۲؛ (۴) *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*، ۱: ۱۵۲، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۸۱؛ (۵) کتاب الاربعین، جس کی زبان عربی اور فارسی ہے (مخطوطہ کتاب خانہ جامعہ پنجاب، جو ابتدا میں ناقص ہے) میں *Horovitz* کی بیان کردہ کہانی بالتحصیل درج ہے (ص ۱۱۰، تعلقہ ۱)۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس میں سلطان محمود کے بجائے ہارون کا نام آیا ہے۔

(محمد شفیع لاہوری)

رٹھر: (ہلموٹ رٹھر *Hellmut Ritter*)، عہد حاضر کا ایک مشہور جرمن مستشرق، جو عنفوان شباب ہی سے استانبول کے کتاب خانوں میں عربی اور فارسی مخطوطات کی تحقیق و جستجو میں مصروف ہو گیا اور اسلامی ثقافت کے بہت سے ادبی آثار کو دریافت کرنے میں حصہ لیا۔ اس کی پیدائش ۱۸۹۲ء اور وفات جون ۱۹۷۱ء میں ہوئی۔ عربی اور فارسی زبانوں کی تحصیل کے بعد جرمن اورینٹل سوسائٹی نے اسے مشرقی مخطوطات کی تلاش میں استانبول بھیجا اور وہاں کے نوادر اور ادبی شہ پاروں میں رٹھر کچھ اس طرح جذب ہو گیا کہ وہیں کا ہو رہا اور اپنی ساری عمر

آتی ہیں جن میں سے ایک تام، دوسری مجزوء صحیح، تیسری مشطور (یعنی نصف بیت حذف اور نصف بیت باقی) اور چوتھی عروض منہوک (یعنی بیت کے دو تہائی کو حذف کر کے صرف ایک ٹلٹ باقی رکھنا) ہے (الخفاجی: الشعر العربی، اوزانہ و قوافیہ، ص ۵۱ بعد، قاہرہ ۱۹۴۸ء)۔ ابن سیدہ سے منقول ہے کہ رجز شعر کی وہ قسم ہے جس کی بحر کے اجزا (ارکان) کا آغاز دو سببوں (یعنی ایک متحرک ایک ساکن، پھر ایک متحرک ایک ساکن) اور اس کے ایک و تَد (دو متحرک حرفوں کے بعد ایک ساکن) سے ہوتا ہے، بحر رجز کا وزن چونکہ قوت سامعہ کے لیے ہلکا اور خوش گوار ہوتا ہے اور دل پر خوب اثر کرتا ہے اس لیے اس میں مزید سہولت پیدا کرنے کے لیے اس کے اجزا کا مشطور اور منہوک ہونا جائز قرار دیا گیا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ رَجَز)؛ اس بارے میں علما میں اختلاف ہے کہ آیا رجز بھی شعر میں شامل ہے یا نہیں؛ بعض کے نزدیک یہ شعر کے بجائے ایک قسم کا مسجع و مقفی کلام ہے، یہی وجہ ہے کہ اس شخص کو جو رَجَز کہتا ہو شاعر کے بجائے راجز کہتے ہیں۔ اسی طرح رجزیہ نظم کو قصیدہ کے بجائے ارجوزہ (جمع آراجیز) کہتے ہیں۔ خلیل کے نزدیک رجز بھی شعر ہے، چنانچہ شعر کی جو بحور اس نے ایجاد کیں ان میں سے ایک رجز بھی ہے (بحوالہ سابق)۔ رجز عربوں کے قول کے مطابق (دیکھیے مثلاً لسان العرب، ۷: ۲۱۸، میان صفحہ اور Darstellung der arabischen verskunst: Freytag ص ۱۳۵) اس لفظ کے معنی ارتعاد (یعنی تھرتھراہٹ اور لرزش کے ہیں اور یہ نام اس بحر کو اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ اس میں سے عروض منہوکہ اور ضرب منہوکہ (یعنی مستعلن مستعلن دوبار) لاکر اس بحر کو چھوٹا کیا جا سکتا ہے اور اس طرح

جیسا کہ مادہ المعرّم میں بیان کیا جا چکا ہے قرآن مجید میں صرف "حرمت والے مہینے" الشَّهْرُ الْحَرَامُ (۲ [البقرة]: ۱۹۴؛ ۵ [المائدة]: ۹۷) کا ذکر آیا ہے اور چار حرمت والے اربعۃ حرم (۹ [التوبة]: ۳۶) مہینوں کے نام نہیں آئے، جنہیں قرآن مجید کے اس تنہا حوالے سے روایتی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ اگر سورہ (۵ [المائدة]: ۲) میں عمرہ ہی کا ذکر ہے تو ہم باسانی سمجھ سکتے ہیں کہ کیوں بعض مفسرین قرآن، الشهر الحرام سے جس کا ذکر اس آیت میں ہے، رجب کا مہینہ مراد لیتے ہیں۔

اس مہینے نے اسلام میں شب معراج کی وجہ سے، جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم آسمانوں کی سیر کو تشریف لے گئے تھے اور جس کی تاریخ وقوع ۲۷ رجب قرار دی جاتی ہے، زیادہ اہمیت حاصل کر لی ہے (صحیح تاریخ کے لیے رگ بہ معراج - اسی وجہ سے رجب کی ستائیسویں شب کو لیلة المعراج کہتے ہیں - مسلمان اس تقریب کو مناتے وقت معراج کے واقعات اور روایات کا ذکر کرتے ہیں۔

مآخذ: Reste arab. Heiden-: Wellhausen

tums بار دوم، ص ۹۷ بعد: (۲) البیرونی: آثار، طبع زخاؤ Sachau، ص ۶۰ بعد: (۳) Juynboll Hand- buch des Islāmischen Gesetzes، ۱۹۱۰ء، ص ۱۳۱ بعد: (۴) وہ تصانیف جن کا ذکر ان مقالوں اور کتابوں میں ہے جن کا حوالہ اوپر دیا چکا ہے۔

(M. PLESSNER)

\* رَجَز: (ع) علم عروض میں ایک بحر کا نام؛ خلیل بن احمد اور الاخفش نے عربی علم العروض کی جو سولہ بحور ایجاد کیں ان میں ترتیب کے لحاظ سے یہ ساتویں بحر ہے، اس کے اجزاء یا ارکان مستعلن (چھ بار) سے تکمیل پاتے ہیں، اس میں چار عروض



نظموں (أرجوزوں) میں *diiambus* کی شکل مستفعلن کے ساتھ زیادہ پائی جاتی ہے، گو اس کے ساتھ ساتھ مفاعلن (- ۰ - ۰)، مفتعلن (- ۰ ۰ ۰)، بلکہ فعلنن (- ۰ ۰ ۰ ۰) کی صورتیں بھی آتی ہیں۔ (یہ ایسی حقیقت ہے جس سے عرب بھی بخوبی آگاہ تھے)۔ بدقسمتی سے عربوں نے اس بات کی کہیں تشریح نہیں کی کہ مستفعلن کے چار مقاطع ہجائی (Syllables) اجزا میں سے کس جز پر زور ہونا چاہیے *Metrum und Rythmus* : M. Hartmann (ص ۲۲) کے نزدیک اہم ترین نبرہ (تاکید صوتی، جسے Hartmann "Hauptton" کا نام دیتا ہے) آخری جز پر ہوتا ہے اور اس سے کمتر زور ماقبل آخر کے جز سببی پر پڑتا ہے۔

بہر حال عربوں کے نزدیک بحر رجز کے بیت کی حقیقی صورت بنانے کے لیے ضروری ہے کہ مستفعلن (یا اس کا کوئی قائم مقام) چھے مرتبہ دہرایا جائے، ابو تمام کی کتاب الحماسة کے، کم از کم متن میں ہمیں بحر رجز سالم میں شش رکنی بیت کہیں نظر نہیں آتا اور البحتری کے حماسہ میں صرف ایک شعر درج ہے (طبع شیخو، قطعہ ۹۹۸، از قنن بن ضرہ الغطفانی)۔

العقد الثمین میں بحر رجز کے شش رکنی اشعار کی مثالیں یا تو طرفہ سے منسوب شدہ (قطعہ عدد ۴، طبع Ahlwardt، ص ۱۸۴) اور امرؤ القیس کی نظم (عدد ۵۴ : کتاب مذکور، ص ۱۵۴) کی طرح مقطوع (catalectic) ہیں (مؤخر الذکر نظم میں تو مصراع ثانی کے رکن آخر کو گھٹا کر صرف سبب خفیف ہی بنا لیا گیا ہے [هل قد اتاك الخبر مال] - یا امرؤ القیس کی اگلی نظم کی طرح منبیل ہے (Hypercatabetic)، یعنی اس میں مصراع کے آخری رکن میں ایک سبب خفیف بڑھا دیا گیا ہے۔

یہ بحر رجز یعنی ایسی اوٹنی کی مانند بن جاتی ہے جو کمزوری کی وجہ سے اٹھتے وقت کانپتی ہے [و إذا كان (علی جزاءین)، الماسی رجزاً لا اضطرابہ تشبیہاً بالرجز فی ناقة و هو اضطرابها عند القيام فما كان علی جزاءین فالاضطراب فیہ ابلغ و اوكد، لسان العرب، معن مذکور]۔ عربوں کی بعض دیگر تشریحات اس لفظ کو رجازة کے ساتھ مربوط کرتی ہیں جس کے معنی وزن تعادل یا پاسنگ کے ہیں (السہلی بر ابن ہشام : طبع وسٹیفٹ، ۱ : ۱۷۱ س ۱۰؛ وہی مصنف، ۲ : ۵۸ صفحے کے حصہ زیریں میں)۔ Nöldeke کا یہ خیال (W Z K M)، ۱۰ : ۶۱۸۹۶ : ۳۴۲) کہ رجز کے معنی غرش اور گڑگڑاٹ کے ہیں (یعنی وہ غرش جو ہجو میں اختیار کی جاتی ہے؛ پرانے وقتوں میں یہ بحر ہجو کے لیے اکثر استعمال کی جاتی تھی) ہمیں قابل ترجیح معلوم ہوتا ہے، آلود Ahlwardt نے اس لفظ کی تشریح قدرے مختلف طریقے سے کی ہے راجز شعراء، العجاج اور الزفیان کے دیوانوں کی طباعت (برلن ۱۹۰۳ء) کے دیباچے، ص xxxvi، حصہ زیریں میں وہ رجز کو "جھٹکے والا بول" قرار دیتا ہے۔

رجز کی ابتدا اور اس کا ارتقا: عرب بحر رجز کا استخراج (دوائر خلیل کے سلسلے میں دیکھیے مادہ عروض) بحر رجز سے کرتے ہیں، اسے کلاسیکی بحر کے سلسلے میں ساتواں مقام دیتے ہیں اور اس کا لازم عنصر مستفعلن دو بار سمجھتے ہیں، اس کا پہلا جزو (کم سے کم قاعدے کی رو سے) سبب خفیف ہوتا ہے۔ مؤخر الذکر خیال کی عصر حاضر کی تحقیقات نے تصدیق کی ہے۔ R. Geyer نے اپنی کتاب *Altarabische Djambe* کی تمہید (ص ۱ تا ۱۰) میں اعداد و شمار کی مدد سے دکھایا ہے کہ بحر رجز کی

حماد عجرد کے اشعار بنو امیہ کے عہد کے اواخر یا بنو عباس کے ابتدائی زمانے کے ہیں، جو الاغانی، بار اول، ۱۳ : ۸۳، میں محفوظ ہیں۔ ابوالعتاہیہ (دیوان، بار سوم، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۲۴۳، ۳۰۷) کے اشعار بنو عباس کے ابتدائی دور سے متعلق ہیں۔ ایک مثال ابو نواس کی خمريات میں ملتی ہے۔ تین مثالیں الوأواء (کتاب مذکور، عدد ۲۰۶، ۲۲۲، ۲۴۷) میں پائی جاتی ہیں۔

رجز کے چار رکنی شعر کی یہ مثالیں سب کی سب بحر سالم کی ہیں۔ اس کی مقطوع ضرب والی مثالوں کے لیے سلم الخاسر کے دو اشعار پیش کیے جا سکتے ہیں، جو اس نے عاصم بن عتبہ پر لکھے (الاغانی، بار اول، ۲۱ : ۱۱۵)، یا مسلم بن الولید (دیوان، طبع دخویہ، عدد ۲۶، ۳۷) کے اشعار لیے جا سکتے ہیں (ان سب اشعار کا وزن مستفعلن (یا فعولن) (- - ۰ / - ۰ - -) ہے۔ لیکن عرب عروضیوں کے نزدیک یہ بحر منسرح مقطوع ہے (قبب Darstellung: Freytag، ص ۲۵۵ بعد)۔ فی الحال ہمیں اس توضیح سے مطمئن ہو جانا چاہیے، کیونکہ ہم نہیں جان سکتے کہ یہ عروضی (بلاشبہ غیر شعوری طور پر) حرف متحرک (short) سبب خفیف (long) کے علاوہ کسی اور عنصر (نبرة؟) سے تو متاثر نہ تھے۔ اگر ہم عرب عروضیوں کی رائے کے خلاف ان اشعار کے بحر رجز میں ہونے کا دعویٰ کریں تو اس ضرب میں بھی چہار رکنی بحر رجز سالم کی مثالیں موجود ہیں۔ تعداد میں دستیاب ہو سکیں گی [دیکھیے بحر رجز]۔

رجز کی جو صورتیں سطور بالا میں زہر بحث آئی ہیں ان میں (مطلع کے علاوہ) ہر بیت کے مصرع ثانی میں قافیہ جاری ہوتا ہے، مگر عام دستور یہ ہے، اور یہ دستور جاہلیت کی شاعری میں بھی پایا جاتا ہے، کہ تمام مصرعے ہم قافیہ ہوں اور اس طرح ہر

زمانہ مابعد کی شاعری میں بھی شش رکنی بحر رجز کی مبینہ حقیقی شکل، یعنی رجز سالم کا عروض صحیحہ اور ضرب صحیح والا لمبا شعر، بہت کمیاب ہے اور اس کی مقطوع یا مذیل صورتیں کمیاب تر ہیں۔ "ابتدائی صورت" (یعنی سالم شش رکنی شعر) مثال کے طور پر القالی کی الامالی میں دو جگہ ملتی ہے (قاہرہ ۵۱۳۴۴/۵۱۹۲۶ء، ۱ : ۲۹۱۸۰ : ۱۲۷)۔ دونوں صورتوں میں زیر بحث نظمیں تیسری صدی ہجری کی ہیں۔ الوأواء الدمشقی نے، جو شاعری کے مسائل میں ترقی پسند تھا اور جس کی وفات کی تاریخ کراچ کووسکی Kratchkovsky نے معقول وجوہ کی بنا پر چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں متعین کی ہے (دیوان، دیباچہ، ص ۴۸ اوپر)، اپنے دیوان میں رجز کی اس شکل کو صرف ایک مرتبہ، یعنی نظم عدد ۱۰۷ میں، اختیار کیا ہے۔ اسی طرح ابوالعلاء المعری نے، جو الوأواء کے ایک پشت بعد (۵۳۶۳/۵۹۷۳ تا ۵۴۴۹ تا ۶۱۰۵۸) ہوا ہے، اپنے زمانہ شباب کی نظموں میں سے ایک نظم میں بحر رجز کو اس شکل میں استعمال کیا ہے (سقط الزند، بولاق ۱۲۸۶ء، ۱ : ۸۹)۔

طویل شش رکنی شعر کے ساتھ ساتھ چار ارکان کا سالم شعر بھی موجود ہے، جسے عرب مجزوء الرجز کہتے ہیں (Freytag : کتاب مذکور، ص ۲۳۱)۔ الامالی میں ہمیں اس کی تین مثالیں ملتی ہیں۔ ان میں سے ایک (۱ : ۶۳ بعد) شاید قدیم ہے اور باقی ماندہ (۲ : ۲۳۱ بعد و ۴ : ۱۴۳) بداهة تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی سے تعلق رکھتی ہیں۔ کراچ کووسکی Kratchkovsky (کتاب مذکور، ص ۱۲۱) کا خیال ہے کہ رجز کی صرف یہی شکل عمر بن ابی ربیعہ نے، جو پہلی صدی ہجری کے اواخر میں فوت ہوا، استعمال کی تھی۔

جب ہم ایک ہی نظم میں کچھ مصرعے مقطوع ضرب والے اور کچھ سالم دیکھتے ہیں تو ان کا بحر رجز میں ہونا بلاشک و شبہہ مسلم ہو جاتا ہے۔ ایسی نظموں کی مثال ابو نواس کا مخمسہ ہے (جس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے) یا بعد کے زمانے کی وہ پند آموز نظمیں ہیں جو الفیہ کی طرز پر لکھی گئیں۔ ہند بنت عتبہ کے ایات کی قسم کے دو رکنی ایات، جن کی بحر کو محمد بن شنب (کتاب مذکور، ص ۶۶) نے منہوک المنسرح لکھا ہے اور Rückert (ترجمہ حماسہ، ص ۱۹۶ ضمیمہ، عدد ۱۶۱) نے اس کے خلاف مشطور السریع (اس کی مراد لازماً منہوک السریع ہوگی) قرار دیا ہے، درحقیقت مقطوع ضرب والے رجز کے شعر معلوم ہوتے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح ابو نواس کی نظم، جو ضرب الامثال پر مشتمل ہے اور جس کا ذکر آگے آئے گا (اس نظم میں دوسرے مصرعے کے دوسرے رکن کو گھٹا کر دو مقاطع ہجائی، یعنی فعلن پر مشتمل کر دیا گیا ہے)، یعنی بعینہ وہ بحر جسے قدیم مرثیے میں Goldziher (Abhandlungen) ص ۶۷ بعد، نے الاغانی (بار اول، ۱ : ۲۹) سے نقل کیا ہے اور جسے جوابی مرثیے میں، جو ابو العتاہیہ نے (ہر مصرعے کے آخر میں ایک مقطع ہجائی کے اضافے کے ساتھ) لکھا ہے، استعمال کیا ہے۔

عرب عروضیوں کا رجحان یہ ہے کہ رجز کے اشعار کی ان تمام مجزوء، مشطور اور منہوک صورتوں کو بعد میں شش رکنی شعر سے نکلی ہوئی قرار دیں (لیکن ضربیات کے نقاط پر ان کی آراء میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے، جس کی تفصیل Freytag: کتاب مذکور، ص ۲۳۴ تا ۲۳۶، میں دی ہیں)۔ اس وجہ سے حسب ذیل اصطلاحات پیدا ہوئیں: (۱) مشطور الرجز (آدھا بحر رجز) تین

مصرع ایک مستقل وحدت ہو۔ رجز کی اس صورت کو اکثر عروضیوں نے رجز  $\kappa\alpha\tau'\epsilon'\epsilon\sigma\chi\eta\upsilon$  قرار دیا ہے، قب لسان العرب، ۷ : ۲۱۷، ص ۱۰-۱۱ تحت۔ "رجز ایک مشہور بحر ہے اور شعر کی قسموں میں سے ایک قسم جس میں ہر مصرع 'فرد' یعنی الگ اور مستقل ہوتا ہے"۔ اوپر ذکر ہوا ہے رجز کا اشتقاق 'رجازة' (بمعنی پاسنگ) سے بھی آتا ہے۔ یہ اشتقاق بھی بظاہر اس تصور کی بنیاد پر مبنی ہے کہ رجز کے مصرعوں کے لیے اصولاً تین ارکان کا حامل ہونا ضروری ہے، لیکن یہ کبھی دو ارکان پر یا صرف ایک رکن پر بھی مشتمل ہوتے ہیں، آخری صورت بہر حال فنی مہارت شعر کا مظاہرہ ہے، جو بعض شعراء نے کیا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ سلم الخاسر پہلا شاعر تھا جس نے موسیٰ الہادی پر اپنا ایک قصیدہ جو موجود ہے، یک رکنی رجز میں لکھا (Abhandlungen zur : Goldziher arab. philologie، ۱ : ۱۲۱)۔ رجز میں یک رکنی شعر غالباً ہمیشہ سالم ہوتا ہے، لیکن عرب عروضیوں کے قواعد کے مطابق دو اور تین ارکان کے شعر کے لیے بھی ضروری ہے کہ ہمیشہ بحر سالم میں ہو۔ کم از کم یہ عروضی بظاہر مقطوع رکن والے رجز کے ایسے اشعار کو تسلیم کرنے سے منکر ہیں (قب محمد بن شنب : تحفة الادب، ص ۶۶ بعد : التبریزی : شرح بر حماسہ ابوتمام، ص ۸۸ و قصیدہ بقافیہ ن : کتاب مذکور، ص ۸۰۱، قصیدہ بقافیہ ب : ص ۸۰۲ : قصیدہ بقافیہ ش : ص ۸۰۸، قصیدہ بقافیہ یرہ : ص ۸۰۹ : قصیدہ بقافیہ ہ، یہ سب ایات سے رکنی ہیں، جنہیں التبریزی نے بحر سریع کی ایات قرار دیا ہے)۔ با این ہمہ کلاسیکی دور کے راجزوں کے ہاں ایسی نظموں کی کافی تعداد ملتی ہیں جو تین ارکان کی مقطوع ضرب والی بحر میں ہیں اور جو ظاہر ہے کہ بحر رجز میں ہیں اور

رکنی شعر کے لیے؛ (۲) منہوک الرجز (درمانده رجز) دو رکنی شعر کے لیے؛ (۳) مقطع الرجز (کاٹا ہوا رجز) یک رکنی شعر کے لیے (یہ آخری اصطلاح الجوہری کی وضع کردہ بیان کی جاتی ہے (قب ابن رشیق : العمدۃ، در Goldziher : کتاب مذکور، ص ۱۲۱)؛ مگر در حقیقت یہ مختصر صورتیں، بہ استثنائے مقطع، دور قدیم میں نسبتاً زیادہ کثرت سے اختیار کی جاتی تھیں اور ظاہر ہے کہ طویل اور سالم بیت کے مقابلے میں قدیم تر ہیں۔ اس رجزیہ گیت کے اشعار جسے عنترہ سے منسوب کیا جاتا ہے (العقد الثمین، ص ۱۸۰، عدد ۱۲ = ابن قتیبہ : کتاب الشعر، طبع ڈخویہ، ص ۱۳۱ اوپر: دور رکنی) یا وہ نظم جسے طرفہ کی پہلی نظم کہا جاتا ہے (وہی کتاب، ص ۱۸۵، عدد ۱۱ : سد رکنی؛ قب ابن قتیبہ : کتاب مذکور، ص ۹ اور ان ایات کے قائل کے مسئلے کے متعلق (دیکھیے Rückert : الحماسہ، ۱ : ۳۳۳)۔ ان ہجویہ اشعار کے دو مجموعوں سے قطع نظر کرتے ہوئے جن کے ساتھ فند کی دو بیٹیوں نے بنو بکر کو تغلب کے خلاف اکسایا (شرح التبریزی بر ابو تمام، طبع Freytag، ص ۲۵۴ : Noldeke : Delectus، ص ۴۷، س ۱ تا ۳؛ قب نیز ابن ہشام، طبع ویٹنفلٹ، ۱ : ۵۶۲، جہاں ان اشعار کو ہند بن عتبہ سے منسوب کیا گیا ہے)، بلاشبہ تکمیل یافتہ طویل اور سالم ایات کی بہ نسبت قدیم تر ہیں۔ ہجویہ اشعار کے ان دو مجموعوں میں سے پہلے مجموعے کے اشعار بالخصوص اس امر واقعہ کی وجہ سے قاری کے دل میں اپنے قدیم و حمیق ہونے کا اثر پیدا کرتے ہیں کہ پہلے تین مصرعے دو رکنی ہیں اور اس کے خلاف آخری مصرع سہ رکنی ہے، یہ بات بعد کے ادوار میں سراسر ناممکن ہوتی۔ عرب عروضیوں سے اختلاف کرتے

ہوئے یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ اس بحر کی طویل اور سالم شکلیں چھوٹی اور مختصر شکلوں سے پیدا ہوئیں نہ کہ بالعکس۔ اگر ہم عربوں کے نظریے کو مان لیں تو سب سے پہلے اس بات کی تشریح کرنا ہوگی کہ پھر دوسری بحروں میں بھی نصف اور ثلث ایات کو مستقل ایات کی حیثیت کیوں نہ دی گئی۔ یہ بات جو استثنائی طور پر العقد الثمین، ص ۱۳۳، عدد ۲۸ میں (جو امرؤ القیس کی بستر مرگ پر آخری نظم بتائی جاتی ہے) بحر کامل میں یا جیسے کتاب مذکور، ص ۲۰۶، عدد ۳۱ = الامالی (قاہرہ ۱۳۴۴/۵۱۹۲۶، ص ۱ : ۴۲) میں (یہ بھی امرؤ القیس سے منسوب ہے) بحر ہزج میں (قب Arabic Grammar : Wright، بار سوم، ج ۲، پیرا ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۲۰ : بحور مضارع، رمل اور مدید) آئی ہے، بلاشبہ کسی بات کو ثابت نہیں کرتی یا زیادہ سے زیادہ یہ ثابت کرتی ہے کہ ان بحروں کی چھوٹی بحر کے ایات ترقی کر کے بحر رجز کی چھوٹی بحر کے ایات کی بہ نسبت بہت پہلے طویل اور سالم شعر کی شکل اختیار کر چکے تھے۔ مبینہ مشطور السریع اور منہوک المنسرح کی جو مثالیں اوپر بیان ہوئی ہیں ان کے متعلق بھی یہ مشکوک ہی ہے کہ آیا یہ فی الواقعہ بحر رجز ہی کی مثالیں تو نہیں ہیں۔ آخری بات یہ ہے کہ چہار رکنی طویل، جو الوأواء (دیوان، عدد ۱۴۳) میں ایک دفعہ پایا گیا ہے، وہ اس شاعر ہی کی ایجاد معلوم ہوتا ہے : بہر حال چھوٹے اور سالم اور طویل ایات کے باہم موجود ہونے کے ذکر پر بحر رجز کے ارتقاء کی داستان ختم نہیں ہو جاتی۔ عباسی دور کے آغاز کے قریب (غالباً اس سے پہلے نہیں) دو نئی تبدیلیاں وجود میں آگئیں۔ اس کی وجہ یا تو یہ تھی کہ لوگوں کے طبائع رجز کے چھوٹے شعر کے

مطابق بشار بن برد [رک باں] پہلا شاعر ہے جس نے تخمیس کو استعمال کیا، لیکن خالد بن ولید کے انتخاب میں (طبع محمد بدرالدین، قاہرہ ۱۳۵۳/۵۱۹۳۴ء) کوئی تخمیس موجود نہیں اور نہ الاغانی میں موجود ہے، البتہ ہمیں دیوان ابو نواس کے مذکورہ بالا نسخے میں جو حمزہ نے تیار کیا ہے، ایک نظم طویل مخمسہ کی شکل میں ملتی ہے جو ابو نواس کی طرف منسوب ہے اور شاید اسی کی لکھی ہوئی ہے۔ اس کا ہر بند سہ رکنی بحر رجز کے پانچ مصرعوں پر مشتمل ہے جو بعض بندوں میں تو مسلسل مقطوع ہیں اور بعض میں سالم ہیں۔ رجز کی ہمہ گیری اس پر بھی ختم نہیں ہوتی۔ Ewald نے اپنے کتابچہ *De metris Carminum arabicorum* میں جو یہ لکھا ہے کہ عربوں کے جملہ کلاسیکی اوزان و بحور کے اشتقاق کا سراغ رجز میں لگایا جا سکتا ہے (دیکھیے مادہ عروض)، اگرچہ صحیح تسلیم نہیں کیا جا سکتا، تاہم M. Hartmann نے کلاسیکی دور کے بعد کی پچیس ایسی بحروں کی شناخت کی ہے جن کی اصل صاف طور پر رجز ہے (قب *Actes du 10<sup>eme</sup> congrés des Orientalistes*، حصہ ۳، فصل ۳، ص ۵۶ بعد)۔

رجز کا استعمال: ابن قتیبہ اپنی کتاب الشعر والشعراء (طبع ڈخویہ، ص ۳۸۹) میں بذیل الأغلب (بن جشم) الراجز، رقم طراز ہے کہ اغلب سے پہلے رجزیہ نظم میں صرف دو تین بیت ہوتے تھے جو مخلصیت یا مشامت یا مفاخرت کے موقع پر کہے جاتے تھے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ قدیم ترین رجزیہ نظمیں جو زمانے کی دست برد سے محفوظ رہی ہیں، فند کی بیٹیوں کے مذکورہ بالا آیات یا عنترہ کے جنگی نعرے کی قبیل کے مختصر جنگی ترانے ہیں جن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ ان کا دوسرا مصرف یہ تھا کہ مراثنی میں رجز نے، جیسا کہ

آخر میں آنے والے قافیے کی کثرت تکرار سے اکتا گئے تھے یا یہ تبدیلی کسی خارجی اثر کے ماتحت رونما ہوئی۔ ایک تبدیلی یہ تھی کہ قافیہ ہر دو مصرعوں میں ہو۔ دوسری اخلاقی شکل یہ اختیار کی گئی تھی کہ ہر پانچ ہم قافیہ مصرعوں کے بعد قافیہ تبدیل کر دیا جاتا تھا۔ یہ صورت شاذ ہی اختیار کی گئی۔ اس طرح دو دو یا پانچ پانچ شعروں کے بند (*Strobes*) پیدا ہو گئے۔ دو مصرعی قافیہ دار نظم کا اصطلاحی نام 'مزدوجہ' ہے (یہ اصطلاح حمزۃ الاصبہانی اور کتاب الاغانی کے عہد تک پرانی ہے)۔ پنج مصرعی بند کا اصطلاحی نام 'مخمسہ' ہے (حمزہ) [قب مادہ مزدوج]۔

الاغانی، بار اول، ۱۳: ۷۴ (وسط صفحہ)، میں ایک کہانی دی گئی ہے جس کا راوی ابو نواس ہے۔ اس کے مطابق شعر مزدوج (متن میں مزاج) یثربی یثربی کا موجد حماد عجرد (م ۱۶۷/۵۸۷۳ء) [رک باں] ہے۔ اس روایت کی رو سے زنادقہ [رک بہ زنادیق] اپنے امام حماد کے مزدوجات کو اپنی صلوة میں پڑھا کرتے تھے۔ افسوس ہے کہ یہ 'مزدوجات' جو غالباً باعتبار وجود اولین تھے بظاہر ضائع ہو چکے ہیں۔ مزدوجات کی قدیم ترین مثالیں جو ہم تک پہنچی ہیں بظاہر وہ ہیں جو ابوالعتاہیہ [رک باں] اور ابونواس [رک باں] نے لکھیں۔ ابوالعتاہیہ کے مطبوعہ دیوان (بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۳۶۱ تا ۳۶۴) میں ایک مزدوجہ ہے جو سہ رکنی بحر کی چھوٹی آیات پر مشتمل ہے۔ ابو نواس کے غیر مطبوعہ دیوان بروایت حمزہ کے آخری حصے میں ہم دو رکنی بحر کے دو مزدوجات یکجا پاتے ہیں۔ ان میں ایک ابونواس کا بیان کیا جاتا ہے اور دوسرا اس کی مثال (نظیرہ) ہے جو ابوالعتاہیہ نے کہا (دیکھیے اوپر)۔

*Darstellung*: Freytag، ص ۴۱۱ کے بیان کے

Goldziher نے (Abhandlungen، ۱ : ۷۷) میں بیان کیا ہے، سجع کی جگہ لے لی، بلکہ Goldziher یہاں تک کہہ گیا ہے کہ رجز کا بحر وزن سجع کو موزوں کرنے (metrische Disciplinierung) سے پیدا ہوا تھا۔ ممکن ہے کہ بات اسی طرح ہو لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سجع سے جس قسم کی بحر چاہیں نکال سکتے ہیں کیونکہ سجع وزن کے ہر گونہ انضباط سے آزاد ہوتا ہے۔ بہر حال رجز زیادہ مدت تک صرف جنگی نغموں وغیرہ کے لیے مخصوص نہ رہی، بلکہ اتفاقی اور گاہ بگاہ نظموں، مثلاً طرفہ کی چھوٹی سی طردیہ نظم کی طرح کی نظموں اور جنگوں کے بیان، مرثیوں، خاص کر قصیدوں اور مفاخرہ کی نظموں، نیز ہر مغز اقوال کے لیے بھی مستعمل ہونے لگی (دیکھیے اراجیز، در البحتری: حماسہ)۔ دوسری طرف رجز کا حصہ ادبی ہجو میں نمایاں طور پر بہت کم ہے، مثال کے طور پر حماسہ ابو تمام بساب الہجاء کی نظموں میں ایک بھی بحر رجز میں نہیں۔ جریر اور الفرزدق نے اس جنگی بحر کو اتنا زیادہ استعمال نہیں کیا جس قدر کہ توقع کی جا سکتی تھی۔ عہد جاہلیت کے مقابلے میں اسلامی دور میں رجز کے استعمال کا ملکہ نسبتاً وسیع تر ہو گیا؛ لیکن راجز عام طور پر معدودے چند فی البدیہہ اشعار ہی پر اکتفا کرتا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ بحر رجز میں ارتجالاً شعر کہنے کے اس رواج ہی کی وجہ سے ہم اس بحر میں کبھی کبھی نحوی اغلاط پاتے ہیں، مثلاً حماسہ ابو تمام (ص ۸۰۱) میں ثننا خنظل [بجائے حنظلتان] آیا ہے، کبھی غیر معمولی مخففات بھی دیکھنے میں آتی ہیں مثلاً "العقد الثمین" میں رب کی جگہ رب، ص ۱۳۳، عدد ۲۸ (از امرؤ القیس)۔ اسی طرح التقاء الساکنین جو دوسری جگہوں پر ممنوع ہے

ان اشعار کے آخر میں واقع ہوا ہے جو لسان العرب، ۱ : ۳۴۸ میں درج ہیں۔  
ابن قتیبہ نے لکھا ہے (دیکھیے کتاب الشعر و الشعراء، ص ۳۸۹، بحوالہ Ablwardt : *Bemer Kungler*، ص ۱۹) کہ الأغاب بن چشم جو جاہلی اسلامی تھا (یعنی زمانہ جاہلیت کے بعد اسلام کے دور آغاز تک زندہ رہا) پہلا شاعر تھا جس نے رجز کو قصیدے کے مشابہ بنا کر طویل کر دیا اور اس طرح اس صنف کو ایک پست درجے سے اٹھا کر اوپر لے جانے کی کوشش کی۔ مشہور ہے کہ وہ پہلا شاعر ہے جس نے بحر رجز میں باقاعدہ قصیدے لکھے۔ ازاں بعد اس کی عمداً تقلید کرنے والوں میں ہم پہلی صدی ہجری کے آخر میں العجاج تمیمی اور اس کے بعد اس کے بیٹے رؤبہ کو پاتے ہیں جو بنو عباس کے ابتدائی دور تک زندہ تھا (اس نے ۶۶۲/۸۱۴۵ء میں وفات پائی)۔ ان دونوں اور بعض دیگر شاعروں نے بحر رجز میں ایسی نظمیں کثیر تعداد میں لکھیں جو طولانی ہونے کے لحاظ سے دوسری بحروں کے طویل قصائد سے کم نہیں (پہلے عباسی خلیفہ السفاح کی شان میں رؤبہ کا قصیدہ کوئی چار سو مصرعوں پر مشتمل ہے)۔ ظاہری صورت میں یہ قصائد دوسرے قصائد سے صرف اسی لحاظ سے ممتاز ہیں کہ ان کی بحر رجز ہوتی ہے (اس لیے بحر رجز کا قصیدہ "ارجوزہ" کہلاتا ہے) اور ان میں شاذ لغات کی بھرمار ہوتی ہے (غالباً علاقائی مصطلحات)، اور حقیقت یہ ہے کہ ارجوزہ کے ہر بیت کے دونوں مصرعے ہم قافیہ ہوتے ہیں اور نفس مضمون بھی دوسرے قصائد کا سا ہوتا ہے [دیکھیے الاصحیات]۔

لیکن وہ مقبولیت عامہ جو عجاج، رؤبہ اور رجز کے دیگر شعرا نے اپنی دل پسند بحر کے لیے

کوششیں محض اوسط درجے کی کامیابی حاصل کرسکیں تو اس میں بحر کا کوئی قصور نہیں۔ اس طرح کی قابل ذکر مزدوجات حسب ذیل ہیں: ابن المعتز (م ۵۲۹۶/۸۹۰) کی وہ نظم (۴۱۹ بیت) جو اس نے خلیفہ المعتضد کے نام معنون کی (ZDMG)، ۴۰: ۵۶۴ بعد اور ۴۱: ۲۳۲ بعد؛ ابن عبد ربہ (م ۵۳۲۸/۸۴۰) کا ارجوزہ (۴۴۶ بیت) جس میں اندلس کے اموی حکمران عبدالرحمن ثالث کے جنگی کارناموں کو سراہا گیا ہے (العقد، کتاب العسجدۃ الثانیہ کے آخر میں)۔ یہ دونوں مزدوجے مقفی وقائع نگاری اور مدیح کے بین بین مختلف طرزوں کے حامل ہیں۔ ابن عبد ربہ کا مزدوجہ شاعری کے اعلیٰ معیار پر پورا نہیں اترتا۔

یہ بات ان لا تعداد اخلاقی نظموں پر بدرجہ اولیٰ صادق آتی ہے جو بحر رجز میں لکھی جانے لگیں۔ رجز کی ابتدائی شاعری میں بھی عام طور پر اس بحر میں پر مغز ایجاز کی طرف کافی رجحان پایا جاتا ہے۔ ابو نواس اور ابوالعتاہیہ کے جن دو رکنی اور سہ رکنی مزدوجات کا ذکر اوپر آچکا ہے، وہ بھی درحقیقت ضرب الامثال کی مرصع کاری ہی ہیں۔ اس بحر کی اہمیت اس وقت اور بھی گھٹ گئی جب مکاتب کے اساتذہ نے مختلف اور متنوع مضامین کو بآسانی حفظ کرانے کے لیے رجز میں مطالب بیان کرنا شروع کر دیے۔ اس میں شک نہیں کہ اس مقصد کے لیے دوسری بحروں کو بکلی ترک نہیں کیا گیا، لیکن عام طور پر جب کوئی کسی تعلیمی موضوع کو منظوم کرنے کی ضرورت سمجھتا تو وہ رجز کی بحر ہی میں، خصوصاً چھوٹے چھوٹے باقافیہ بیتوں میں طبع آزمائی کرتا تھا۔ اس کی مشہورترین مثالیں نحو عربی پر الفیہ ابن مالک [رک بہ ابن مالک]، تجوید [رک بان] پر الجزری کا مقدمہ و براکمان،

حاصل کی، زیادہ دیر تک قائم نہ رہی۔ عباسی دور کے آغاز میں ہمیں اس بحر کے استعمال میں مہارت خصوصی حاصل کرنے کا رجحان نظر آتا ہے۔ دور جاہلیت اور اسلام کے ابتدائی زمانے میں اس بحر میں جوش بڑھانے کے لیے شعر کہے جاتے تھے۔ عباسی دور کے آغاز کے بعد یہ بحر روایت، توصیف اور موعظت کے مطالب کے لیے استعمال ہونے لگی۔ حماسۃ البحتری کی نظم عدد ۱۴۳۳ میں شاعر ردینی بن عبس الفعسی نے ایک سوداگر کے ساتھ اپنے تجربے کا حال بیان کیا ہے اور ابو نواس کی مخمسہ جس کا ذکر اوپر آیا ہے ایک قسم کا مزاحیہ رزمیہ (ballad) ہے۔ اس میں شاعر ہمیں بتاتا ہے کہ کس طرح ایک دلال نے اسے نکاح پر راغب کیا اور وہ ایک خوفناک شدید غلطی کا مرتکب ہو گیا۔ ابو نواس بحر رجز کو یعنی رجز کی چھوٹی بحر کو (جس کے تمام 'مصرعے' ہم قافیہ چلے جاتے ہیں اور جن میں سے بعض مصرعے مقطوع ہوتے ہیں اور بعض سالم)، اپنی طردیات میں بھی بہت استعمال کرتا ہے جو کچھ بیانیہ ہوتی ہیں اور کچھ وصفیہ۔ شاعری کے ان اسالیب کے علاوہ ہر طرح کی چھوٹی چھوٹی ہنگامی نظموں کے لیے بھی بحر رجز کو برابر استعمال کیا جاتا رہا، چنانچہ الوأواء کی اکثر رجزیہ نظمیں اسی نوعیت کی ہیں (اقتباسات کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۳۰ بعد)۔

اس کے بعد بحر رجز کے ایسے مصرعوں کا رواج چلا، جن میں سے دو دو مصرعے ہم قافیہ ہوں (مزدوجہ)۔ اس رجحان نے بعض دوسری بحروں کے تتبع میں، اور ان کے ساتھ ساتھ بڑے پیمانے پر رزمیہ نظمیں لکھنے کے لیے عروسی بنیاد مہیا کی، یا یوں کہیے کہ اس میدان میں عربوں سے جو کچھ بن آیا، اس کے لیے اساس بہم پہنچائی۔ اگر یہ

اگر بحر رجز کو ترجیح دی تو اس کی وجہ کہیں اور تلاش کرنا چاہیے، لیکن کہاں؟ ہم یہ رائے پیش کرتے ہیں کہ ان بزرگوں نے رجز کو جو جوش دلانے والی اور جذبات کو ابھارنے والی ہے، موضوعات مذکورہ کے لیے اس لیے استعمال کیا کہ یہ بحر بے جان اور غیر دلچسپ موضوعات میں جان ڈالنے کے لیے موزوں تھی۔

مآخذ: مقالہ میں مذکور ہیں جن کتابوں کا ذکر وہاں آیا ہے ان کے علاوہ (۱) Goldziher کا مقالہ *Bemerkungen zur Arabischen Trauerpoesia* اور *W Z K M* ج ۱۲ (۱۹۰۲ء) ص ۳۰۷ تا ۳۳۹ اور (۲) سب سے بڑھ کر الواء کے دیوان کی طباعت پر Kratchkovsky نے جو دیباچہ لکھا ہے اس کا باب چہارم، بالخصوص ص ۱۰۹ تا ۱۱۳، ۱۱۶ تا ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۱ خاص طور پر قابل ذکر ہے (میں H. A. R. Gibb کا شکر گزار ہوں جس نے مجھے مؤخرالذکر کتاب کی طرف توجہ دلائی)۔

(A. SCHAADT)

(۲) [فارسی]: بحر رجز فارسی میں اپنی اصل ہیئت کے ساتھ مقبول نہ ہو سکی، چنانچہ نہ صرف اسے بلکہ اس کے دائرے ہی کو مسدس سے مشتمل کر لیا گیا، یعنی ہزج اور رمل بھی، جو عربی میں مسدس تھیں، مشتمل کر لی گئیں۔ فارسی میں بحر رجز کے بیالیس اوزان ہیں: انیس والی (= مشتمل)، چودہ مجزو (= مسدس)، چھ مشطوب (= مربع)، ایک منہوک (= مثلث)، ایک مشی اور ایک واحد۔

بحور وافی حسب ذیل ہیں: (۱) سالم (مستفعلن، آٹھ بار)؛ (۲) عروض و ضرب مذال، بشرط نون غنہ، باقی سالم (مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن، دو بار)؛ (۳) تمام ارکان سالم، صرف ضرب اعرج (مفعولان)؛ (۴) صرف عروض

GAL، ۲: ۲۰۲ وسط [و تکملہ، ۲: ۲۷۵ تحت] اور فقہ مالکی پر ابن عاصم [رک بان] کی تحفة الحکام ہیں۔ دیگر مثالیں در (۱) براکلمان: کتاب مذکور، ۲: ۹۶، عدد ۱/۲۹ [و تکملہ، ۲: ۱۱۸، عدد ۱/۲۹] (توحید، فقہ اور تصوف)؛ (۲) براکلمان: کتاب مذکور، ص ۱۳۱، ۲/۵ تا ۵ و تکملہ، ۲: ۱۷۷، ۵-۲/۵ - (تصوف، اصول فقہ احکام و فرائض) و ص ۱۳۲، عدد ۱۱/۵ [تکملہ، ۲: ۱۷۷، ۱۱/۵] (بلاغت) و ص ۱۷۹، پیرا ۵-۲/۸ [و تکملہ، ۲: ۲۳۱، ۲/۸ تا ۵] (بحریات، علم تعیین قبلہ اور جغرافیہ) وغیرہ اور متون کے مجموعے (بتعداد کثیر) جنہیں مصطفیٰ البانی الحلبي نے قاہرہ (۱۳۲۳ھ) میں طبع کیا۔

ایک سوال پھر بھی جواب طلب رہتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ بحر رجز جس کے ابتدائی استعمال سے پتا چلتا ہے کہ وہ جوش دلانے اور جذبات کو ابھارنے کے لیے مطلوب و موزوں تھی کس طرح بالآخر روایت و حکایت، توصیف اور تعلیم کے لیے استعمال ہونے والی بحر بلکہ درس رٹنے والوں کی تک بندی بن کر رہ گئی۔ اس کی تشریح یوں کی گئی ہے کہ اگرچہ اس بحر میں ضروریات شعری کی بہت سی پابندیاں نہ تھیں اس لیے اس میں طبع آزمائی کرنا دوسری بحروں کی نسبت آسان تر تھا، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ یہ سہولتیں دوسری بحروں میں بھی موجود ہیں (قب Wright: *Arabic Grammar*، طبع سوم، ۲: ۲۰۵، ۲۱۵، ۲۱۶: بحور سریع، بسیط اور منسرح)؛ دوسرے جن ارباب علم و سخن نے رجز کو "پر امن" موضوعات کے لیے استعمال کیا کسی طرح بھی انازی اور عطائی نہ تھے، بلکہ ایسے ماہرین فن تھے جو مشکل تر بحروں اور سنگلاخ زمینوں میں بھی کامیابی سے شعر کہہ سکتے تھے۔ انہوں نے



مطوی (مفتعلن، چوے بار)؛ (۹) عروض و ضرب مطوی مڈال باقی مطوی (مفتعلن مفتعلن مفتعلان، دو بار)؛ (۱۰) صدر و ابتدا سالم حشو مطوی، عروض و ضرب مخبون مڈال (مفتعلن مفتعلن مفاعلان، دو بار)؛ (۱۱) اول مطوی، دوم مخبون علی الترتیب (مفتعلن مفاععلن مفتعلن، دو بار)؛ (۱۲) عروض و ضرب مطوی مڈال، باقی مثل سابق (مفتعلن مفاععلن مفتعلان، دو بار)؛ (۱۳) صدر و ابتدا مطوی باقی مخبون (مفتعلن مفاععلن مفاععلن، دو بار)؛ (۱۴) عروض و ضرب اخذ مقصور، باقی چار رکن سالم (مستفعلن مستفعلن فاع، دو بار)۔

بحور مشطور مندرجہ ذیل ہیں: (۱) سالم (مستفعلن، چار بار)؛ (۲) صرف ضرب مرفل (مستفعلاتن)؛ (۳) عروض و ضرب مرفل (مستفعلن مستفعلاتن، دو بار)؛ (۴) صرف ضرب اعرج (مفعولات)؛ (۵) عروض و ضرب مقطوع (مستفعلن مفعولن، دو بار)؛ (۶) ہر رکن مطوی (مفتعلن مفتعلن، دو بار)۔

علاوہ ازین بحر مثلث معقد سالم (تین ارکان کا پورا شعر، مستفعلن تین بار)، بحر مثنیٰ (دو ارکان کا ایک شعر سالم) اور بحر موحد (دو ارکان کا ایک شعر) بھی ہیں۔

اردو: اردو میں بحر رجز کے بارہ اوزان مستعمل ہیں۔

نو بحور وافی (= مثنیٰ) ہیں: (۱) سالم؛ (۲) عروض و ضرب مڈال با نون غنہ، باقی سالم؛ (۳) عروض و ضرب مڈال بغیر نون غنہ، باقی سالم (سالم و مڈال کا خلط جائز ہے)؛ (۴) سالم مضاعف (مستفعلن، سولہ بار)؛ (۵) مطوی؛ (۶) مطوی مرفل (مفتعلاتن، آٹھ بار)؛ (۷) مطوی مخبون؛ (۸) مخبون مطوی (یہ بحر نادر ہے)؛ (۹) مخبون۔

و ضرب مقطوع (مفعولن)؛ (۵) سب ارکان مخبون (مفاععلن، آٹھ بار)؛ (۶) تمام ارکان مطوی (مفتعلن، آٹھ بار)؛ (۷) تمام ارکان مطوی، عروض و ضرب مطوی مڈال (مفتعلان)؛ (۸) سوم و ہفتم مخبون، باقی ارکان مطوی (مفاععلن)۔ یہ وزن نامطبوع ہے؛ (۹) کچھ ارکان غیر معین طور پر مطوی، کچھ مخبون۔ یہ سابق الذکر وزن سے بھی زیادہ نامطبوع ہے؛ (۱۰) ایک رکن مخبون، ایک مطوی (مفاععلن مفتعلن، چار بار)؛ (۱۱) عروض و ضرب مطوی مڈال (مفتعلان)، دیگر ارکان مثل وزن سابق الذکر؛ (۱۲) علی الترتیب ایک رکن مطوی ایک مخبون (مفتعلن مفاععلن، چار بار)؛ (۱۳) عروض و ضرب مخبون مڈال (مفاععلن)، باقی مثل سابق؛ (۱۴) حشو اول و سوم بھی مڈال با نون غنہ و بغیر نون غنہ بھی (مفاععلن یا مفاعلات)، باقی مثل وزن سیزدہم؛ (۱۵) سب ارکان مثل دوازدہم، لیکن کسی ایک میں تسکین اوسط (مفعولن)؛ (۱۶) عروض و ضرب مقطوع صدر و ابتدا و حشو دوم مطوی و حشواے اول مخبون (مفتعلن مفاععلن مفتعلن مفعولن، دو بار)؛ (۱۷) صدر و ابتدا و حشو دوم و چہارم مطوی و حشو اول و سوم مطوی مسکن و عروض و ضرب مقطوع (مفتعلن مفعولن، چار بار)؛ (۱۸) عروض ضرب اعرج (مفعولان) باقی مثل ماقبل؛ (۱۹) تکرار زحاف کے سبب سے مطوی و مخبون کے التزام میں بے ترتیبی۔

بحور مجزویہ ہیں: (۱) سالم (مستفعلن، چہے بار)؛ (۲) عروض ضرب مڈال (مستفعلن)، باقی سالم؛ (۳) صرف ضرب اعرج (مفعولات)، باقی سالم؛ (۴) صرف ضرب مقطوع (مفعولن)، باقی سالم؛ (۵) عروض و ضرب مقطوع؛ باقی سالم؛ (۶) عروض و ضرب مقطوع مخبون (مفعولن) باقی سالم؛ (۷) عروض و ضرب مرفل (مستفعلاتن)، باقی سالم؛ (۸) ہر رکن

رجم: مفردات القرآن، ۲: ۵۸؛ النہایۃ، ۲: ۲۴۷۔  
 شرعی حدود کے سلسلے میں رجم سے مراد سنگساری (پتھر مار مار کر جان نکال دینا) کی وہ سزا (حد) ہے جو کسی محصنہ (شادی شدہ عورت) اور محصن (شادی شدہ مرد) کو زنا [رک بان] کے ارتکاب پر دی جاتی ہے۔ إحصان یا محصن اور محصنہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ بالغ ہونے پر اور نکاح صحیح انجام پانے کے بعد جب زنا شوئی کے تعلقات قائم ہو گئے ہوں تو اس کے بعد عورت یا مرد (بشرطیکہ وہ آزاد ہوں، مسلمان یا اہل الذمہ سے ہوں) غلام اور لونڈی پر رجم کی سزا لاگو نہیں ہوتی کیونکہ اللہ کے ارشاد کی رو سے ان پر نصف سزا ہے اور رجم کا نصف ہو نہیں سکتا البتہ کوڑے مارنے کی سزا کا نصف ہو سکتا ہے۔ اگر زنا کا ارتکاب کریں تو ان پر رجم کی حد لاگو ہوگی اور انہیں سنگسار کیا جائے گا۔ مرنے کے بعد غسل، تکفین، جنازہ اور تدفین کی رسوم ادا ہوں گی (الام، ۶: ۱۴۲ بعد؛ مختصر المزنی، ۵: ۱۶۶ بعد)۔  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے ایک شادی شدہ یہودی اور شادی شدہ یہودن کو زنا کا مرتکب ہونے پر رجم کی سزا دی۔ [احادیث میں ایک مسلمان عورت کا قصہ بھی مذکور ہے کہ اسے سنگسار کیا گیا]۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے عہد خلافت میں ایک شادی شدہ زالیہ کو سنگساری کی سزا دی تھی (حوالہ سابق)۔ امام شافعیؒ (الام، ۶: ۱۴۲) نے ایک اور روایت بھی نقل کی ہے جس سے اس مسئلہ پر مزید روشنی پڑتی ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی خدمت میں دو شخص مقدمہ لے کر آئے اور آپؐ سے کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ چاہا، ان میں سے ایک نے کہا کہ میرا بیٹا فلاں شخص کے ہاں

دو بحر مجزو (= سدس) ہیں: (۱) سالم: (۲) مطوی۔ ایک بحر مشطور (= مربع) ہے (مستغلن چار بار)۔

مآخذ: (۱) میر شمس الدین فقیر: حدائق البلاغت؛

(۲) طوسی: معیار الأشعار؛ (۳) میرزا محمد جعفر اوج:

مقیاس الأشعار؛ (۴) قدر بلگرامی: قواعد العروض؛ (۵)

نجم الغنی: بحر الفصاحت]۔

(ہادی علی بیگ وامق)

⊗ رجعة: رگ بہ دفتر۔

\* رجعة: رگ بہ رجوع۔

⊗ الرجعة الجامعة: رگ بہ دفتر۔

⊗ رجم: (ع)، لغت عرب میں اس کے لفظی

معنی ہیں [سنگسار کرنا]: پتھر مارنا، ابن سیدہ سے

منقول ہے کہ رجم اصل میں رجعة کی جمع ہے

جس کے معنی موٹے اور بھاری پتھر کے ہیں، لیکن

اس کے علاوہ یہ لفظ جب مصدر کے طور پر

استعمال ہو تو اس کے اصلی معنی پتھر پھینکنا

(الرجم التوسی بالحجارة)، مگر مجازاً قتل کرنے کو

بھی رجم کہتے ہیں، کیونکہ قدیم عرب جب

کسی کو قتل کرنا چاہتے تو اسے پتھر مارتے چلے

جاتے، حتیٰ کہ وہ مر جاتا۔ پھر استعارے کے طور پر

رجم کا لفظ گمان، ظن، توہم کے معنی میں بھی

استعمال ہوتا ہے، جیسے رجماً بالغیب [۱۸] [الکھف]:

[۲۲] (یعنی دیکھے بغیر وہم و گمان کی بنیاد پر

بات کرنا، غیب کی باتوں میں اٹکل کے تکرے

چلانا): سب و شتم یا گالی دینا جیسے لارجمک

(میں تجھے سب و شتم کروں گا یا چھوڑ دوں گا)،

دھتکارنا اور لعنت بھیجنا، اسی سے شیطان رجیم

مشتق ہے یعنی دھتکارا ہوا ملعون، کیونکہ اسے

خیرات، اعمال صالحہ اور ملا اعلیٰ کی بلند منازل

سے دور کیا گیا ہے (لسان العرب؛ بذیل مادہ

خدمت پر مأمور تھا، اس نے اپنے آقا کی بیوی کی عصمت پر حملہ کیا ہے۔ مجھے پتا چلا ہے کہ میرے بیٹے کو سنگساری کی سزا ملے گی۔ میں نے فذیہ کے طور پر ایک سو بکریاں اور ایک لونڈی مہیا کی ٹو مجھے بعض اہل علم نے بتایا ہے کہ میرے بیٹے کو رجم کے بجائے سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی کی سزا ملے گی۔ اب میں آپ کی خدمت میں آیا ہوں تاکہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ ہو۔ آپ نے فرمایا: مجھے اس ذات کی قسم ہے جس کے قبضے میں میری جان ہے، میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ جہاں تک سو بکریوں اور ایک لونڈی کا تعلق ہے تو وہ تیرا مال ہے، تجھے واپس ملے گا اور تیرے بیٹے کو سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی کی سزا ہوگی۔ پھر آپ نے اس شخص کی بیوی کو طلب فرمایا اور جب اس نے اپنے گناہ کا اعتراف کیا تو آپ نے اسے سنگسار کرنے کا حکم دیا۔ فقہانے زنا کی حد ثابت ہونے کے لیے دو شرائط (علاوہ بلوغ اور احسان کے) بیان کی ہیں: یا تو چار معتبر گواہ اس بات کی شہادت دیں؛ یا زانی یا زانیہ خود بقائمی ہوش و حواس اس بات کا اقرار و اعتراف کریں۔ گواہوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ زانی اور زانیہ کا نام لے کر بتائیں کہ ہم نے فلاں مرد کو فلاں عورت کے ساتھ بدکاری کرتے ہوئے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے (إِنَّهُمْ رَأَوْا ذَلِكَ بَيْنَهُ يَدْخُلُ فِي ذَلِكَ مَسْنَاهَا دُخُولَ الْبِرْوَدِ فِي الْمَكْحَلَةِ، الام، ۶ : ۱۴۳)۔

حضرت ابن عباس نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ایک قول نقل کیا ہے جس میں انہوں نے فرمایا رجم یا سنگساری کی سزا از روے کتاب اللہ برحق ہے۔ محصن اور محصنہ جب زنا کا ارتکاب کریں اور گواہ اس بات کی شہادت دیں یا زانی اور زانیہ کی جانب سے اعتراف ہو تو ان پر رجم کی

سزا لاگو ہوگی (حوالہ سابق)۔

اعتراف کے سلسلے میں اگر ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ زانی یا زانیہ میں سے ایک تو ارتکاب زنا کا اعتراف کرے، مگر دوسرا اس سے انکار کرے تو اعتراف کرنے والے پر حد زنا قائم ہوگی، لیکن انکار کرنے والے پر قائم نہیں ہوگی حتیٰ کہ گواہ میسر آجائیں یا وہ خود اعتراف کرنے (کتاب الام، ۶ : ۱۴۳ بعد)۔ اس کے برعکس اگر ایک عورت یہ کہے کہ فلاں مرد یہ کہتا ہے کہ اس نے مجھ سے زنا کیا ہے، یا کوئی مرد یہ کہے کہ فلاں عورت یہ کہتی ہے کہ اس نے مجھ سے برا کام کروایا ہے تو اس صورت میں یہ اعتراف نہیں سمجھا جائے گا اور دونوں میں سے کسی پر بھی زنا کی حد قائم نہیں کی جائے گی (حوالہ سابق)۔ امام شافعی نے لکھا ہے کہ اگر مرتکب زنا اعتراف کرے، پھر انکار کر دے تو اس کا انکار قابل قبول ہوگا اور حد لاگو نہیں ہوگی حتیٰ کہ اگر کوئی زانی یا زانیہ کوڑے برسانے یا سنگسار کرنے کے دوران میں بھی انکار کر دے تو یہ انکار بھی قابل قبول ہوگا اور حد فوراً موقوف کر دی جائے گی (کتاب الام، ۶ : ۱۴۳)۔

شہادت کے سلسلے میں یہ بات خصوصیت سے قابل ذکر ہے کہ چاروں گواہوں کی شہادت میں زمان و مکان، یعنی وقت اور جگہ میں موافقت اور مطابقت پائی جائے؛ اختلاف کی صورت میں شہادت مشکوک ہو جائے گی اور حد قائم نہیں ہوگی۔ اسی طرح احصان (نکاح صحیح کے ساتھ شادی شدہ ہونے) کے سلسلے میں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اگر کوئی زانی احصان سے انکار کرے اور اس کی بیوی اور اولاد ہو تو حد لاگو ہوگی، ورنہ نہیں۔ احناف کے نزدیک اگر ایک مرد اور دو عورتیں کسی مرتکب زنا کے بارے میں اس بات

اختلال و انتشار پیدا ہو گیا ہے۔ شریعت اسلامی نے سنگساری پر اتنی کڑی شرائط عائد کر دی ہیں کہ کوئی بے گناہ اس سزا کا شکار نہ ہونے پائے اور اس پر طرہ یہ کہ اگر گواہ جھوٹے نکلیں یا یہ الزام محض بہتان ثابت ہو تو پھر قذف [رک بان] کے تحت اسی کوڑوں کی سزا قرآن مجید نے مقرر کر دی ہے۔ زنا جیسے خوفناک اور خطرناک جرم سے معاشرے کو پاک و صاف کرنے کے لیے شریعت نے سخت اقدام ضرور کیا ہے، لیکن اس میں معاشرے کے لیے رحمت، راحت و سکون اور اطمینان کا پہلو نمایاں ہے (نیز دیکھیے شاہ ولی اللہ: حجة الله البالغة)۔

مآخذ: (۱) المرغینانی: الہدایہ اخیرین، لکھنؤ ۱۳۱۳ھ؛ (۲) امام شافعی: الرسالة، قاہرہ ۱۳۵۸ھ؛ (۳) وہی مصنف: کتاب الام، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۴) ابن حجر النہشی: الفتاویٰ الکبریٰ، ۴: ۲۳۲، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۵) شمس الدین ابن حمزہ: فتاویٰ الرملی، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۶) اسمعیل بن یحییٰ المزنی: مختصر المزنی، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۷) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ: (۸) الزییدی: تاج العروس، بذیل مادہ: (۹) امام راغب: مفردات، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۰) ابن الاثیر: النہایۃ فی غریب الحدیث والاثار، قاہرہ، ۱۳۰۶ھ؛ [تفسیر قرآن بذیل سورۃ النور، بالخصوص (۱۱) ابن جریر الطبری؛ (۱۲) القرطبی؛ (۱۳) ابن کثیر؛ (۱۴) جمال الدین القاسمی؛ (۱۵) امیر علی: مواہب الرحمن (وہیکر اردو تفسیر)۔ (ظہور لکھنؤ)

## ۲۔ [الفسوی بحث پہلے آچکے ہیں۔]

قرآن کریم میں یہ لفظ متعدد معنوں میں استعمال ہوا ہے: پتھر مارنے، وَاَوْ لَا رَهْمًا لَرَجْمَتِكَ (۱۱: ۹۱)؛ لَرَجْمَتِكَ (۱۹: ۳۶)؛ یَرْجُمُوكُمْ (۱۸: ۲۰)؛ مزید دیکھیے ۱۸: ۳۶ و ۲۰: ۳۳ و ۲۰: ۶۷ و ۵: ۲۶ و ۱۱۶: ۱ اور لعنت

کی شہادت دیں کہ وہ محصن یا محصینہ ہے تو قابل قبول ہے؛ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک قابل قبول نہیں (کتاب الام، ۶: ۱۳۴)۔ رجم کی سزا کے سلسلے میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سنگساری کے وقت چار گواہوں اور امام وقت کا حاضر ہونا ضروری نہیں، تاہم مسلمانوں کا ایک گروہ مشاہدے کی غرض سے موجود ہونا چاہیے (۲۴: [النور]؛ ۲: کتاب الام، ۶: ۱۳۴؛ مختصر المزنی، ۵: ۱۶۶؛ ہدایۃ اخیرین، ص ۱۹۴ بعد)۔ بعض اوقات بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے کچھ سزائیں زیادہ سخت تجویز کی ہیں، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ شریعت کے پیش نظر تو اجتماعی فوائد اور معاشرتی امن و سکون ہے۔ ان سزاؤں سے شریعت کا مقصود یہ ہے کہ چند بدکردار اور معاشرے میں بگاڑ اور فساد پیدا کرنے والوں کو ایسی عبرتناک سزا دی جائے کہ عوام خوف و ہراس اور دہشت کے احساس کو ختم کر کے امن و سکون اور اطمینان کی زندگی بسر کر سکیں۔ معاشرے کی اجتماعی عزت و عصمت اور خاندانی نجابت و وقار کو برقرار رکھنے کے لیے زنا جیسے فواحش کا سد باب مقصود ہے۔ ایسی سزاؤں کا مقصد انتقامی نہیں، بلکہ اصلاحی و تعمیری ہے۔ جس طرح ایک ڈاکٹر مریض کی زندگی بچانے کے لیے اس کا بازو یا ٹانگ کاٹ دیتا ہے، بالکل اسی طرح معاشرے کے ناموس اور عزت کی حفاظت کے لیے، نیز معاشرے میں بلند اقدار کو برقرار رکھنے اور ان کو فروغ دینے کے لیے شریعت نے سنگساری کا "عمل جراحی" نافذ کیا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جن ملکوں میں یہ "عمل جراحی" نافذ العمل ہے وہاں یہ فواحش اور برائیاں موجود نہیں ہیں اور جہاں برائی اور بدکاری کو کھلی چھٹی ہے، وہاں معاشرے میں

(المنيرة، مصر) .

قرآن مجید میں صراحةً اس سزا کا ذکر نہیں ہے، البتہ سورۃ المائدۃ کی آیات یَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ (تا) وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكٰفِرُونَ (۵ : ۴۱ تا ۴۴) میں اس کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے، کیونکہ ان آیات کے مستند شان نزول کے مطابق ان آیات میں ”حکم اللہ“ اور ”مَا أَنْزَلَ اللَّهُ“ سے مراد زانی کو رجم کی سزا دینے کا حکم ہے۔ صحیح احادیث سے ثابت ہے کہ یہ آیات ایک ایسے یہودی کے بارے میں نازل ہوئی تھیں جس نے زنا کر لیا تھا اور یہودی اس کا فیصلہ اس خیال سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس لائے تھے کہ اگر آپ نے رجم کے علاوہ کوئی اور فیصلہ کیا تو اسے مان لیں گے اور اگر رجم کا فیصلہ کیا تو اس سے انکار کر دیں گے۔ آیات مذکورہ میں اِنْ اُوْتِيتُمْ هٰذَا فَخُذُوْهُ وَاِنْ لَمْ تُوْتُوْهُ فَاَحْذَرُوْا سے یہی مراد ہے۔ پھر آپ نے رجم کا فیصلہ فرمایا اور ان پر یہ بھی ثابت کر دیا کہ خود تورات میں بھی رجم ہی کا حکم مذکور ہے۔ اس موقع پر علمائے یہود نے یہ اعتراف بھی کیا کہ تورات میں زنا کی اصل سزا رجم ہی تھی؛ پھر جب یہودی شرفا میں زنا کا رواج عام ہوا تو ہم نے شرفا کو اس سزا سے مستثنیٰ کرنا شروع کر دیا؛ بعد میں اس تفریق کو ختم کرنے کے لیے ہم نے رجم کی سزا کو بالکل ہی موقوف کر دیا اور اس کی جگہ منہ کالا کرنے اور کوڑے مارنے کی سزا مقرر کر دی (دیکھیے مسلم : الصحیح، کتاب الحدود، ۲ : ۷۰، مطبوعہ کراچی و ابن کثیر : تفسیر، ۲ : ۵۷ تا ۶۰، مطبوعہ مصطفیٰ محمد، مصر ۱۳۵۶ھ)۔ لہذا صاف بات یہ ہے کہ رجم کا ثبوت ان احادیث سے ہوا ہے جو معنی متواتر ہیں اور

کرنا، دھتکارنا (دیکھیے ۱۵ : ۳۴ و ۸۱ : ۲۵ و ۳ : ۳۶)، انکل پھون تخمینہ لگانا (۱۸ : ۲۳) اور تہمت لگانا (۱۹ : ۴۶) .

فقہی اصطلاح میں ”رجم“ اس حد (شرعی سزا) کو کہا جاتا ہے جو محصن (تشریح آگے آئے گی) زانی کے لیے مقرر کی گئی ہے اور جس میں مجرم کو پتھر مار مار کر ہلاک کر دیا جاتا ہے، ذیل میں اسی سزا کے مختلف پہلوؤں سے بحث کی جائے گی .

شرعی سزا کے طور پر ”رجم“ کا تذکرہ سب سے پہلے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں ملتا ہے؛ موجودہ بائبل سے معلوم ہوتا ہے کہ موسوی شریعت میں ”رجم“، یعنی سنگسار کر کے ہلاک کر دینا متعدد جرائم کی سزا تھی : (۱) زنا کی (احبار، ۲۰ : ۱۰ و استثناء، ۲۲ : ۲۱ تا ۲۷)؛ (۲) شرک اور بت پرستی کی دعوت دینے کی (استثناء، ۱۳ : ۱۰ و ۱۷ : ۶)؛ (۳) بتوں کے نام پر نذر کرنے کی (احبار، ۲۰ : ۲)؛ (۴) ماں باپ کی نافرمانی کرنے کی (استثناء، ۲۱ : ۲۱)؛ (۵) خدا کے نام پر لعنت کرنے کی (احبار، ۲۴ : ۱۶ و ۱-سلاطین، باب ۲۱)؛ (۶) حضرت یوشع علیہ السلام، جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے نائب تھے، کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے ایک شخص کو مال غنیمت میں خیانت کرنے کی بنا پر بھی سنگسار کیا تھا (یشوع، ۷ : ۱۶ تا ۲۶) .

حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شریعت میں ”رجم“ کی سزا صرف اس زنا کار کے لیے مخصوص ہو کر دی گئی جو شادی شدہ ہو اور جس میں ”محصن“ کی وہ شرائط پائی جاتی ہوں۔ جن کا بیان آگے آ رہا ہے۔ اور اس سزا کا اصل ثبوت ان احادیث سے ہوا ہے جو معنی متواتر ہیں (الآلوسی : روح المعانی، ۱۸ : ۷۹، ادارة الطباعة

ابو یزیدؓ، ہزالؓ، جابرؓ بن سمرہ، لیلجؓ، ابوبکر صدیقؓ، پریدہؓ، ابو ذر غفاریؓ، نصیرؓ، ابن دھر اسلمی، عمرانؓ بن حصین، ابوبکرؓ، ابوسعید خدریؓ، نعمانؓ بن بشیر، ہریرؓ بن عازب (ان کی روایات مسند احمد میں مروی ہیں، دیکھیے الفتح الربانی، ۱۶ : ۸۱ تا ۱۰۵، مصر ۱۳۷۱ھ)، ابیؓ بن کعب، زیدؓ بن ثابت، عبداللہؓ بن مسعود، (السیہقی: السنن الکبریٰ، ۸ : ۲۱۱ و ۲۱۳ دائرۃ المعارف، دکن ۱۳۵۴ھ)؛ قیسہؓ بن حریث، انسؓ بن مالک، عجماءؓ، سہلؓ بن سعد، عبداللہؓ بن العارث بن الجزء (السیہمی: مجمع الزوائد، ۶ : ۲۶۴ و ۲۶۵ و ۲۶۸ و ۲۷۱، دارالکتب بیروت ۱۹۶۷ء)؛ وائلؓ بن حجر (محمد بن محمد: جمع الفوائد ۱ : ۷۵۲، المدینۃ المنورہ ۱۳۸۱ھ)، عثمانؓ بن عفان اور ابو امامہؓ بن سہل بن حنیف (مشکوٰۃ المصابیح، ص ۳۰۱، اصح المطابع کراچی) رضی اللہ عنہم اجمعین .

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں شادی شدہ زنا کرنے والوں پر رجم کی سزا عائد کرنے کے متعدد واقعات پیش آئے جن میں زیادہ مشہور واقعات چار ہیں : ایک حضرت ماعزؓ ابن مالک اسلمی کا، دوسرے بنو غامد کی ایک عورت کا، تیسرے ایک اعرابی کی بیوی کا جس کے رجم کے لیے آپؐ نے حضرت انس اسلمیؓ کو بھیجا تھا، اور چوتھے دو یہودیوں کا جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ یہ تمام واقعات صحیح بخاری میں موجود ہیں۔ پہلے تینوں واقعات میں مجرموں نے خود زنا کا واضح اعتراف کیا تھا۔ گواہوں کے ذریعے رجم کا کوئی واقعہ عہد رسالت میں مسلمانوں کے درمیان پیش نہیں آیا۔ البتہ یہودیوں کا رجم گواہوں کی بنا پر ہوا تھا (ابو داؤد: السنن، ۲ : ۷۶۱۲، اصح المطابع، کراچی)۔

قرآن مجید میں اس حکم کا مذکور نہ ہونا اس کے عدم ثبوت کی دلیل نہیں، جس طرح نمازوں کے اوقات اور ان کی رکعات کی تعداد قرآن مجید میں موجود نہیں، لیکن متواتر احادیث اور مسلسل تعامل کی وجہ سے ان کا ثبوت ناقابل انکار ہے، اسی طرح رجم کا ثبوت بھی متواتر احادیث اور اجماعی تعامل کی بنا پر ہوا ہے اور اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں : ”مجھے ڈر ہے کہ لوگوں پر زمانہ دراز گزر جائے تو کوئی کہنے والا یہ نہ کہنے لگے کہ ہم رجم کا حکم اللہ کی کتاب میں نہیں پاتے؛ پھر کہیں لوگ ایسے فریضہ کو چھوڑ کر گمراہ نہ ہو جائیں جو اللہ نے نازل کیا تھا؛ خوب سن لو کہ رجم کا حکم اس شخص کے لیے حق ہے جو معصن ہونے کی حالت میں زنا کرے جب کہ اس پر گواہیاں قائم ہو جائیں، یا حمل ثابت ہو جائے یا ملزم خود اعتراف کر لے (بخاری: الصحیح، ۲ : ۱۰۰۷، اصح المطابع، دہلی ۱۳۵۷ھ)۔ حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے ایک عورت کو رجم کرنے کے بعد فرمایا : ”میں نے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت کے مطابق رجم کیا“ (بخاری: الصحیح، ۲ : ۱۰۰۶، باب رجم المعصن)۔

جن صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے زانی معصن کو رجم کرنے کا حکم یا عمل روایت کیا ہے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں : حضرت عمرؓ بن الخطاب، حضرت علیؓ ابن ابی طالب، عبداللہؓ بن ابی آؤفی، جابرؓ بن عبداللہ، ابو ہریرہؓ، عائشہؓ، عبداللہؓ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ، زید بن خالدؓ (ان سب کی روایات بخاری: الصحیح، ۲ : ۱۰۰۶ تا ۱۰۱۱ میں موجود ہیں)، عبادہؓ بن صامت، سلمہؓ بن الحبیب،

ساتھ فتح مکہ (۵۸) کے بعد اسلام لائے تھے (دیکھیے فتح الباری، ۱۲ : ۱۳۴، باب احکام اہل الذمۃ و اخصائیم اذا زنوا، المطبعة البہیة، مصر ۱۳۴۸ھ)۔ ادھر احمد : مسند اور الطبرانی : معجم میں حضرت ابن عباس انہیں یہودیوں کا واقعہ زواہت کرنے کے بعد فرماتے ہیں فَكَانَ بِمَا صَنَعَ اللَّهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي تَحْقِيقِ الزَّانَا مِنْهُمَا (مجمع الزوائد، ۶ : ۲۷۱)، یعنی اللہ نے اپنے رسول کے لیے زنا کے حکم کی تحقیق ان یہودیوں کے ذریعہ کرائی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودیوں کا واقعہ رجم کا سب سے پہلا واقعہ تھا؛ باقی تمام واقعات اس کے بعد ہوئے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رجم کے تمام واقعات فتح مکہ کے بعد ہوئے ہیں، یعنی سورۃ النور نازل ہونے کے کم از کم دو سال بعد، لہذا اگر سورۃ النور کا حکم ہر قسم کے زانی کے لیے ہوتا تو آپؐ اس کے نزول کے بعد کسی کو رجم نہ فرماتے۔ اس آیت کے نازل ہونے کے بعد آپؐ کا رجم فرمانا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ سورۃ النور کا حکم صرف غیر محصن زانی کے لیے تھا اور محصن زانی کی شرعی سزا رجم ہی تھی۔ اسی وجہ سے زانی محصن کو رجم کرنے کا حکم مسلمانوں میں اجماعی اور غیر مختلف فیہ رہا ہے، علامہ آلوسی لکھتے ہیں : ”صحابۃ کرام، اسلاف، علمائے امت اور ائمہ مسلمین کا اس پر اجماع ہے کہ زانی محصن کو سنگسار کیا جائے گا اور خوارج کا رجم سے انکار کرنا باطل ہے“ (روح المعانی، ۱۸ : ۷۸ و ۷۹، ادارة الطباعة المنيرية، مصر)؛ علامہ کمال الدین ابن الہمام لکھتے ہیں : ”رجم پر صحابہؓ اور تمام پچھلے علمائے اسلام کا اجماع ہے اور خوارج کا رجم سے انکار کرنا باطل ہے، اس لیے کہ اگر وہ اجماع صحابہ کی حجیت کا انکار کریں تو یہ جہل

قرآن مجید کی آیت الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (النور) : ۲؛ یعنی زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ میں جو حکم مذکور ہے وہ مذکورہ احادیث متواترہ کی بنا پر باجماع صرف غیر شادی شدہ زانی کا حکم ہے اور یہ خیال درست نہیں ہے کہ رجم کے واقعات اس آیت کے نزول سے پہلے کے ہیں اور اس آیت نے رجم کے حکم کو منسوخ کر کے ہر قسم کے زانی کے لیے کوڑوں کی سزا مقرر کر دی ہے، اس لیے کہ مضبوط دلائل سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس آیت کے نزول کے بعد رجم پر عمل فرمایا ہے، یہ آیت سورۃ النور کی ہے جو واقعہ افک (۵۴ یا ۵۵ یا ۵۶) میں نازل ہوئی تھی، لہذا اس کا نزول زیادہ سے زیادہ ۵۶ میں ہوا ہے (ابن حجر : فتح الباری، ۱۲ : ۱۰۰، مصر ۱۳۴۸ھ) اور رجم کے تقریباً تمام واقعات ۵۶ کے بعد کے ہیں، اس لیے کہ متعدد ایسے صحابہ نے رجم کے واقعات کا مشاہدہ کیا ہے جو ۵۶ کے بعد اسلام لائے تھے، مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ - صحیح بخاری میں تصریح ہے کہ عسف والی واقعہ میں وہ خود موجود تھے، چنانچہ اس واقعہ کو بیان کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں : كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ (البخاری : الصحيح، باب الاعتراف بالزنا، ۲ : ۱۰۰۸، اصح المطابع، دہلی ۱۳۵۷ھ)، حالانکہ حضرت ابو ہریرہؓ خیر کے موقعہ پر (۵۷ میں) اسلام لائے ہیں۔ اسی طرح البزارؒ اور الطبرانیؒ کی روایت کے مطابق حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزہ یہودیوں کے رجم میں شریک تھے، فرماتے ہیں : فَكُنْتُ فِي مَنْ رَجِمَهُمَا (المبشئی : مجمع الزوائد، ۶ : ۲۷۱، دارالكتاب، بیروت ۱۹۶۷ء)؛ اور وہ اپنے والد کے

عاقل و بالغ ہو اور کسی مسلمان، عاقل، بالغ اور آزاد عورت کے ساتھ نکاح صحیح کے ذریعے تعلقات زناشوی قائم کر چکا ہو۔ ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہوگی تو اسے محصن نہیں کہا جائے گا اور اگر وہ زنا کر لے تو اس کی سزا رجم کے بجائے سو کوڑے ہوگی (ابن نجیم: البحر الرائق، ۵: ۱۱، المطبعة العلییة، مصر)۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی احصان کی یہی شرائط ہیں، البتہ ان کے نزدیک ایک شرط اور ہے، اور وہ یہ کہ اس نے اپنی منکوحہ سے خلوت صحیحہ کی ہو، لہذا حیض یا روزے کی حالت میں خلوت سے احصان متحقق نہیں ہوگا (ابن رشد: بدایة المجتہد، ۲: ۴۰، المطبعة الازہریة، مصر ۱۳۸۹ھ)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک احصان کے لیے نہ مجرم کا مسلمان ہونا شرط ہے اور نہ اس کی منکوحہ کا مسلمان یا آزاد ہونا (الشافعی: کتاب الأم، ۶: ۱۵۴، المطبعة الازہریة، مصر ۱۳۸۱ھ)۔ امام احمدؒ کے نزدیک مسلمان ہونا تو شرط نہیں، لیکن اس کی منکوحہ کا آزاد ہونا ضروری ہے (ابن قدامہ: المقنع، ۳: ۴۵۲ و ۴۵۳، المطبعة السلفیة، الروضة ۱۳۸۲ھ)۔

یہ بھی اجماعی مسئلہ ہے کہ ایسے محصن شخص کا صرف وہی زنا رجم کا مستوجب ہے جس میں حلال ہونے کا کوئی شبہ نہ ہو، لہذا جہاں نکاح کا شبہ بھی پایا جاتا ہو وہاں رجم نہیں ہوگا (ابن رشد: بدایة المجتہد، ۲: ۴۶۷)۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ زنا کا ثبوت دو طریقوں سے ہو سکتا ہے، ایک مجرم کے اعتراف و اقرار سے، دوسرے گواہوں سے۔ جہاں تک اعتراف کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ کے مسلک میں یہ ضروری ہے کہ یہ اقرار چار مرتبہ ہو، اور اقرار کرنے والا ہر مرتبہ اپنی جگہ بدل کر اقرار کرے،

مرکب ہے، اور اگر وہ خبر واحد کی حجیت سے انکار کرتے ہوئے یہ کہیں کہ رجم آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ثابت نہیں تو، علاوہ اس کے کہ خبر واحد کی حجیت سے انکار دلائل کی رو سے باطل ہے یہ مسئلہ خبر واحد سے متعلق ہی نہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے رجم کا ثبوت معنی ایسا ہی متواتر ہے جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم طائیؓ کی سخاوت۔ رہیں اخبار آحاد، سو وہ صرف رجم کی صورتوں اور خصوصیات کی تفصیل سے متعلق ہیں۔ جہاں تک رجم کے اصل حکم کا تعلق ہے، اس کے ثبوت میں کوئی شک نہیں... اور خوارج بھی عام مسلمانوں کی طرح متواتر معنوی پر عمل کو ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن چونکہ وہ صحابہ کرامؓ اور عام مسلمانوں سے ہمیشہ الگ تھلگ رہے اور مسلمان اہل علم اور راویوں سے انہوں نے تعلق نہیں رکھا، اس لیے وہ بہت سی جہالتوں میں مبتلا ہو گئے، یہی وجہ ہے کہ جب انہوں نے حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کے سامنے رجم پر یہ اعتراض کیا کہ اس کا ذکر کتاب اللہ میں نہیں ہے تو حضرت عمرؓ نے ان سے کہا کہ پھر رکعات نماز کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقداریں کہاں سے ثابت ہوئیں؟ انہوں نے کہا کہ حضور اور مسلمانوں کے عمل سے۔ حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے فرمایا: ”رجم بھی اسی طرح ثابت ہوا ہے“ (ابن الہمام: فتح القدير، ۴: ۱۲۱ و ۱۲۲، بولاق ۱۳۱۶ھ)۔

پھر اس بات پر تو تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ رجم کی سزا صرف اس زانی کے لیے ہے جس میں احصان کی شرائط پائی جاتی ہوں، لیکن ان شرائط کی تفصیل میں تھوڑا سا اختلاف ہے: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رجم کے حکم میں محصن اس شخص کو کہیں گے جو مسلمان ہو، آزاد ہو،



اعتماد گواہوں کا بغیر کسی کنایہ کے صریح الفاظ میں چشم دید واقعہ کی گواہی دینا اسی وقت ممکن ہے جب کہ مجرم نے جرم کا ارتکاب کھلم کھلا کیا ہو، پھر اگر سزا جاری ہونے سے پہلے ان میں سے کوئی ایک گواہ بھی رجوع کر لے یا گواہی دیتے وقت ان میں کوئی معمولی اختلاف ہو جائے یا اقرار کی صورت میں مجرم کسی بھی وقت، یہاں تک کہ سزا جاری ہونے کے دوران میں بھی، اپنے اقرار سے منحرف ہو جائے تو سزا ساقط ہو جاتی ہے (فتح القدیر، حوالہ سابق)۔ اس کے علاوہ دوسرے معمولی معمولی شبہات کی بنا پر سزا کو ساقط کر دیا گیا ہے جس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔ دوسری طرف اگر کسی پر زنا کا الزام لگانے کے بعد کوئی شخص قانونی شرائط کے مطابق اسے ثابت نہ کر سکے تو اس کے لیے اسی کوڑوں کی سخت سزا مقرر کی گئی ہے۔ ان کڑی شرائط کے باوجود اگر کسی شخص سے قابل رجم زنا کا صدور ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معاشرے کا یہ عضو سڑ چکا ہے جسے کاٹے بغیر جسم کی اصلاح ممکن نہیں، پھر اس عضو پر رحم کرنا پورے جسم پر ظلم کے مرادف ہے۔

استاذ عبدالقادر عودہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”بعض لوگ آج زانی محض کے لیے رجم کی سزا کو بہت زیادہ سمجھتے ہیں، لیکن یہ محض ان کے منہ سے نکلی ہوئی بات ہے جس پر خود ان کے دلوں کو یقین نہیں۔ [اگر ان میں سے کسی شخص کو اپنے بہت قریبی حلقوں میں یہ واقعہ پیش آ جائے تو اس کا رد عمل شاید اس سے بھی سخت ہوگا]۔ اسلامی شریعت نے اس مسئلہ میں بھی اپنے دوسرے احکام کی طرح باریک بینی اور انصاف کی روش اختیار کی ہے۔ جو لوگ زانی کو قتل کرنے کے تصور سے گھبرا اٹھتے ہیں، اگر وہ واقعات کی

امام احمدؒ کے نزدیک چار مرتبہ ہونا تو ضروری ہے مگر جگہ بدلنا ضروری نہیں (ابن الہمام: فتح القدیر، ۳: ۱۱۷)۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صرف ایک مرتبہ اعتراف کر لینا بھی کافی ہے (بدایۃ المجتہد، ۲: ۴۷۳)۔ گواہوں کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ کم از کم چار گواہ ہونے ضروری ہیں جنہوں نے اپنی آنکھ سے مجرم کو زنا کرتے ہوئے دیکھا ہو اور صریح الفاظ میں بغیر کسی کنایہ کے اس کی گواہی دی ہو (حوالہ سابق)۔ اس کے بعد ضروری ہے کہ قاضی ان پر جرح کرے اور ان کی عدالت و صداقت کی مکمل تحقیق ہو جائے پر رجم کا حکم دے (فتح القدیر، ۴: ۱۱۵ و ۱۱۶)۔ رجم کا طریقہ یہ ہے کہ مجرم کو کسی کھلی جگہ میں لے جایا جائے جہاں عام لوگ بھی موجود ہوں۔ اگر مجرم عورت ہو تو اس کے لیے گڑھا کھود کر اس کو اس میں کھڑا کر دینا مناسب ہے، پھر اگر زنا کا ثبوت گواہوں سے ہوا ہے تو پتھر مارنے کی ابتدا گواہ کریں گے، اور اگر اعتراف سے ہوا ہے تو ابتدا امام المسلمین کرے گا، پھر تمام حاضرین رجم میں حصہ لیں گے یہاں تک کہ مجرم کی موت واقع ہو جائے (فتح القدیر، ۴: ۱۲۳ و ۱۲۴)۔

اسلام کا اصل منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ رجم کی سزا کم سے کم جاری ہو، لیکن جب جاری ہو تو سالہا سال کے لیے سامان عبرت بن جائے اور اس کی دہشت جرم کی لذت پر غالب آ جائے۔ چنانچہ اول تو معاشرہ میں عفت و عصمت عام کرنے کے لیے ایسے احکام وضع کیے گئے ہیں جن کی موجودگی میں زنا کا صدور مشکل سے مشکل تر ہو جائے، پھر قابل رجم زنا کے ثبوت کے لیے شرائط انتہائی سخت رکھی گئی ہیں، چار قابل

(۵) قاضی ثناء اللہ ہانی ہتی : تفسیر مظہری، ندوۃ المصنفین دہلی : (۶) نیز اردو تفاسیر بالخصوص امیر علی : مواہب الرحمن، بذیل آیات متعلقہ : نیز قرآن مجید میں رجم کا ذکر نہ ہونے پر لطیف و دقیق بحث کے لیے دیکھیے (۷) علامہ انور شاہ کشمیری : مشکلات القرآن، ص ۲۱۳، مطبوعہ مجلس علمی، دہلی ۱۳۵۷ھ : رجم سے متعلق احادیث کا بڑا ذخیرہ صحاح ستہ کے علاوہ (۸) الفتح الربانی (تبویب مسند احمد)، جلد ۱۶ مطبوعہ مصر ۱۳۷۱ھ : (۹) البیہقی : السنن الکبریٰ، جلد ۸، بدائرة المعارف، دکن ۱۳۵۴ھ : (۱۰) البیہقی : مجمع الزوائد، جلد ۶، دارالکتاب، بیروت ۱۹۶۷ھ : احادیث رجم کی مفصل تشریح کے لیے (۱۱) ابن حجر : فتح الباری، جلد ۱۲ مطبوعہ المطبعة البیہقیہ مصر بہترین ھ : (۱۲) السیوطی : الاتقان ۲ : ۲۹ المطبعة الازہریہ، مصر ۱۳۱۸ھ : (۱۳) ابن امیر الحاج : التقریر و التعمیر ۳ : ۶۶ بولاق ۱۳۱۷ھ : نیز اصول فقہ اور علوم القرآن کی کتب میں نسخ کی بحث دیکھیے : رجم کی فقہی تفصیلات کے لیے (۱۴) ابن رشد : بدایۃ المجتہد، جلد ۲، المطبعة الازہریہ، مصر ۱۳۸۹ھ : (۱۵) ابن نجیم : البحر الرائق، جلد ۵، المطبعة العلمیۃ مصر : (۱۶) ابن الہمام : فتح القدر، جلد ۴، بولاق ۱۳۱۶ھ ناگزیر ہیں۔ زنا کی مختلف صورتوں، ان کے احکام اور ان کی عقلی حکمتوں کے لیے دیکھیے : (۱۷) عبدالقادر عودہ : التشریح الجنائی الاسلامی، جلد اول، مکتبۃ دارالعروبة، قاہرہ ۱۳۷۸ھ : (۱۸) عبدالعزیز عامر : التعزیر فی الشریعۃ الاسلامیۃ، مطبعة مصطفیٰ البابی العلیی، مصر ۱۳۷۷ھ : (۱۹) احمد قسبی بہنسی : الجرائم فی الفقہ الاسلامی، مطبوعہ الشركة العربیۃ للطباعة والنشر، قاہرہ ۱۹۵۹ھ۔

(مفتی محمد شفیع)

رجوع : (ع) نوافلاطونی فلسفہ میں رجوع کا موضوع آٹولوجیا (عربی ترجمہ : کتاب آٹولوجیا ارسطاطالیس (القول علی الریویۃ)، بولن ۱۸۸۲ء) کا مرکزی مبحث ہے، جس کی تصنیف ارسطو سے

دنیا کو دیکھیں تو ان پر حقیقت واضح ہو جائے اور انہیں پتہ چل جائے کہ اسلام نے زانی محصن کو سنگسار کرنے کا حکم دے کر کوئی ایسا اقدام نہیں کیا جس سے انسانی طبیعت مانوس نہ ہو۔ آج کے مروجہ قانون ہی کو دیکھ لیجیے، اگر زنا کے مجرموں میں سے کوئی ایک شادی شدہ ہو تو اس قانون کی رو سے اس کی سزا صرف قید ہے، اور اگر کوئی شادی شدہ نہ ہو تو جب تک جبر و اکراہ نہ ہو، کوئی سزا نہیں : یہ موجودہ قانون کا فیصلہ ہے، لیکن کیا لوگ قانون کے اس فیصلے پر راضی ہو گئے ہیں ؟ حقیقت یہ ہے کہ لوگ نہ اس پر راضی ہوئے ہیں اور نہ کبھی ہو سکتے ہیں۔ اس کے بجائے وہ مروجہ قانون کو توڑتے ہیں اور زانی کو قتل کر کے اس سے انتقام لے کر رہتے ہیں، اور بعض مرتبہ یہ انتقامی قتل رجم سے بھی زیادہ شدید طریقوں سے کیے جاتے ہیں، سمندر میں ڈبو دینا، آگ میں جلا دینا، عضو عضو کاٹ ڈالنا اور ہڈیاں توڑ دینا۔ [بعض اوقات یہ سلسلہ قتل نسلوں تک جاری رہتا ہے]۔ اس قسم کے واقعات روزمرہ دیکھنے میں آتے ہیں۔ جب واقعہ یہ ہے تو ہم رجم کی سزا سے کیوں ڈریں ؟ اس سزا کو اختیار کرنا ایک حقیقت کو تسلیم کرنا ہے اور حقیقت کو تسلیم کرنا شجاعت اور فضیلت کی بات ہے“ (عبدالقادر عودہ : التشریح الجنائی الاسلامی، ۱ : ۶۴۱ و ۶۴۲، مکتبۃ دارالعروبة، قاہرہ ۱۳۷۸ھ)۔

مآخذ : (۱) القرآن المجید : (م [النساء] : ۱۵)، (۵ [المائدہ] : ۴۲ تا ۴۴)، (۴۴ [النور] : ۲) اور آیات کے تحت تمام تفاسیر، خصوصاً : (۲) ابن کثیر : تفسیر، المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ ۱۳۵۶ھ : (۳) محمود لالوسی : روح المعانی، ادارۃ الطباعة المنیریۃ، مصر : (۴) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، دارالکاتب العربی ۱۳۸۷ھ :

سائنس لینے کے بعد، جسے مرنا کہتے ہیں، اپنے اصل اعلیٰ و ارفع اور پاک مقام، یعنی عالم عقلی، کی طرف لوٹ جاتے ہیں، جہاں وہ عقل اور عقل کے ذریعے ذات الہی کے نور و جمال کا بشاہدہ کر سکتے ہیں۔ پاک و صاف حالت میں بدن سے جدا ہونے والے نفوس تو فوراً اپنے اصلی اور پاکیزہ مقام کی طرف لوٹ جاتے ہیں، لیکن جن نفوس نے دنیوی اور بدنی آلائشوں سے خود کو ملوث کر لیا ہوتا ہے وہ سخت مجاہدات اور تعب شدید، اور تزکیہ نفس کے بعد عالم عقلی میں پہنچ سکتے ہیں۔ یہی وہ صعود، نہوض، ارتفاع اور ترقی (xathos) ہے جسے 'رجوع' کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ یہ رجوع نفس کا فعل ہے، نہ کہ عقل کلی کا۔

ارسطو کا خیال ہے کہ عالم عقلی میں پہنچ کر نفوس انسانی کا عقل کے ساتھ اتحاد ہو جاتا ہے، گو ان کی انفرادیت اور ذات ختم نہیں ہو جاتی، تاہم اگر انہیں نفوس عقلی کے ساتھ متحد ہونا پسند نہ ہو یا وہ اپنی انفرادیت قائم رکھنا چاہیں تو ان کا دوبارہ عالم عقلی سے انحطاط و ہبوط ہو جاتا ہے۔ یہ انحطاط یا تو اجرام سماویہ کی طرف ہوتا ہے یا پھر عالم سفلی و مادی کی طرف۔ اس ضمن میں ارسطو نے یہ بحث بھی اٹھائی ہے کہ جب نفوس عالم عقلی میں ہوتے ہیں تو وہ خیر محض کے شائق ہوتے ہیں، پھر دوبارہ انحطاط کی طرف ان کا میلان کیوں ہو جاتا ہے؟

نفوس کے اس ارتفاع، عروج اور صعود (= رجوع) کی بحث کو افلاطون نے بھی اٹھایا ہے اور بتایا ہے کہ کن وجوہ سے نفوس انسان کا ہبوط و انحطاط عالم مادی کی طرف ہوتا ہے اور پھر وہ کس طرح عالم الحق الاول کی طرف لوٹ جاتے ہیں (Republic، 2: 512 ب)۔

منسوب کی جاتی ہے اور اس کا ذکر بعض حکمائے اسلام کی تصانیف میں بھی کہیں کہیں آیا ہے۔ ارسطو کا فلسفہ یہ ہے کہ انسانی نفوس خالص عقلی جوہر ہیں اور خالص عقلی جوہر پر موت نہیں آتی۔ انہیں بقائے دوام حاصل ہے اور وہ فساد و فنا سے مبرا ہیں۔ ان کا حقیقی مقام عالم عقلی میں ہے۔ ان کا عالم عقلی سے اس ارضی دنیا، یعنی عالم حسی و جسمانی اور سفلی میں عارضی طور پر انحطاط، ہبوط یا نزول ہوتا ہے، جہاں انہیں ایک بدن یا جسد خاکی دیا جاتا ہے؛ لیکن اس جسد خاکی کے اندر انہیں سکون و اطمینان نہیں ملتا اور اس دنیا میں رہتے ہوئے وہ یہ محسوس نہیں کرتے کہ اپنے وطن میں رہ رہے ہیں۔ مادی کثافتوں اور دنیاوی آلائشوں میں پڑے وہ اپنے اصل مبداء، یعنی عالم عقلی کی طرف واپسی (رجوع) کے لیے مضطرب و بے چین رہتے ہیں۔ دراصل ان کا عالم عقلی سے عالم حسی و جسمانی کی طرف سقوط و ہبوط عارضی طور پر ہوتا ہے۔ وہ اپنے اشرف و اعلیٰ نفس کلی کا جز ہی رہتے ہیں، جسے اللہ تعالیٰ نے عقل کے توسط سے پیدا کیا تھا اور وجود عقلی اور ابدی زندگی سے اس کا تعلق منقطع نہیں ہوتا؛ اس لیے وہ ہبوط بھی ہبوط کامل نہیں ہوتا اور عالم عقلی سے اس کا تعلق کسی نہ کسی حیثیت سے قائم رہتا ہے۔ ارسطو یہ بھی بتاتا ہے کہ عالم عقلی دراصل عالم حسی و مادی کا محدث ہے اور عالم حسی عالم عقلی سے اکتساب فیض کرتا ہے؛ چونکہ نفوس کا ایک حصہ اس مادی دنیا میں رہتے ہوئے بھی عالم عقلی میں اپنے مبداء سے ملا رہتا ہے اس لیے نفوس انسانی کی توجہ صعود و عروج کی طرف لگی رہتی ہے اور بالآخر عشق و معرفت کے ذریعے دنیوی اور بدنی آلائشوں سے پاک و صاف ہو کر حالت وجد میں یا اس دنیا میں آخری

إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرْضِيَةً (۸۹ [الفجر]: ۲۷، ۲۸)۔ لغت میں (اور محدود اصطلاحی معنوں میں) رجعت سے مراد رجعت قہقری بھی ہے، جسے دوسرے الفاظ میں روحانی و تہذیبی مراتب میں تنزل کی ایک صورت کہا جا سکتا ہے۔

ارجوع عام بدیع کی ایک صنعت کا نام بھی ہے اور اہل بدیع کے نزدیک اس کا شمار محسنات معنویہ میں ہوتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ نکتہ آفرینی یا تحسین معنوی کے لیے کلام سابق کا ابطال کرتے ہوئے اس سے رجوع کر لیا جائے، مثلاً زہیر کا یہ شعر:

قف بالديار التي لم يعفها القدم  
بلى و غيرها الارواح و الدائم

پہلے مصرعے سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ قدامت زمانہ نے منازل محبوب کو بے نشان نہیں کیا، لیکن شاعر نے تردید کرتے ہوئے فوراً ہی یہ کہہ دیا کہ ہاں دیار یار کو تو قدامت زمانہ، آندھیوں اور بارشوں نے ملیامیٹ کر دیا ہے۔ اس سے کمال رنج و غم اور حیرت و حزن کا اظہار ہوتا ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں بھی یہی صنعت پائی جاتی ہے:

دلہ رفت آنکہ با صبر آشنا بود

خطا گفتم مرا دل خود کجا بود

ماہ ہے تو پر کہاں ہے ماہ کی یہ چشم و زلف

سرو ہے تو پر کہاں اس میں یہ رفتار و ادا۔

مآخذ: جو حوالے متن میں آگئے ہیں ان کے

علاوہ (۱) Asin Palacios: *Aberma narra y su*

*escuela*، میڈرڈ، ۱۹۱۳ء، خصوصاً ص ۴۰۔ (۲)

وہی مصنف: *La Escatologia musulmana en la*

*Divina Comedia*، میڈرڈ، ص ۵۸، بعد: (۳) I. Madkour:

*La place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique*

*musulmane*، پیرس، ۱۹۳۳ء، خصوصاً ص ۱۲۲، بعد،

نفوس انسانی کا عالم مادی کی طرف آنا موجب خیر ہے یا موجب شر؟ ارسطو نے بعض جہتوں سے اسے موجب خیر اور بطور تباہی قرار دیا ہے اور بعض جہتوں سے موجب شر اور بطور تشاؤم (اثولوجیا، عربی ترجمہ، ص ۱)۔ دبستان رجائیت نے رجوع سے پہلے نزول کو اس جہت سے موجب خیر قرار دیا ہے کہ یہ نزول دراصل اپنی ذات کا شعور حاصل کرنا ہے اور انہیں اس لیے عالم مادی میں بھیجا جاتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو اور اپنے مقصد حیات کو جان لیں اور ان کی خوابیدہ قوتیں بیدار ہو جائیں؛ گویا عالم مادی کی طرف ان کا سفر، ان کی تعلیم و تربیت کا ایک مرحلہ ہے۔

انباذوقلیس Empedocles، ہرقلی طیس Hera-  
kleiton، فیثاغورث اور بطلمیوس نے بھی صعود  
نفس پر زور دیا۔

یاد رکھنا چاہیے کہ اسلامی ادبیات میں رجوع کا لفظ صحیح معنوں میں کوئی علمی اصطلاح نہیں بن سکا، چنانچہ رجوع اور مرجع کی جگہ ہمیں اکثر معاد اور عود کے الفاظ ملتے ہیں اور رجوع کا لفظ عموماً وہیں ملتا ہے جہاں سیاق عبارت میں نوافلاطونی اثرات کا ذکر ہو۔ پرانے فلسفی حقیقی عارفوں اور صوفیہ کے مقام وجد و فنا اور ان کے روحانی احوال سے پورے طور پر آگاہ نہ تھے اور حشر و نشر، عالم برزخ اور قیامت ہی کی حقیقتوں پر ان کی نگاہ تھی۔ اسی وجہ سے مہبوط و رجوع کی اصل کیفیات سے وہ بے گانہ رہے۔ اسلام نے ان مسائل پر خوب اچھی طرح روشنی ڈالی ہے۔

ایک قہقی اصطلاح کے طور پر رجوع سے

مراد اپنی سابقہ رائے سے دستبردار ہونا ہے۔

قرآن مجید میں رجعت (رجوع) روح کا اپنے رب کی طرف لوٹ آنا ہے، *يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي*

اولاد تھے) کے کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اسلام کا اقرار کرتے ہوئے آپؐ کی خدمت میں عرض کیا کہ ہمارے قبیلے کے لوگ اسلام سے بڑی رغبت رکھتے ہیں، اگر آپؐ اپنے صحابہؓ میں سے چند مبلغ ہمارے ساتھ کر دیں تو ہمارا قبیلہ ان سے دین اسلام کی تعلیم حاصل کرنے کے قابل ہو جائے گا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سات [بعض روایات میں چھ اور دس بھی ہے] صحابہ پر مشتمل ایک ایک تبلیغی وفد ان لوگوں کے ہمراہ کر دیا (جمہرة انساب العرب، ص ۱۹۰ بعد، طبع قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ کتاب المغازی، ص ۳۵۴)؛ جو بزرگ صحابہ اس تبلیغی وفد میں شامل تھے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں: مرثدؓ بن ابی مرثد الغنوی، خالدؓ بن البکیر [اللیثی]، عبداللہؓ بن طارق البلوی، ان کے بھائی معتب بن عبید، خیبؓ بن عدی، زیدؓ بن الدیثۃ البیاضی اور عاصمؓ بن ثابت ابی الأقلخ [الاسی]؛ وفد کی قیادت حضرت مرثدؓ اور بعض روایات میں عاصمؓ بن ثابت کے سپرد تھی (کتاب المغازی، ۱: ۳۵۵؛ سیرۃ ابن ہشام، ۳: ۱۶۹؛ تاریخ الطبری، ۲: ۵۳۸؛ [البخاری، ۵: ۱۰۳]۔

الواقدی (کتاب المغازی، ۱: ۳۵۴ بعد) نے بیان کیا ہے کہ بنو عَضَل و القَارَة کی یہ چال تھی مگر تبلیغ اسلام کے نام پر کی جانے والی درخواست کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قبول فرما لیا تھا اور مبلغین کو پوری طرح تیار کر کے بھیجا تھا۔ اس مکاری کا پس منظر یہ کہ سفیان بن خالد الہذلی جنگ احد میں مسلمانوں کے ہاتھوں قتل ہو گیا تھا۔ اس کا انتقام لینے کے لیے اس کی قوم کے کچھ لوگ قبیلہ عَضَل و القَارَة

۱۸۱ بعد؛ نیز رگ بہ تصوف؛ (م) عبداللہ بن المعتز؛ کتاب البدیع، طبع کراٹشوفسکی، لندن ۱۹۳۵ء، ص ۶۰؛ (۵) التنازائی: المطول، لکھنؤ ۵۱۳۱۲؛ (۳) تھانوی؛ کتاب اصطلاحات الفنون، مطبوعہ بیروت، ۳: ۵۶۷؛ (۶) ذوالفقار علی: تذکرۃ البلاغۃ، دہلی ۱۹۰۹ء، ص ۱۴۴۔  
(Tj. de BOER [و ادارہ])

● **الرَّجِيع**: جزیرہ عرب میں اس نام کے دو مقام ہیں، ایک خیبر کے قرب و جوار میں ہے جہاں غزوہ خیبر کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پڑاؤ کیا تھا اور خواتین، زخمی مجاہدین اور بھاری سامان یہیں چھوڑ گئے تھے۔ یہ جگہ مدینہ سے چار روز کی مسافت پر واقع ہے۔ اسی نام کا دوسرا مقام مکہ اور طائف کے درمیان الہدَاة نام کے ایک مقام کے قریب ہے۔ اسی مقام پر بنو ہذیل کا ایک نخلستان تھا جسے بئر معاویہ (بئر معونہ کے علاوہ) کہتے تھے، [بقول امام بخاری مکہ مکرمہ اور عسفان کے درمیان بنو ہذیل کے کنویں ہیں اور الرجیع عسفان سے آٹھ میل کے فاصلے پر ہے (ابن کثیر)]۔ یاقوت کے قول کے مطابق الرجیع نامی ان دو مقامات کا درمیانی فاصلہ پندرہ دن کے پیدل سفر سے زیادہ ہے (معجم البلدان، بذیل مادہ: تاج العروس، بذیل مادہ رَجِع)۔ اس مضمون میں الرجیع سے مراد بھی مؤخر الذکر مقام ہے جہاں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو غزوۃ الرجیع پیش آیا (الواقدی: کتاب المغازی، ۱: ۳۵۴ بعد، اوکسفرڈ ۱۹۶۶ء؛ الطبری: تاریخ، ۲: ۵۳۸ بعد، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ ابن ہشام: سیرۃ، ۳: ۱۶۹ بعد، قاہرہ ۱۹۵۵ء)۔ اس واقعہ کی تفصیل یوں ہے کہ غزوہ احد کے بعد وسط ماہ صفر، ۳ھ میں قبیلہ عَضَل و القَارَة (جو عَضَل بن الدیش بن معلم بن غالب بن عائذہ بن سع بن ملیح بن الہون بن خزیمہ بن مدرکہ کی

کھوپڑی میں شراب پیے گی، مگر اللہ تعالیٰ کی قدرت دیکھیے کہ اس نے شہد کی مکھیاں بھیج کر حضرت عاصمؓ کی لاش کی حفاظت کی، پھر رات کو اچانک سیلاب آیا جو حضرت عاصمؓ کی لاش کو بہا لے گیا۔ اس طرح کفار ان کی لاش تک نہ پہنچ سکے (ابن حزم: جوامع السیرة، ص ۱۷۷؛ ابن خلدون: تاریخ اسلام، حصہ اول، اردو ترجمہ از شیخ عنایت اللہ، ص ۳۴۲)۔ چونکہ شہد کی مکھیوں نے ان کی لاش کی حفاظت کی تھی، اس لیے انہیں حِمَى الدَّبْرِ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس سے کچھ دن بعد بثر معونہ [رگ بان] کا واقعہ پیش آیا۔ ان دونوں واقعات میں بہت سے قاری اور مبلغ شہید ہو گئے۔ کفار کی سازش اور مشرکین کی غداری کے باعث بزرگ اور حفاظ صحابہ کرامؓ کی شہادت کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کو بے حد صدمہ ہوا۔ چنانچہ آپؐ تقریباً ایک ماہ تک ہر نماز میں شہدائے الرجیع اور بثر معونہ کے قاتلوں کے لیے بددعا کرتے رہے۔ حضرت حسان بن ثابت [رگ بان] نے بنو ہذیل اور بنو لحيان کی غداری کی وجہ سے ان کی ہجو کی اور اصحاب الرجیع کی مدح کی۔ جب پناہ میں آنے والوں (حضرت خبیبؓ، زیدؓ اور عبداللہؓ) کو پابجولان مکہ لے جانے لگے تو مَرَّ الظُّمُرَانِ کے مقام پر حضرت عبداللہ بن طارقؓ [نے ہتھکڑی سے ہاتھ نکال کر تلوار تھام لی، مگر بالآخر شہید ہو گئے، ان کی قبر بھی وہیں ہے، حضرت خبیبؓ اور زیدؓ کو مکے لے جا کر قریش کے ہاتھ فروخت کر دیا گیا، جہاں کفار مکہ نے انہیں اسلام چھوڑنے کے لیے بے پناہ اذیتیں دیں، لیکن ان کے ایمان اور پائے استقلال میں لغزش نہ آئی اور بالآخر انہیں سولی پر چڑھا دیا گیا (حوالہ سابق)۔

کے پاس گئے اور انہیں انعام و اکرام کا لالچ دے کر اس بات پر آمادہ کر لیا کہ وہ تبلیغ اسلام کے نام پر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں سے کچھ لوگوں کو ساتھ لے آئیں تاکہ وہ اپنے مقتول کا بدلہ بھی لے سکیں اور باقی ماندہ کو قریش کے حوالے کر کے ان سے منہ مانگی رقم وصول کر سکیں، چنانچہ جب ارکانِ وفد مذکورہ بالا الرجیع ناسی نخلستان بنی ہذیل کے قریب پہنچے تو بنو ہذیل کے لوگوں کو ان پر حملہ کے لیے پکارا۔ اس پر سو آدمیوں نے تلواروں سے مسلح ہو کر مسلمانوں پر حملہ کر دیا۔ صحابہ کرامؓ نے بھی اپنی تلواریں بے نیام کر لیں۔ اس پر وہ لوگ کہنے لگے ہم تم سے عہد کرتے ہیں کہ تمہیں قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ ہم تمہیں قریش کے سپرد کر کے رقم وصول کرنا چاہتے ہیں۔ اس پر حضرت خبیبؓ بن عدی، زیدؓ بن الدثنہ اور عبداللہؓ بن طارق قیدی بن گئے۔ عاصمؓ بن ثابت، مرثدؓ، خالدؓ اور معتبؓ نے ان کی پیشکش کو ٹھکرا دیا اور حضرت عاصمؓ نے بے کہہ کر تلوار چلانا شروع کر دی کہ میں کہی بددیانت مشرک کی پناہ میں آنے کے لیے تیار نہیں ہوں (کتاب المغازی، ۱: ۳۵۵ بعد؛ الطبری: تاریخ، ۲: ۵۳۹؛ ابن عسّام: سیرة، ۳: ۱۷۱ بعد)۔

حضرت عاصمؓ بن ثابت اور ان کے ساتھی تو الرجیع کے موقع پر لڑتے لڑتے شہید ہو گئے [بنو ہذیل نے حضرت عاصمؓ بن ثابت کا سر اس خیال سے کاٹ لینا چاہا تھا کہ اسے سلافہ بنت سعد کے ہاتھ بیچیں گے، کیونکہ سلافہ کے دو جوان بیٹے حضرت عاصمؓ کے ہاتھوں جنگ احد میں مارے گئے تھے۔ سلافہ نے اپنے بیٹوں کا انتقام لینے کے لیے منت مانی تھی کہ وہ حضرت عاصمؓ کی

Barhebraeus : Chron. Syr. : طبع Bedjan، ص ۲۷۳،  
و مواضع کثیرہ میں) اسے Rehabat یا Rehaböt لکھا  
گیا ہے (M. Hartmann، در ZDPV، ۲۳ : ۳۲،  
حاشیہ ۱)؛ A. Musil (The Middle Euphrates)  
نیویارک، ۱۹۲۶ء، ص ۳۴) اسے بطلمیوس  
کا تپساکوس Thapsakos خیال کرتا ہے  
جسے وہ یقیناً غلطی سے . . . اسی نام کے اس  
معروف شہر سے ممیز کرنا چاہتا ہے جو  
دریائے فرات کے موڑ پر واقع ہے (کتاب مذکور،  
ص ۳۱۸ تا ۳۲۰) بجائے اس کے کہ وہ اسے  
محض اسکندریہ کے جغرافیہ نویسوں کی غلط بیانی  
سمجھے۔ (قب مقالہ Thapsakos در Pauly-Wissowa :  
R. E.، ج ۵، الف، عمود ۱۲۷۲ تا ۱۲۸۰) - یاقوت  
نے الرحبۃ کے نام کی تشریح (دیکھیے معجم، طبع  
وستفلٹ، ۲ : ۷۶۴، بہ تتبع النضر بن شمیل نحوی)  
یہ کی ہے کہ وہ کسی وادی کا سپاٹ حصہ ہے  
جہاں پانی جمع ہوتا ہے (Archäolog. : E. Herzfeld  
Reise im Euphrat-und Tigris-Gebiet، ۲ : ۳۸۲،  
قب A. Socin در ZDPV، ۲۲ : ۴۵)۔

عربی روایات کے مطابق یہ مقام ایک زمانے  
میں فرضۃ نعم (الطبری، طبع ڈخویہ، ۱ : ۹۱۷)  
یا محض الفرضۃ (ابن مسکویہ : تجارب، طبع  
Caetani، ص ۸۷) کہلاتا تھا، اس کے پاس ہی  
ایک خانقاہ بھی تھی جس کا نام دیر نعم تھا  
(یاقوت، ۲ : ۷۰۴ : ۷۰۷)۔

البلاذری (طبع ڈخویہ، ص ۱۸۰) کے بیان  
کے مطابق اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ  
قرقیسیہ کے تلے الرحبۃ کوئی پرانا شہر ہے، بلکہ  
اس کے برعکس، اس کی بنیاد مالک بن طوق بن عتاب  
التغلی نے المأمون (۸۱۳ تا ۸۳۳) کے عہد خلافت  
میں رکھی تھی (قب ابوالمعاسن، طبع Popper، ۲ :  
۳۴) - عمر البسطامی کے ہاتھوں اس کی تاسیس کے

مآخذ : (۱) الزییدی : قاج العروس، بذیل مادہ  
رَجَع : (۲) یاقوت : معجم البلدان : (۳) البکری : معجم ما  
استعجم، قاہرہ ۱۹۶۶ء : (۴) ابن حزم : جمہرۃ انساب  
العرب، قاہرہ ۱۹۶۲ء : (۵) ابن ہشام : السیرۃ، قاہرہ  
۱۹۵۵ء : (۶) الواقدی : کتاب المغازی، اوکسفرڈ  
۱۹۶۶ء : (۷) الطبری : تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۱ء : (۸)  
البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۳۷۵ بعد : (۹) الذہبی :  
سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۱۷۳ : (۱۰) ابن حبیب : المعجری،  
۱۱۸، ۳۰۰، ۳۵۹، ۳۷۹ : (۱۱) ابن سعد : الطبقات، ۱/۲ :  
۳۹ : (۱۲) ابن سید الناس : عیون الاثر، ۲ : ۴۰ : (۱۳)  
القسطلانی : المواہب اللدنیۃ، ۱ : ۱۳۰ : (۱۴) ابن القیم :  
زاد المعاد : (۱۵) المقریزی : امتاع الاسماع، ۱ : ۱۷۴ :  
(۱۶) ابن کثیر : البداية والنهاية، ۴ : ۶۲ تا ۶۹ : (۱۷)  
ابو داؤد الطیالسی : المسند (تبویب جدید از احمد البنا  
الساعاتی)، مصر ۱۳۷۲ء : (۱۸) البخاری : الصحيح،  
کتاب المغازی، کتاب الجہاد، کتاب التوحید : (۱۹)  
ابن حزم : جوامع السیرۃ، ۱ : ۱۷۶ تا ۱۷۸ : (۲۰) ابن خلدون :  
تاریخ اسلام (اردو ترجمہ از ڈاکٹر عنایت اللہ)، ۱ : ۳۴۲  
بعد، لاہور ۱۹۶۰ء : (۲۱) الدیار بکری : تاریخ الخمیس،  
۱ : ۴۵۴]۔

(ظہور احمد اظہر [و ادارہ])

\* رَحْبَة : رحبۃ مالک بن طوق یا رَحْبَة الشام،  
فرات کے دائیں کنارے پر ایک شہر جس کا موجودہ  
نام المیادین ہے۔

مسلمانوں کے دور سے پہلے کی کوئی قطعی  
بات اس شہر کی تاریخ سے متعلق معلوم نہیں -  
قرون وسطیٰ میں عموماً اسے رحوبوت ہن - ناہار  
Rehōbōt han-Nāhār ہی سمجھا جاتا تھا، جو  
التوراة میں مذکور ہے (سفر التکوین، الاصحاح،  
۳۶ : ۳۷)، یعنی دریائے فرات پر واقع رحوبوت  
Rehōbōt - تالمود میں اور سریانی مصنفین کی کتابوں  
میں (مثلاً قب Mich. Syr. اشاریہ، ص ۶۳ :

قصے میں مزید روایتی رنگ آمیزی کے لیے دیکھیے (یاقوت، ۲ : ۷۶۴)۔ نیا شہر ایک لمبے مستطیل طیلسان کی شکل میں تھا (۸۷۳/۵۲۶۰ تا ۸۷۴ میں)۔ اس کے بانی کے انتقال کے بعد (ابن الاثیر، طبع ٹورن برگ، ۷ : ۱۸۸) اس کا بیٹا احمد اس کا جانشین ہوا، جسے ۸۸۳ء میں الأنبار، طریق الفرات اور رجبۃ الطوق کے حاکم ابن ابی الساج نے نکال باہر کیا (الطبری، ۳ : ۲۰۳۹)۔

ابو طاہر قرمطی نے ۳ مارچ ۹۲۸ء کو اس شہر پر قبضہ کر لیا اور اس کے بہت سے باشندوں کو قتل کر دیا (ابن مسکویہ: تجارب، طبع Amedroz، ۱ : ۱۸۲ بعد؛ المسعودی، در المکنبة الجغرافية العربية، ۸ : ۳۸۴ بعد؛ ابن الاثیر، ۸ : ۱۳۲؛ عریب، طبع ڈ خویہ، ص ۱۳۴)۔ اس کے بعد کے ادوار میں بہ شہر خانہ جنگیوں کی وجہ سے بہت سے مصائب میں مبتلا رہا، یہاں تک کہ عادل نے جسے بجکم نے بغداد سے بھیجا تھا، ۹۴۱/۵۳۳-۹۴۲ء میں اس پر، طریق الفرات کے پورے صوبے اور الخابور کے ایک حصہ پر قبضہ کر لیا (ابن الاثیر، ۱۳ : ۲۶۶ بعد ۲۹۵)۔ ناصر الدولة حمدانی کے عہد حکومت میں جمان التغلبی نے الرجبۃ میں بغاوت کی اور شہر کو بہت نقصان پہنچایا۔ انجام کار جمان نکال دیا گیا اور دریاے فرات میں غرق ہو گیا (کتاب مذکور، ص ۳۵۷ بعد)۔ ناصر الدولة کی وفات (۵۸/۹۶۹ء) کے بعد اس کے بیٹے حمدان ابوالبرکات اور ابو تغلب اس شہر پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے آپس میں لڑ پڑے۔ آخر کار یہ شہر ابو تغلب کے قبضہ میں آ گیا جس نے اس کی دیواریں دوبارہ بنوائیں (ابن الاثیر، ۸ : ۴۳۷ بعد)، مگر ۵۶۸/۹۷۹-۹۸۰ء میں یہ اس کے ہاتھ سے دوبارہ نکل گیا۔ اس کے بعد یہ شہر عضدالدولة البویہی کے ہاتھ آیا (ابن الاثیر، ۸ : ۵۱۱ بعد)۔

بہاء الدولہ نے (۵۳۸۱/۹۹۱-۹۹۲ء) میں باشندوں کی خواہش پر الرجبۃ میں ایک والی مقرر کر دیا (ابن الاثیر، ۹ : ۶۴)۔ اس کے بعد جلد ہی یہ شہر ابو علی بن شمال الخفاجی کے قبضے میں آ گیا جسے عیسیٰ بن خلط العقیلی نے ۵۳۹۹/۱۰۰۸-۱۰۰۹ء میں قتل کر دیا۔ پھر عقیلی کی باری آئی۔ اسے مصر سے الحاکم کی بھیجی ہوئی ایک فوج نے شکست دے کر مار ڈالا۔ یہ درست ہے کہ بدران بن مقلد عقیلی نے مصری فوج کو نکال باہر کیا، مگر اللؤلؤ الدمشقی پھر بہت جلد الرقبۃ اور الرجبۃ کو مصری اقتدار کے تحت لے آیا۔ اس کے بعد ایک مقامی شخص، ابن معکان اس کا خود مختار حاکم بن گیا اور عانۃ پر قبضہ کر لیا۔ پہلے تو اسے صلاح بن مرداس الکلابی الجلی نے مدد دی، لیکن اس کے بعد خود الرجبۃ کا مالک بن جانے کی غرض سے اسے قتل کر دیا (ابن الاثیر، ۹ : ۴۸؛ ابن خلدون: العبر، طبع بولاق، ۴ : ۱۲۷۱)۔ ۵۴۳/۱۰۵۵ء اور ۵۴۵/۱۰۵۸ء کے درمیان ارسلان البساسیری (رک بان) بھاگ کر الرجبۃ چلا آیا تاکہ وہاں سے مصری خلیفہ المستنصر سے جا ملے (یاقوت، ۱ : ۶۰۸)۔ شمال بن صالح جو آگے چل کر حلب کا مالک ہوا، ارسلان کے بعد اس شہر پر قابض ہوا (ابن الاثیر، ۹ : ۱۶۳)، پھر ۱۰۶۰ء کے موسم بہار میں اس کے بھائی عطیہ (ابن الاثیر، ۱۰ : ۸) نے الرجبۃ فتح کر لیا۔ ۱۰۶۵ء میں اس کے بھتیجے محمود نے اسے حلب سے نکال باہر کیا، مگر وہ الرجبۃ، أعزاز، منبج اور بالین پر قابض رہا (کمال الدین: *Historia Merdasidaram*، ترجمہ J. J. Muller، ص ۵۹)۔ اس زمانے (۱۰۶۳ء) میں الرجبۃ کے ضلع سے الخانوقہ، قرقیسیۃ اور دویرة بھی تعلق رکھتے تھے (ابن القلانسی، طبع Amedroz، ص ۱۱۶)۔ ۵۴۷۹/



۱۱۶۱ء میں الکوفہ اور الحلۃ کے ضلع کو لوٹا تھا رحبۃ الشام واپس چلا آیا اور اس کے پیچھے حکومت کی فوجیں بھی آگئیں جنھیں وہاں دوسرے خانہ بدوشوں سے کمک مل گئی۔ انھوں نے اس قبیلے کو منتشر کر دیا (ابن الاثیر، ۱۱ : ۱۸۲ بعد) - ۱۱۶۴/۵۵۵۹ء میں نورالدین نے اسدالدین شیرکوه بن احمد بن شادی الدوینی الکردی کو جو (سلطان) صلاح الدین کا چچا تھا، الرحبۃ اور حمص کے علاقے جاگیر میں دے دیے (Mich. Syr. ۳ : ۳۲۵، ابن العبری : Chron. Syr. : ۳۳۰) موخر الذکر نے الرحبۃ کی حکومت ایک سردار یوسف بن ملاح کے سپرد کر دی۔ شیرہ کوه نے فرات سے ایک فرسخ (۳ میل) کے فاصلہ پر الرحبۃ الجديدة تعمیر کیا جس کے ساتھ ایک قلعہ بھی بنایا کیونکہ شہر رحبۃ مالک بن طوق اب کھنڈر ہو چکا تھا (ابوالفدا : تقویم البلدان، طبع Reinaud، ص ۲۸۱؛ حاجی خلیفہ : جہان نامہ، استانبول، ص ۴۴۴)۔ اب الرحبۃ کا نیا شہر شام اور عراق کے مابین ایک اہم کاروانی مرکز بن گیا جیسا کہ ہمیں ابن بطوطہ اور دوسرے مصنفوں کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے (التحفہ، طبع Defremery و سینگوئٹی Sanguinetti، ص ۳۱۵) جس نے وہاں السخنة کے راستے تدمر کا سفر کیا تھا۔

یہ شہر شیر کوه کے خاندان میں ایک صدی کے قریب رہا یہاں تک کہ ۱۲۶۴ء میں یبرس نے وہاں ایک مصری گورنر کو مامور کر دیا (ابن الاثیر، ۱۱ : ۳۳۱ : ۱۲ : ۱۸۹؛ ابوالفدا : تاریخ، طبع Reiske-Adler، ص ۱۴۲ : ۵ : ۱۶)۔ سنقر الأشقر الدمشقی جس نے ۱۲۷۸/۵۶۷۹ء میں قلاوون کے خلاف بغاوت کی تھی، شکست کے بعد امیر عیسیٰ کے پاس الرحبۃ چلا آیا اور وہاں سے پناہ کے لیے ابانہ سے التجا کی

۱۰۸۶-۱۰۸۷ء میں ملک شاہ نے الرحبۃ اس کے آس پاس کے علاقوں مثلاً حران، سروج، الرقہ اور الخابور سمیت محمد بن شرف الدولہ کو عطا کر دیا (ابن الاثیر، ۱۰ : ۱۰۵) - ۱۰۹۶/۵۴۸۹ء میں کربوقا الحلّی نے اس شہر پر قبضہ کر کے اسے تاراج کیا (ابن الاثیر، ۱۰ : ۱۷۷)۔ اس کی وفات (۱۰۰۳-۱۱۰۲ء) کے بعد الرحبۃ قایماز کے قبضے میں آ گیا جو پہلے الپ ارسلان کا سپہ سالار رہ چکا تھا، پھر حسن ترک کے ہاتھ آیا۔ اس سے دمشق کے سلطان نے چھین کر محمد بن السباق الشیبانی کو واپس بنا کر بھیجا (ابن الاثیر، ۱۰ : ۲۴۹)۔ ۱۹ مئی ۱۱۰۷ء کو عمادالدین زنگی کے سپہ سالار جاوی نے دغا بازی سے اس شہر پر قبضہ کر لیا (ابن الاثیر، ۱۰ : ۲۹۷؛ ابن القلانسی طبع Amedroz، ص ۱۵۶ بعد؛ Michael Syrus، ترجمہ Chabot، ص ۲ : ۱۹۳؛ ابن العبری : Chron. Syr.، طبع Bedjan، ص ۲۷۳) - ۱۱۲۷ء میں عزالدین مسعود بن البرسقی نے اپنی موت سے کچھ پہلے اس پر قبضہ کر لیا، (ابن الاثیر، ۱۰ : ۳۶۰ بعد، Mich. Syr. [ترجمہ Chabot] ۳ : ۲۲۸ = ۴ : ۶۱۰؛ ابن العبری : Chron. Syr. ص ۲۸۷)۔ اس کے جانشینوں نے الرحبۃ پر قبضے کے لیے لڑ جھگڑ کر ایک دوسرے کو مار ڈالا اور الرحبۃ عزالدین کے چھوٹے بھائی کے ہاتھ آ گیا جس پر جاوی نے زنگی کے باجگزار کی حیثیت سے حکومت کی (ابن الاثیر، ۱۰ : ۴۵۳ بعد)۔ زنگی کے بیٹے قطب الدین نے ۱۱۳۹-۱۱۵۰ء میں اس شہر کو لے لیا (ابن الاثیر، ۱۱ : ۹۳)۔ ۱۲ اگست ۱۱۵۷ء کو زلزلے نے الرحبۃ، حماة، شیزر، سالمیہ اور دوسرے قصبوں میں تباہی مچا دی (ابن القلانسی، طبع Amedroz، ص ۳۴۴؛ Mich. Syr.، ص ۳۱۶؛ ابن العبری : Chron. Syr.، ص ۳۲۵ بعد)۔ قبیلہ خفاجہ جس نے

ابن العبري : Chron. Syr.، ص ۵۴۳ .  
 ۵۱۲ھ / ۱۳۱۲-۱۳۱۳ء میں خربندہ کے زیر  
 قیادت مغلوں نے شام جاتے ہوئے الرحبہ کا  
 محاصرہ کر لیا۔ خربندہ نے واپسی پر اپنا قلعہ شکن  
 توپ خانہ وہیں چھوڑ دیا تھا جس پر شہر کے  
 قلعہ بند مدافعین نے قبضہ کر لیا (ابوالفداء،  
 ۵ : ۲۶۸ بعد ؛ الحسن حبیب بن عمر : درة الأسلاك  
 فی دولة الأتراك، در H. E. Weijers، در  
 Orientalia، طبع Juynboll : ۲، اسٹرڈم ۱۸۴۶ء،  
 ص ۳۱۹)۔ اس زمانے میں اس کے والی ابن الارکشی  
 نے ۵۱۵ھ / ۱۳۱۵-۱۳۱۶ء میں دمشق میں وفات  
 پائی (ابوالفداء، ۵ : ۳۰۰)۔ مہنا اور اس کے اہل  
 خاندان بنو عیسیٰ کو ۱۳۲۰ء کے موسم بہار میں  
 شامی سپاہیوں نے سلمیہ کے علاقے سے الرحبہ اور  
 عانة تک نکل بھگایا (ابوالفداء، ۵ : ۳۴۰) اور  
 غالباً یہ شہر اس موقع پر تباہ کر دیا گیا .  
 ۱۳۳۱ء میں دریائے فرات کی طغیانی سے  
 الرحبہ کے آس پاس کا علاقہ زیر آب آ گیا  
 (ابن الاثیر، مخطوطہ وی آنا، در The Middle : Musil،  
 Euphrates، ص ۳، حاشیہ ۳) .  
 مسلمان جغرافیہ نویسوں کے بیان کے مطابق  
 الرحبہ فرات پر واقع ہے (قدامہ، در المکتبہ الجغرافیة  
 العربیة، ۶ : ۲۳۳ : المقلسی، در المکتبہ الجغرافیة  
 العربیة، ۳ : ۱۳۸ : الادریسی، ترجمہ Jaubent : ۲ :  
 ۱۳۷ بعد ؛ الدمشقی، طبع Mehren، ص ۹۳ ؛  
 ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۵۱)۔ بعض کا قول  
 ہے کہ یہ شہر نہر سعید پر واقع ہے چونکہ سعید پر  
 اس دریا سے دائیں کنارے سے نکل کر شہر کے  
 نیچے پھر فرات میں جا ملتی ہے۔ یہ نہر اس شہر  
 کے باغوں کو سیراب کرتی ہے۔ اس کی جائے وقوع  
 الدالیة کے اوپر ہے جسے دالیة مالک بن طوق بھی  
 کہتے ہیں (سہراب، طبع Mzik، در Bibl. arab.

Hlstor. u. Geogr.، ج ۵، لائپزگ ۱۹۳۰ء،  
 ص ۱۲۳ : یاقوت، ۴ : ۸۴۰ : ابوالفداء : تقویم،  
 ص ۲۸۱)۔ یہ شہر قرسیہ سے تین فرسخ کے فاصلے  
 پر واقع ہے (العزیزی، در ابوالفداء، طبع Reinaud،  
 ص ۲۸۱)۔ اور المقلسی (در المکتبہ الجغرافیة  
 العربیة، ۳ : ۱۴۹) کے بیان کے مطابق الدالیة اور  
 البیراع دونوں اس شہر سے ایک ایک دن کی مسافت  
 پر واقع ہیں (آخری بیان بالکل غیر صحیح ہے قب  
 Musil : کتاب مذکور، ص ۲۵۳ بعد)۔ Musil (کتاب  
 مذکور، ص ۵۲)۔ غلطی سے الدالیة کو الصالحیة  
 سمجھتا ہے جو ناممکن ہے کیونکہ اس کے اوپر  
 آٹھ دس میل تک دریائے فرات جبل ابوالقاسم کے  
 دامن میں بہتا ہے، اس لیے نہر سعید اس کے  
 شمال میں بہتی ہوئی فرات میں واپس آ جاتی ہوگی  
 (قب The Karte von Mesopotamien، از Prussian  
 Survey، فروری ۱۹۱۸ء، پیمانہ : ۴۰۰۰۰۰،  
 لوحة ۳ : عانة : Cumont : Fouilles de Doura-  
 Europos، پیرس ۱۹۲۶ء، اٹاس : لوحہ ۱ : Cours  
 de l'Euphrate entre Circesium et Doura-Europos  
 'd'après l'Aéronautique, de "l'Armée du Levant"  
 Arch. : Sarre-Herzfeld، در  
 Reise - شہر الرحبہ یعقوبی اسقف کے حلقہ  
 اقتدار میں تھا (اساقفہ کی ایک فہرست کے لیے  
 دیکھیے Mich. Syr. : ۳ : ۵۰۲)۔ یہ شہر کچھ  
 مدت کے لیے نسطوری اسقف کا حلقہ اقتدار بھی  
 رہا ہے اور یہ امر الجائلیق ایلیا الاول کی سوانح  
 سے بھی ظاہر ہے (اس کے متعلق دیکھیے  
 Geschichte der Syr. Literatur : Baumstark،  
 ص ۲۲۶ بعد) جو اپنی موت سے تھوڑے ہی دن  
 پہلے ۶ مئی ۱۰۴۹ء کو اس شہر کا اسقف مقرر  
 ہوا تھا (Assemeni، در B.O.، ۳ : ۲۶۳) .  
 عرب جغرافیہ نویسوں کے بیانات میں یہ بات

(سفرجل) بھی مشہور تھیں (المقدسی، در کتاب مذکور، ۳ : ۱۴۵) - *Karte von mesopotamien* میں (پیمانہ ۱ : ۴۰۰,۰۰۰) میادین کو اس طرح نشان دہی کرتا ہے "انتہائی شمال میں کھجور کا پہلا درخت"۔ کھجوریں در حقیقت صرف مخصوص اور خوش گوار موسم میں آلبو کمال (Musil) : کتاب مذکور، ص ۲۳۲ کے خطے میں بہت ہوتی ہیں۔ الاضطخری (کتاب مذکور : ۱ : ۷۷) کے بیان کے مطابق رحبۃ مالک بن طوق قرقیسیا سے بڑا تھا۔ المقدسی (کتاب مذکور، ۳ : ۱۴۲) اسے ضلع فرات کا مرکز لکھتا ہے (عمل الفرات یا ناحیۃ الفرات)، جس طرح ابتدائی اسلامی دور میں دیر الزور سے البو کمال تک زرخیز میدانی علاقہ بشمول شہر الرحبۃ، دالیۃ، عانہ اور الحدیثۃ فرات کا مرکز کہلاتا تھا (Herzfeld : وہی کتاب، ۲ : ۳۸۲)۔ اس کے بیان کے مطابق یہ شہر صحرا کے کنارے پر ایک نیم دائرے کی شکل میں بنایا گیا تھا اور اس کی محافظت ایک مضبوط قلعے سے کی گئی تھی۔

یاقوت نے اس شہر کو دیکھا تھا اور اس کے بیان کے مطابق وہ دمشق سے آٹھ دن کی مسافت پر، حلب سے پانچ دن کی مسافت پر، بغداد سے سو فرسخ کے فاصلے پر اور الرقہ سے بیس فرسخ سے کچھ زیادہ مسافت پر واقع تھا۔ الدمشقی (طبع مہرن Mehren، ص ۲۰۲) کے ہاں اسے رحبۃ الفراتیۃ کہا گیا ہے۔ خلیل الظاہری (زبدۃ، طبع Ravaisse، ص ۵) کے زمانے میں یہ حلب سے تعلق رکھتا تھا۔ العمری کے بیان کے مطابق شام کی مشرقی سرحدیں قطعی طور پر پامے تخت حمص کے ساتھ الرحبۃ تک جاتی تھیں۔ وہ یہاں ایک قلعے اور عملداری (گورنرشپ) کا ذکر کرتا ہے اور بیان کرتا ہے کہ بحری رسالہ، کشافۃ (اسکاؤٹس) اور تنخواہ دار لشکری یہاں مقیم ہیں (العمری، ترجمہ R. Hartmann، در

صاف طور سے درج ہے کہ قدیم رحبۃ مالک بن طوق دریائے فرات کے کنارے پر واقع تھا (الاضطخری، (المکتبۃ الجغرافیۃ العربیۃ)، ۱ : ۱۳ و ۲۲؛ ابن حوقل، (المکتبۃ الجغرافیۃ العربیۃ)، ۲ : ۱۳۸ و ۱۷۱؛ المقدسی، (المکتبۃ الجغرافیۃ العربیۃ)، ۳ : ۱۲۸؛ یاقوت : معجم، ۳ : ۸۶۰، ابن خردادبہ، (المکتبۃ الجغرافیۃ العربیۃ، ۶ : ۲۳۳) جو قیاساً موجودہ المیادین (جمع میڈان) کا مرادف تھا (G. Hoffmann : *Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer*، ص ۱۶۵؛ *Arch. Reise : E. Herzfeld*، ۲ : ۳۸۲، حاشیہ ۱؛ *The Middle Euphrates : A. Musil*، ص ۲۵۳ و ۳۴۰ اور نیا الرحبۃ، جیسا کہ ہم نے دیکھا اس سے ایک فرسخ پر بنایا گیا تھا جہاں المیادین کے جنوب مغرب میں قلعہ الرحبۃ یا رحبۃ کے کھنڈر اب بھی موجود ہیں۔ ابوالفداء (طبع Reinaud، ص ۲۸۱) کے بیان کے مطابق پرانے شہر کے کھنڈروں کے برج اس کے زمانے تک موجود تھے۔ الرحبۃ کے مقابل فرات کے بائیں کنارے پر ایک چھوٹا سا قلعہ تھا جسے مروان ثانی (۷۴۴ تا ۷۵۰ء) نے شام سے لڑائی میں فتح کیا تھا (محبوب المنبجی، کتاب العنوان، طبع Vasiliev، در *Orient. Patr.*، ۸ : ۵۱۷ بعد)۔ اس قلعے کو موسل Musl نے (کتاب مذکور، ص ۳۳۸ بعد) الزیتونہ مانا ہے (ابلاذری، طبع ڈخویہ، ص ۱۸۰؛ الطبری، ۲ : ۱۴۶ بعد؛ ابن خردادبہ، ص ۷۴) اور *Zaida* جو اب بھی اس خلیفہ کے نام پر المروانیہ کے نام سے مشہور ہے، لیکن حقیقت میں یہ المیادین کے مقابل نہیں بلکہ نچلی جانب چودہ میل اور آگے واقع ہے۔ ابن حوقل (کتاب مذکور، ۲ : ۱۵۵) رحبۃ کے شاداب علاقے کی سرسبزی کی تعریف کرتا ہے۔ جہاں فرات کے مشرقی کنارے کے باغوں میں کھجوروں کے درخت بھی پیدا ہوتے تھے، وہاں کی ناشپاتیاں

المقدسى، در كتاب مذکور، ۳ : ۱۳۲، ۱۳۵ : (۴) یاقوت :  
 طبع معجم، وستنفیلڈ Wüstenfeld، ۲ : ۲۳۳، ۲۶۳ : (۵)  
 صفی الدین : مرآة الاطلاع، ۱ : ۳۶۳ : (۶) البلاذری :  
 فتوح البلدان، طبع ڈخوبہ، ص ۱۸۰ : (۷) ابن جبیر، طبع  
 Wright، ص ۲۵۰ : (۸) القلقشندي : ضوع الاعشى، قاہرہ  
 ۱۳۲۳ھ، ص ۲۹۱، قب Gaudefroy-Demombynes :  
 La Syrie à l'époque des Mamelouks، پیرس ۱۹۲۳ء،  
 ص ۷۷ تا ۸۰، ۱۸۳، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۵۹ : (۹) R. Hart-  
 Die geographischen Nachrichten über mann  
 Palästina und Syrien in Khalil al-Zāhiri's Zubdat  
 Kashf al-Mamālik، مقالہ، Tubingen، ۱۹۰۷ء، ص ۶۲ :  
 (۱۰) Erdkunde : K. Ritter، ۱۱ : ۲۶۸، ۶۹۳، بعد،  
 Auszüge aus : G. Hoffmann (۱۱) : ۱۳۳۳، ۷۰۶ :  
 (۱۲) : ۱۶۵، ص syr. Akten pers. Märtyrer،  
 M. Hartmann، در Z D P V، ۲۳ : ۳۲، ۳۳، بعد، ۳۹،  
 ۶۱، ۶۸، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۲۷، بعد : (۱۳) O L Z، ۲ :  
 ۱۸۹۹ء، عمود ۳۱۱ : (۱۴) Zur antiken : B. Moritz  
 Topographie der Palmyrene، در Abh. Pr. Ak. W. :  
 ۱۸۸۹ء، ص ۳۶، ۳۷، حاشیہ ۳ : (۱۵) F. Sachau :  
 Reise in Syrien und Mesopotamien، لائپزگ ۱۸۸۳ء،  
 ص ۲۷۹، بعد : (۱۶) The Lands : G. Le Strange  
 of the Eastern Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۱۰۵،  
 ۱۲۴ : (۱۷) وہی مصنف : Moslems Palestine under the  
 لندن ۱۸۹۰ء، ص ۵۱۷، بعد : (۱۸) R. Hartmann،  
 در ZDMG، ۷۰ : ۱۰، ۱۹۳۶ء، حاشیہ ۹ : (۱۹)  
 Die Städtegrundungen der Araber : E. Reitemeyer  
 (مقالہ، ہائیلبرگ)، میونخ ۱۹۱۲ء، ص ۸۵ : (۲۰)  
 Topographie historique de la Syrie : R. Dussaud  
 antique et médiévale، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۲۵۲، بعد،  
 ۲۵۹، ۳۵۳، حاشیہ ۲، ص ۵۱۳ : (۲۱) A. Musil :  
 The Middle Euphrates، نیویارک ۱۹۲۷ء، ص ۳۳۰ تا  
 ۳۳۵ اور بمواضع کثیرہ، قب اشاریہ، ص ۳۱۵، بعد

ZDMG، ۶۰ : ۲۳ و ۳۰) - ابن بطوطہ (كتاب  
 مذکور) اس شہر کو عراق کی آخری سرحد اور شام  
 کا ابتدائی سرا کہتا ہے - حاجی خلیفہ نے عانہ سے  
 الرحبۃ تک تین دن کی مسافت شمار کی ہے اور وہاں  
 سے الدير تک ایک دن کا سفر بتایا ہے (جہان نما،  
 استانبول ۱۱۳۵ء، ص ۳۸۳ : قب Musil :  
 كتاب مذکور، ص ۲۵۷) -

وینس کا جوہری گیسپارو بالبی Gasparo Balbi  
 جو ۶ فروری ۱۵۸۸ء کو اس شہر سے فرات کے  
 کنارے گزرا تھا کہتا ہے : "Vedemmo castello"  
 Rahabi appresso il qual castello si vede una città  
 rovinata, ma in alcuni lati di essa habitata da  
 alcune poche persone di nome di Rahabilatica  
 وینس ۱۵۹۰ء، بلا صفحات)، ("رحبۃ" کی ترکیب  
 کے متعلق دیکھیے در Z D P V، ۲۲ : ۳۳، عدد  
 ۳۹) Pietro Della Valle (Viaggi) : ۱ : ۵۷۱) نے  
 فرات سے تھوڑے فاصلے پر سے شہر Rochba (رحبہ)  
 دیکھا تھا اور لوگوں سے سنا تھا کہ اس نواح میں  
 کچھ پرانی عمارات بھی ہیں - ٹیورنیر Tavernier  
 (Les six voyages) ۱، پیرس ۱۶۷۶ء، ص ۲۸۵)  
 الرحبۃ کے جنوب مغرب میں چھ میل کے فاصلے پر  
 ایک مقام، یعنی مشہد الرحبۃ (Mached-Raha) کا  
 ذکر کرتا ہے .

زمانہ جدید میں بھی لوگوں نے المیادین اور  
 الرحبۃ کے کھنڈروں کو بارہا دیکھا ہے (دیکھیے  
 ماخذ) - قلعے کا نقشہ مثلث نما ہے جس کے زاویے  
 کسی قدر چپٹے ہیں - اس قلعے کی تصویریں Musil  
 کی کتاب The Middle Euphrates، ص ۷، شکل ۲ :  
 Arch. Reise : Sarre-Herzfeld، ج ۳، لوحہ ۷۹، بعد  
 میں ملیں گے .

ماخذ: (۱) الاضطخري، در المكتبة الجغرافية العربية  
 ۱ : ۷۷ : (۲) ابن حوقل، در كتاب مذکور، ۲ : ۱۵۵ : (۳)

ہولناکی، متقی اور نیک لوگوں کے اعزاز و اکرام اور مجرمین کے انجام بد کا اجمالی ذکر کر کے اللہ تعالیٰ جل شانہ کے لیے مَلِیْکِ مُقْتَدِر (صاحب قدرت بادشاہ) کے الفاظ استعمال کیے گئے تھے۔ اب اس سورت میں اللہ کی قدرت و مملکت کی بعض علامات اور نشانات کی توضیح پیش کی گئی ہے، سورت الرحمن گویا گزشتہ سورت القمر [رک بان] کے سوال کا جواب یا اس کے اجمالی مسائل کی تفصیل ہے۔ اس سورت میں کسی مفہوم کو ادا کرنے کے لیے جو الفاظ استعمال کیے گئے ہیں وہ بعینہ ان الفاظ کے مطابق ہیں جو اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے پچھلی سورت میں استعمال ہوئے۔ گزشتہ سورت میں سابقہ آیتوں پر نازل کیے جانے والے عتاب الہی کا ذکر کر کے بار بار یہ بتایا گیا ہے کہ قرآن مجید انسانوں کی عبرت کے لیے یہ واقعات بیان کرتا ہے۔ اب اس سورت میں انسانوں پر کیے جانے والے انعامات ربانی ذکر کر کے بار بار یہ کہا گیا کہ یہ جن و انس اللہ کی کون کون سی نعمتوں کو جھٹلا سکتے ہیں۔ اس سورت میں قَبَائِیْ اَلْآءِ رَبِّکُمْ تَکْذِبْنَ (تم جن و انسان اللہ کی کن کن نعمتوں کو جھٹلاؤ گے!) کا تکرار (یہ آیت اس صورت میں ۳۱ مرتبہ مکرر آئی ہے)، جہاں یہ قوت سامعہ کے لیے شیرین آہنگ پیدا کرتی ہے وہاں معنوی اعتبار سے بھی معانی عالیہ سے لبریز ہے (روح المعانی، ۲۷: ۹۷)۔ اس قسم کا شیرین و لذیذ تکرار عربی نثر و شعر میں بھی بڑی کثرت سے موجود ہے اور کتب ادب و تفسیر میں اس کی مثالیں بکثرت ہیں (حوالہ سابق)۔ حضرت جابرؓ سے منقول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے صحابہ کرامؓ کے سامنے سورۃ الرحمن کی تلاوت فرمائی؛ صحابہ کرامؓ سن کر دم بخود ہو گئے تو آپؐ نے فرمایا: کیا بات ہے تم چپ ہو؟ میں نے لَيْلَةُ الْجَنِّ میں (جنوں والی رات)

بذیل مادہ الرحبة، رحبہ طوق وغیرہ؛ (۲۲) A. Poidebard: *La trace de Rome dans le désert de Syrie*, متن، پیرس ۱۹۳۳ء، ص ۹۳، ۱۰۴؛ (۲۳) E. Herzfeld: *Archäologische Reise im Sarre-Herzfeld Euphrat-und Tigris-Gebiet*، ج ۲، برلن ۱۹۲۰ء، ص ۳۸۲ تا ۳۸۴؛ اور (۲۴) B. Schulz: کتاب مذکور، ص ۳۸۳ تا ۱۸۶، شکل ۳۶۷ تا ۳۶۹، ج ۳ برلن ۱۹۱۱ء، لوحہ ۷۹ بعد۔

(E. HONIGMANN)

\* رَحْمٰنُ : رَکبہ اللہ : الاسماء الحسنی : الرحمة.  
 ⑤ الرَّحْمٰنُ : (ع)؛ لفظی معنی بے انتہا رحمت کرنے والا؛ اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنی میں سے ایک نام جو الرحمة [رک بان] سے مشتق ہے، قرآن مجید کی ایک مدنی سورت کا نام جس کا عدد تلاوت ۵۵ اور عدد نزول ۹۷؛ [امیر علی: تفسیر مواہب الرحمن، جلد ۲، بذیل سورة الرحمن]: (الاتقان، ص ۱۰؛ الکشاف، ۳: ۴۴۲؛ التفسیر المظہری، ۹: ۱۴۵)۔ آلوسی کے بیان کے مطابق جمہور کے نزدیک یہ مکی ہے، نواب صدیق حسن خان نے بھی اسی قول کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے (روح المعانی، ۲۷: ۹۶؛ فتح البیان، ۹: ۲۱۵)۔ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ سورۃ الرحمن مدنی ہے سوائے اتیسویں آیت کے (حوالہ سابق)۔ اس سورت کو ”عروس القرآن“ کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے (روح المعانی، ۲۷: ۹۶)۔ مشہور قول کے مطابق اس سورت میں اٹھتر آیات اور تین رکوع ہیں، (مزید اقوال کے لیے دیکھیے روح المعانی، ۲۷: ۹۷)۔

حسب معمول علمائے تفسیر نے اس سورت کا بھی ماہل کی سورت کے ساتھ تعلق اور ربط بیان کیا ہے، چنانچہ آلوسی (روح المعانی، ۲۷: ۹۷) اور المراغی (تفسیر المراغی، ۲۷: ۱۰۴) نے لکھا ہے کہ گزشتہ سورت کے آخر میں قیامت کی

Selection from the Afghan Poetry میں چند مروجہ روایات پر اکتفا کیا ہے۔ پھر عجب خان نام کے ایک مصنف نے ایک منظوم سوانح میں رحمن بابا کے بارے میں افسانہ تراش لیا۔ ان کے دیوان پر مقدمہ لکھنے والے بھی قابل ذکر معلومات فراہم نہیں کر سکے، تاآنکہ افغانستان سے محمد هوتک کی کتاب پٹہ خزانہ شائع ہوئی، جس کا سال تصنیف ۱۱۴۱-۱۱۴۲ھ بتایا جاتا ہے۔ یہ رحمن بابا کے عصر سے قریب تر ماخذ ہے۔ اس کے مندرجات کی بنیاد پر قاضی عبدالعلیم اثر نے حال ہی میں اضافے کیے ہیں۔ ہرچند پٹہ خزانہ کے مندرجات محل بحث ہیں [رک بہ افغان] اور قاضی عبدالعلیم اثر کے ماخذ بھی ہنوز نامعلوم ہیں، تاہم اس مقالے میں ان جدید معلومات سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔

ان کا نام عبدالرحمن اور والد کا نام (بروے پٹہ خزانہ) عبدالستار تھا۔ [وہ افغانوں کی شاخ سڑین کی ذیلی شاخ غوریا خیل میں قبیلہ مہمند سے تھے۔ اس قبیلے میں جس خاندان کے افراد آپ کے اقارب اور دختری اولاد بتائے جاتے ہیں وہ ابراہیم خلیل کہلاتا ہے]۔ رحمن بابا ایک گاؤں بہادر کلی میں، جو پشاور سے [تین میل] جنوب میں واقع ہے، [بقول محمد هوتک] ۱۰۴۲ھ [۱۶۳۲-۱۶۳۳ء] میں پیدا ہوئے؛ ملا یوسف زئی سے فقہ و تصوف کی تحصیل کی اور کوھاٹ جا کر علوم کی تکمیل کی (پٹہ خزانہ)۔ عبدالحکیم اثر نے لکھا ہے کہ اخوند محمد یوسف، صاحب الشما فی النحو، ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۰-۱۶۵۱ء میں پشاور سے کوھاٹ گئے تھے۔ اگلے سال رحمن بابا ان کے پاس چلے گئے اور وہاں حاجی عبداللہ خویشگی قصوری [رک بان] المعروف بہ حاجی بہادر کوھاٹی سے بھی استفادہ کیا۔ رحمن بابا نے ساری زندگی زہد و تقویٰ میں بسر کی اور افغانوں میں دور دور تک خدا شناسی، پرهیزگاری

کے دوران میں یہی سورت جب جنات کے سامنے تلاوت کی تو وہ فَبَآئِ الْآءِ رَبِّكَمَا تَكْذِبُنِ پر ہر دفعہ یہی کہتے تھے کہ اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے (فتح البیان، ۹: ۲۱۵)۔ ایک موقع پر آپ نے فرمایا: ہر شی کے لیے ایک عروس (داہن؛ زینت) ہوتی ہے اور عروس القرآن یہ سورت الرحمن ہے (حرۃ سابق)؛ ایک اور جگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے فرمایا: جس نے سورۃ الرحمن کی تلاوت کی اس نے گویا اللہ کی ان تمام نعمتوں کا شکر ادا کیا جو اس نے اسے عطا فرما رکھی ہیں (الکشاف، ۴: ۳۵۴؛ تفسیر البیضاوی، ۲: ۳۰۴)۔

ماخذ: (۱) البیضاوی: تفسیر انوارالنزیر و اسرار التأویل، لائپزگ ۱۸۴۳ء؛ (۲) الآلوسی: روح المعانی، قاہرہ بلاتاریخ؛ (۳) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۴) ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، ص ۱۲۲، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۵) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۶) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۷) ثناء اللہ پانی پتی: التفسیر المظہری، حیدرآباد دکن بلاتاریخ؛ (۸) نواب صدیق حسن: فتح البیان، قاہرہ بلاتاریخ؛ [۹] علی المہاشمی: تبصیر الرحمن؛ (۱۰) القرطبی: جامع لاحکام القرآن؛ (۱۱) الشوکانی: فتح القدير؛ (۱۲) سید امیر علی: مواہب الرحمن و دیگر اردو تفاسیر]۔

(ظہور احمد اظہر)

رحمن بابا: پشتو کے مشہور و معروف اور مقبول شاعر، جو افغانوں میں اسی ادبی اور روحانی مقام کے مالک ہیں جو فارسی ادب میں حافظ شیرازی کو حاصل ہے۔ [رحمن بابا کے حالات زندگی بہت حد تک پردہ خفا میں ہیں۔ کلام سے بھی حالات پر بہت کم روشنی پڑتی ہے۔ معاصر تاریخوں میں ان کا تذکرہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ راورٹی Raverty نے

مقبول ہوا .

رحمن بابا پشتو شاعری میں ایک خاص ادبی دبستان کے بانی ہیں، جس کی ممتاز خصوصیات صوری اعتبار سے یہ ہیں : الفاظ کی سلاست، کلام کی روانی، زبان کی سادگی اور اشعار کا تعقید و ابہام سے پاک ہونا؛ اور معنوی لحاظ سے یہ کہ کلام انسان دوستی، صلح خواہی، اعلیٰ اخلاقی اقدار، اسلامی تصوف کے افکار، وحدت شہود، دنیا کی سفادتوں سے نفرت اور عشق حقیقی کے مضامین کا حامل ہو۔ رحمن بابا کے کلام سے ان کی پاکیزہ سیرت اور اعلیٰ اخلاق کا اظہار ہوتا ہے۔ [دنیا سے کنارہ کشی کے باوجود انسانی ہمدردی نے ان کی زبان سے اپنے زمانے کے سیاسی حالات سے متعلق کچھ اشعار کہلوا ہی دیے۔ وہ پشاور کے ظالم حاکموں کی شکایت بھی کرتے ہیں، اورنگ زیب عالمگیر اور اس کے بھائیوں (نیز شاہ عالم اور شہزادہ اعظم) کے نزاع پر بڑے پردرد الفاظ میں اظہار افسوس کرتے ہیں اور ساتھ ہی عالمگیر کو ظلمت کدہ ہند کا آفتاب قرار دے کر اس کی مدح بھی کرتے ہیں]۔

رحمن بابا کے دبستان میں ان کا تتبع ملا عبدالرحیم هوتک، پیر محمد کاکڑا [معز اللہ مہمند]، عبدالعظیم (رانیزی) وغیرہ نے کیا اور بعد کے اکثر شعرا نے انہیں اپنا استاد تسلیم کیا .

افغان رحمن بابا کے اشعار سے خاص عقیدت اور دل بستگی رکھتے ہیں۔ ان کا دیوان اہم درسی کتابوں میں شامل رہا ہے۔ زمانہ قدیم ہی سے لوگ اس سے فال نکالتے ہیں اور زندگی کی مشکلات میں اس سے مدد اور رہنمائی کے طالب ہوتے ہیں؛ چنانچہ پٹہ خزانہ میں لکھا ہے کہ قندھار میں افغان سلطنت کے بانی حاجی میر اویس خان هوتک نے جب ایران کے صفوی بادشاہوں کے خلاف آزادی

اور حق پرستی کی وجہ سے بہت شہرت پائی، حتیٰ کہ ان کا لقب ”بابا“ [= خدا رسیدہ بزرگ] مشہور ہو گیا۔ وہ آزاد مشرب، [صابر و شاکر، فراوانی مال و متاع سے بے نیاز]، خدا پرست، انسان دوست اور درویش صفت بزرگ تھے۔ ان کا مسلک صلح کل تھا اور فرقہ دارانہ جھگڑوں سے دور رہتے تھے۔ عشق الہی اور انسان دوستی ان کے مشرب کا خاصہ تھا۔ وہ خود کہتے ہیں کہ مجھے صرف عشق سے سروکار ہے اور عشاق کے سوا میرا کسی اور قوم سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ انہیں پاکیزہ احساسات کے زیر اثر شعر کہتے تھے۔ ان کا دیوان، جو تقریباً پانچ ہزار اشعار پر مشتمل ہے، [دو حصوں میں ہے؛ ہر حصہ ردیف وار مکمل ہے۔ اس میں چند قصائد اور مخمس اور زیادہ تر غزلیں ہیں]۔ انہوں نے معرفت، تصوف اور بشر دوستی کے مضامین کو کمال سلاست و روانی سے بیان کیا ہے۔ اس کے علاوہ کلام میں دینی، اخلاقی اور اجتماعی مضامین ملتے ہیں۔ عاشقانہ غزلیں ان کے درد دل اور معنوی احساسات کی آئینہ دار ہیں .

[رحمن بابا کے دور سے پہلے مرزا خان انصاری صوفیانہ شاعری میں نام پیدا کر چکے تھے۔ ان کی شاعری میں عرفان کا رنگ گہرا تھا، مگر سلاست مفقود تھی۔ خوشحال خاں خٹک کا بلند پایہ اور سلیس کلام منظر عام پر آیا تو دوسرے شعرا کے ساتھ مرزا کی شہرت بھی ختم ہو گئی۔ رحمن بابا نے تصوف کے میدان میں سلاست اختیار کی تو ان کے سامنے مغب کی شہرت ماند پڑ گئی۔ خوشحال کے کمال فن کی داد جتنی بھی دی جائے کم ہے، مگر رحمن بابا کے سوز عشق اور بیان واردات کا جواب کسی کے ہاں نظر نہیں آتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا وحدۃ الشہودی رنگ فرقہ روشنیہ کے وحدۃ الوجودی رنگ سے بھی زیادہ

ہند، طبع پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۳ : ۱۵ : ۱۰۲ :  
(۱۳) قاضی عبدالحمید اثر: مقدمہ، در میر عبدالصمد:  
رحمن بابا، شاعر انسانیت، مطبوعہ ۱۹۶۳ء [۶۱]

(عبدالحمی حبیبی [و محمد عبدالقدوس])

الرَّحْمَانِيَّةُ: الجزائر کے صوفیوں کا ایک \*  
سلسلہ، جو محمد بن عبدالرحمن الكشتلي الجرجري  
الازهری ابو قبری (م ۱۲۰۸/۱۲۹۳-۱۲۹۴) کی طرف منسوب ہے۔ یہ طریقہ خلوتیہ کی ایک شاخ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک زمانے میں اسے مصطفیٰ البکری الشامی [م ۱۱۶۲/۱۲۴۹] کی نسبت سے البکریہ کہتے تھے۔ تونس کے شہر نفطہ Nefta اور بعض دوسرے مقامات پر اسے مصطفیٰ بن محمد بن عزوز کی نسبت سے العزویۃ کہتے ہیں۔

بنانی سلسلہ کے سوانح حیات: محمد بن عبدالرحمن کا خاندان قبیلہ آیت اسمعیل سے تعلق رکھتا تھا، جو قبائل جرجرہ میں گشتلہ کے وفاقی نظام کا ایک جز ہے۔ انہوں نے اپنے وطن مالوف میں، پھر الجزائر میں تعلیم پا کر (۱۱۵۲/۱۲۳۹-۱۲۴۰) میں حج کیا اور واپسی پر الازھر (قاہرہ) میں کچھ زمانہ گزارا جہاں محمد بن سالم الحنفوی (م ۱۱۸۱/۱۲۶۷، سلک الدرر، ۴ : ۵۰) نے انہیں طریقہ خلوتیہ میں بیعت کر لیا اور ہندوستان اور سوڈان میں اس طریقے کی تبلیغ پر مامور کیا۔ وہ تیس سال کے بعد الجزائر واپس آئے اور اپنے آبائی گاؤں میں تبلیغ شروع کی۔ انہوں نے یہاں ایک زاویے کی بنیاد رکھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے خلوتی معمولات میں بعض تبدیلیاں کیں اور خواب میں حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی سات مرتبہ زیارت کی، جس سے ان کی اپنی ذات اور ان کا طریقہ نمایاں طور پر متاثر ہوا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ ان کے طریقے میں شامل

کا علم بلند کیا تو رحمن بابا ہی کے دیوان سے فال نکالی تھی اور ان کے کلام سے اس کے جذبہ حریت کو بڑی تقویت پہنچی تھی۔

[رحمن بابا کا سال وفات معلوم نہیں۔ شاہ عالم اور اعظم کی جنگ ۱۸ ربیع الاول ۱۱۱۹ء کو ہوئی تھی، جس کے تذکرے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس تاریخ کے بعد تک زندہ تھے۔ اسی قصیدے میں رحمن بابا نے گل خان اور جمالی خان کے قتل کا ذکر کیا ہے، جو بقول راورٹی ۱۱۲۳ء میں ہوا تھا۔ بہر حال ۱۱۲۳ء کے بعد رحمن بابا کی حیات کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ اس لیے سال وفات ۱۱۱۹ء/۱۲۰۷-۱۲۰۸ء اور ۱۱۲۳ء/۱۲۱۱-۱۲۱۲ء کے درمیان متعین کیا جا سکتا ہے]۔ ان کا مزار پشاور کے جنوب میں ہزار خانہ کے مقام پر اخوند درویش کے مزار کے نزدیک واقع ہے۔ اس کی زیارت کے لیے لوگ بڑی عتیدت و ارادت کے ساتھ دور دور سے آتے ہیں۔

مآخذ: (۱) محمد هوتک: پٹہ خزانہ، کابل

۱۹۳۳ء: (۲) عبدالحمی حبیبی: پختانہ شعرا، ج ۱، کابل

۱۹۳۰ء: (۳) وہی مصنف: تاریخچہ شعر پشتو، قندھار

۱۹۱۵ء: (۴) صدیق اللہ: مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل

۱۹۳۶ء: (۵) دوست محمد کامل: خوشحال خان خٹک،

پشاور ۱۹۵۱ء: (۶) عبدالرؤف بینوا: مقدمہ، در دیوان

رحمن بابا، کابل ۱۹۵۰ء: (۷) عبدالمجید افغانی: مقدمہ، در

دیوان رحمن بابا، پشاور ۱۹۲۹ء: (۸) Rev. Hughes:

مقدمہ، در کلید افغانی، لاہور ۱۸۹۳ء: (۹) گل پاچا الفت:

پشتو سندرے، کابل ۱۹۳۲ء: (۱۰) Ravery: Selec-

tions from the Afghan poetry، لندن ۱۸۶۳ء: (۱۱)

عبدالقادر: مقدمہ، در دیوان عبدالرحمن مع منظوم ترجمہ

آردو، طبع پشتو اکیڈمی، پشاور، خصوصاً ص ۳۹ تا ۴۰،

۸۱ تا ۸۳: (۱۲) دوست محمد کامل: رحمن بابا: (۱۳)

میر عبدالصمد: مقالہ، در تاریخ ادبیات مسلمان پاکستان و



ہونے سے ان سے اور ان کے مشرب سے محبت کرنے، ان کی زیارت کرنے، ان کے مرقد کے پاس ٹھہرنے اور ان کا ذکر سننے سے دوزخ کی آگ سے نجات حاصل ہو سکتی ہے۔ معتقدین بنانے میں انہیں کامیابی ہوئی۔ تو مقامی مرابطین کو ان سے پرکاش پیدا ہو گئی، جس کے نتیجے میں انہیں الجزائر کے قریب الحمامہ میں جلا وطن ہونا پڑا۔ یہاں بھی علمائے ان کی سرگرمیوں کی مخالفت کی، چنانچہ انہیں مالکی مفتی علی بن امین کے زیر صدارت ایک مجلس میں طلب کیا گیا۔ آخر ترک حکام کے زیر اثر جو ان کے مریدین کی بڑی تعداد سے مرعوب تھے، انہیں الحاد و زندقہ کے الزام سے برأت حاصل ہو گئی، لیکن اب انہوں نے اپنے وطن واپس چلے جانا ہی قرین مصلحت خیال کیا، جہاں انہوں نے تھوڑے دن بعد وفات پائی اور علی بن عیسیٰ المغربی ان کے جانشین ہوئے۔ کہا جاتا ہے کہ ترکوں نے ان کی میت نکال کر اسے الحمامہ میں بڑی شان و شوکت سے دفن کیا اور مزار پر ایک گنبد اور مسجد بھی بنوا دی۔ بہر صورت آل اسمعیل کا یہی خیال ہے کہ ان کی لاش اپنی اصل قبر ہی میں دفن ہوئی، جہاں ان کی کرامت سے انہیں ایک دوسرا جسم عطا ہوا، جو دوسری قبر میں دفن کیا گیا؛ اسی لیے انہیں ابو قبرین (= دو قبروں والا) کا لقب دیا گیا تھا۔

سلسلے کی تاریخ اور اشاعت : علی بن عیسیٰ المغربی ۱۲۰۸ھ/۱۷۹۳-۱۷۹۴ء سے ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۶-۱۸۳۷ء تک اس سلسلے کے شیخ طریقت رہے۔ ان کے جانشین کا تھوڑے ہی دن بعد انتقال ہو گیا۔ ۱۲۵۲ھ/۱۸۳۷ء کے بعد اگرچہ مریدین بڑھتے رہے، تاہم یہ سلسلہ مستقل شاخوں میں منقسم ہو گیا۔ اس کا سبب یہ تھا کہ آیت اسمعیل کو ایک اور مغربی، یعنی الحاج بشیر، کی جانشینی پر

اعتراض تھا۔ الحاج بشیر کو عبدالقادر (فرانسیسوں کے مشہور دشمن) کی حمایت حاصل ہونے کے باوجود اپنا منصب چھوڑنا پڑا۔ اس پر کچھ مدت، علی بن عیسیٰ کی بیوہ قابض رہیں، مگر وہ زاویے کی آمدنی میں روز افزوں کمی کی وجہ سے بالآخر بشیر کو واپس بلانے پر مجبور ہو گئیں۔ اس دوران میں دوسرے زاویوں کے بانی مستقل حیثیت اختیار کرتے جا رہے تھے۔ ۱۲۵۹ھ/۱۸۴۳-۱۸۴۴ء میں بشیر کی وفات کے بعد اس کا داماد الحاج عمار اس کا جانشین مقرر ہوا۔ وہ فرانسیسیوں کے خلاف اس حملے میں شریک نہ ہو سکا جس کی تنظیم بوغعلہ نے کی تھی۔ جب اس نے دیکھا کہ اس وجہ سے اس کے اثر و نفوذ میں کمی پیدا ہو رہی ہے تو اگست ۱۸۵۶ء میں اس نے اپنے پیروں کو جنگ کی تیاری کی دعوت دی۔ شروع شروع میں اسے کچھ کامیابی حاصل کی، تاہم اگلے سال وہ ہتیار ڈالنے پر مجبور ہو گیا اور تھوڑے ہی دن بعد اس کی بیوی (یا خوش دامن) نے بھی، جو ایک سو "خوان" کی سردار تھی، ہتیار ڈال دیے۔ بشیر سبکدوش ہونے کے بعد تونس میں مقیم ہو گیا تھا۔ یہاں اس نے اپنے معمولات جاری کرنے کی کوشش کی، مگر اسے عام طور سے اس سلسلے کا پیر طریقت یا شیخ تسلیم نہیں کیا گیا اور قبیلہ آیت اسمعیل میں اس کا مقام محمد امزیان بن الحداد الصدوقی کو حاصل ہو گیا۔ الصدوقی نے اسی سال کی عمر میں ۸ اپریل ۱۸۷۱ء کو فرانسیسیوں کے خلاف اعلان جہاد کر دیا، جنہیں تھوڑا ہی عرصہ قبل جنگ فرانس و پرشیا میں شکست ہو چکی تھی۔ یہ بغاوت اگرچہ دور تک پھیل گئی تھی، مگر اس میں اسے بہت کم کامیابی ہوئی۔ ۱۳ جولائی کو ابن الحداد نے جنرل سوسیے Saussier کے سامنے ہتیار ڈال دیے، جس نے اسے بجایہ روانہ کر دیا۔

پڑھا جائے۔ اس سلسلے کے مقبول اوراد یہ ہیں کہ پہلے آیت الکرسی [۲ (البقرة): ۲۵۵] اور اس کے بعد پہلی [الفاتحة]، ایک سو بارھویں [الاخلاص]، ایک سو تیرھویں [الفلق] اور ایک سو چودھویں [الناس] سورۃ کے علاوہ (جس کی تلقین بانی سلسلہ کے ارشاد نامے، مترجمہ A. Delpech، در RA، ۱۸۷۴ء، میں کی گئی ہے)، مذکورہ بالا الرؤی السبع (مترجمہ Rinn، ص ۶۷) کا ورد کیا جائے۔

سلسلے سے متعلق تصانیف: اس سلسلے سے متعلق بیشتر تصانیف فی الحال مخطوطات ہی کی شکل میں ملتی ہیں۔ بانی سلسلہ کی طرف کئی کتابیں منسوب ہیں۔ A. Cherbonneau (در JA، ۱۸۵۲ء، ص ۵۱۷) نے ایک رسالے محمد بن بختری: الرحمانیہ کا ذکر کیا ہے، جو سوال و جواب کی شکل میں ہے اور اس کے ساتھ اس کے بیٹے مصطفیٰ کی لکھی ہوئی شرح ہے۔ غالباً یہ وہی رسالہ ہے جسے فرانسیسی مصنفین *Présents Dominicaux* کہتے ہیں۔ اس سلسلے کی ایک اور کتاب، جس کا یہ لوگ ذکر کرتے ہیں، *الروض الباسم فی مناقب الشیخ محمد بن القاسم* ہے۔

مآخذ: (۱) ذاتی معلومات، جو M. P. Geuthner کی عنایت سے سید بن حسن لربہ الخانجی سیدی ناجی سے حاصل ہوئیں؛ (۲) *Les Khouan* : E. de Neveu؛ (۳) *Marabouts et Khouan* : L. Rinn؛ (۴) الجزائر، ۱۸۸۳ء؛ (۵) *Les Confréries religieuses musulmanes*، الجزائر، ۱۸۹۷ء؛ (۶) *Histoire générale de l'Algerie*، الجزائر، ۱۹۱۰ء۔

(D. S. MARGOLIOUTH)

الرَّحْمَةُ: نیز الرحمة (ع)؛ لغت میں رقت، نرسی، تعطف، شفقت اور مغفرت کو کہتے ہیں، عربوں کے نزدیک لفظ الرحمة بنی آدم کے تعلق میں

بعد ازاں فرانسیسیوں نے احتیاطی تدابیر اختیار کرتے ہوئے اصلی زاویہ بھی بند کر دیا۔

اس کا بیٹا عزیز، جو کالیدونیا الجدیدہ (New Caledonia) میں جلاوطن کر دیا گیا تھا، جدتہ کی طرف بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا اور وہاں سے اس نے اپنی جماعت کے نظم و نسق کو سنبھالنے کی کوشش کی، مگر بہت سے افراد نے، جنہیں اس کے باپ نے "مقدم" مقرر کیا تھا، نیز زاویوں کے دوسرے بانیوں نے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ دیپون Depont اور کوپولانی Coppolani نے ان اشخاص کی اور ان کے اثر و رسوخ کے حلقوں کی فہرست دی ہے جو تونس اور صحرا کے اندر پھیلے ہوئے تھے۔ ان مصنفوں کے ہاں اس سلسلے کے پیروں کی تعداد ۱۵۶۲۱۴ دی گئی ہے (۱۸۹۷ء میں)۔ رن Rinn کا بیان یہ ہے کہ طولقا (Tolga) کے فرقہ رحمانیہ نے فرانسیسی حکام کے ساتھ ہمیشہ خوشگوار تعلقات قائم رکھے۔

سلسلے کے معمولات: مرید کی تربیت ہفت اسما کے ایک سلسلے کی تلقین پر مشتمل تھی، جن میں سے ایک تو پہلا "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" کا ورد تھا، جو شب و روز میں بارہ ہزار سے سترہ ہزار مرتبہ تک پڑھا جاتا تھا۔ جب شیخ اس نئے ارادت مند کی روحانی ترقی سے مطمئن ہو جاتا تھا تو دوسرے اسما پڑھے جاتے تھے اور وہ یہ ہیں: (۲) اللہ (تین مرتبہ)؛ (۳) ہو؛ (۴) حق (تین مرتبہ)؛ (۵) حی (تین مرتبہ)؛ (۶) قیوم (تین مرتبہ)؛ (۷) قہار (تین مرتبہ)۔ رن Rinn نے اس سے کسی قدر مختلف فہرست دی ہے۔ اس کا بیان ہے کہ اس سلسلے کا طریق ذکر یہ ہے کہ جمعرات کی دوپہر (ظہر) سے جمعہ تک کم از کم اسی مرتبہ اس دعا کا ورد کیا جائے جو طریقہ شاذلیہ سے منسوب ہے اور ہفتے کے دوسرے دنوں میں کلمہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

اللہ تعالیٰ نے جب رحم کی تخلیق کی تو اس سے مخاطب ہو کر فرمایا: ”میں الرحمن ہوں اور تو الرحمن ہے۔ میں نے تیرا نام اپنے ایک اسم سے مشتق کیا ہے۔ جس نے تجھ سے صلہ و تعلق قائم کیا، میں بھی اسے سالم و محفوظ رکھوں گا، لیکن جس نے تجھ سے قطع رحمی اور قطع تعلق کیا میں اس کے ٹکڑے کر دوں گا“۔ امام راغب یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ اس حدیث میں الرحمة کے دو معنوں، یعنی رقت اور احسان، کی طرف اشارہ ہے؛ اول الذکر کا تعلق بندوں کے دلوں اور طبیعتوں سے ہے اور مؤخر الذکر اللہ کی ذات کے لیے مختص ہے۔ الرحم کا الرحمن سے تعلق و اشتقاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ الرحمة کی وہ معنوی حقیقت بندوں کے دلوں میں بھی پائی جاتی ہے جو اللہ کی ذات میں ہے اور یوں الرحم اور الرحمن کا لفظی تناسب معنوی تناسب کو ثابت کرتا ہے۔

لفظ الرحمة اور اس کے مشتقات قرآن کریم میں بڑی کثرت سے استعمال ہوئے ہیں، مثلاً قرآن مجید ہدایت و رحمت ہے (۱۰ [یونس]: ۵۷؛ ۱۲ [یوسف]: ۱۱۱؛ ۱۶ [النحل]: ۸۹؛ ۱۷ [بنی اسرائیل]: ۸۲؛ (۲۷ [النمل]: ۷۷؛ ۴۵ [الجاثیہ]: ۲۰)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ فرمایا گیا ہے (۲۱ [الانبیاء]: ۱۰۷)۔ بعض مقامات پر الرحمة کا لفظ مَوَدَّتْ، رَأْفَتْ اور ہدایت کے ساتھ مذکور ہوا ہے (۲۷ [النمل]: ۷۷؛ ۲۸ [القصص]: ۴۳؛ ۳۰ [الروم]: ۲۱؛ ۳۱ [لقمان]: ۳؛ ۴۵ [الجاثیہ]: ۲۰؛ ۵۷ [الحدید]: ۲۷)۔ کہیں الرحمة کا لفظ سَوَاءٌ (برائی) اور الضَّرَاءُ (ضرر) کی ضد کے طور پر آیا ہے (۳۳ [الاحزاب]: ۱۷؛ ۴۱ [حم السجدہ]: ۵۰)۔ کہیں لفظ الرحمة بارش، شادابی اور اللہ کے فضل و کرم کے لیے آیا

استعمال ہو تو اس سے مراد رقت قلب اور دلی شفقت و عطف مراد ہوتا ہے، لیکن جب اللہ سے منسوب ہو تو اس سے مراد بندوں پر اللہ کی شفقت و احسان اور رزق ہے (لسان العرب و تاج العروس، بذیل مادۃ رَحِمَ)۔ تھانوی (۱: ۵۸۸) نے لکھا ہے کہ الرحمة لغت میں رقت قلب اور انعطاف کو کہتے ہیں جو فضل و احسان کا مقتضی ہو۔ چونکہ رحمت مزاج کے تابع رہنے والی کیفیات میں سے ایک کیفیت ہے، اس لیے اللہ کی ذات کے لیے اس کا استعمال حقیقی نہیں بلکہ مجازاً ہے۔ چونکہ ذات باری تعالیٰ مزاج کی کیفیتوں سے پاک ہے، اس لیے جب اس کا تعلق اللہ سے ہو تو اس سے مراد رحمت کا نتیجہ یا منتہاے غایت ہے، یعنی بندوں کی حفاظت، رعایت اور بھلائی۔ بعض اہل علم کا خیال ہے کہ الرحمة باری تعالیٰ کی صفات ذاتیہ میں سے ہے، جس سے مقصود بندوں کو بھلائی پہنچانا اور شر سے محفوظ رکھنا ہے۔ اس لیے اللہ کی رحمت کا نتیجہ یا انتہائی غایت اپنے بندوں کو ایسا اجر عطا فرما دینا ہے جو ان کے استحقاق سے بالاتر ہو اور ایسی عقوبت سے محفوظ رکھنا ہے جس کے وہ مستحق قرار پا چکے ہیں۔ امام راغب نے الرحمة کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس سے مراد ایک ایسی نرمی ہے جو احسان و انعام کی مقتضی ہو، لیکن اس احسان و انعام کا محرک یا باعث کسی قسم کی رقت نہ ہو؛ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے جو روایات منقول ہیں ان سے یہی عیاں ہوتا ہے کہ جب رحمت کی نسبت اللہ سے ہو تو اس سے مراد بندوں پر احسان و افضال اور انعام و اکرام ہے اور اگر آدمیوں سے ہو تو اس سے مقصود رقت قلب ہے۔ ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ

ہے (۳۰ [الروم] : ۵۰)۔

ذات باری تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں دو نام الرحمن اور الرحیم بھی الرحمة سے مشتق ہیں۔ الرحمن فعلان کے وزن پر ہے، جو اسم مبالغہ کے اوزان میں سے ہے اور کثرت معنوی پر دلالت کرتا ہے۔ لغت میں الرحمن کے معنی ہیں ایسی رحمت کا مانک جس کے بعد رحمت کا اور کوئی درجہ باقی نہ رہے (ذوالرحمة التي لا غاية بعدها في الرحمة)۔ اللہ کی ذات ارحم الراحمین ہے، جس کی رحمت کائنات کی ہر چیز پر حاوی ہے (۷ [الاعراف] : ۵۶ : ۲۱ [الانبیاء] : ۸۳)، اس لیے الرحمن ہونے کا استحقاق بھی صرف اسی ذات کو ہے (لسان العرب، بذیل مادہ : مفردات القرآن، ۲ : ۶۰ : تاج العروس، بذیل مادہ)۔ الرحیم بمعنی ارحم ہے، جس طرح السميع بمعنی سامع اور قدیر بمعنی قادر ہے۔ الرحیم ایک صفت ہے، جو غیر اللہ میں بھی پائی جا سکتی ہے۔ ابو علی الفارسی کا قول ہے کہ الرحمن کے بعد الرحیم کا ذکر دراصل تعمیم کے بعد تخصیص کی غرض سے آیا ہے، کیونکہ الرحمن کی رحمت عامہ تو سب کو شامل ہے لیکن الرحیم کی رحمت خاصہ صرف مؤمنین کے لیے ہے۔ قرآن کریم میں وارد ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ مؤمنوں کے لیے الرحیم ہے (۳۳ [الاحزاب] : ۷۳)۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح سورة العلق میں سب سے پہلے الَّذِي خَلَقَ (= وہ ذات جس نے پیدا کیا ہے) کہہ کر پھر تخلیق انسان کا خصوصی ذکر ہوا کہ خَلَقَ الْإِنْسَانَ (= اس نے انسان کو بھی پیدا کیا ہے)۔ حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہی منقول ہے کہ الرحمن میں وسعت و عمومیت اور الرحیم میں تخصیص و تحدید ہے (النهاية، ۳ : ۷۷ : بعد : تاج العروس، بذیل مادہ)۔ المبرد سے یہ قول منسوب کیا گیا ہے

کہ الرحمن عبرانی ہے اور الرحیم عربی۔ غالباً اسی بنا پر الزجاج نے یہ رائے دی ہے کہ الرحمن اللہ کے ذاتی نام کی حیثیت سے کتب قدیمہ میں متعارف تھا، مگر لوگ اسے بھول گئے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ قرآن مجید میں بھی کہا گیا ہے کہ اللہ کی ذات کو تم اللہ یا الرحمن کسی نام سے بھی پکار سکتے ہو (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۱۱۰)۔ الجوهری کا خیال یہ ہے کہ الرحمن اور الرحیم ایک ہی مادے سے مشتق ہیں جیسے ندیم و ندیمان ایک ہی مادے سے نکلتے ہیں۔ ان دونوں میں معنوی لحاظ سے کوئی فرق نہیں، صرف وزن الگ الگ ہیں۔ اسی لیے ان کی تکرار سے کلام میں کوئی خلل نہیں آتا (حوالہ سابق)۔ اس کے برعکس حافظ ابن الاثیر (النهاية، ۲ : ۷۷ : بعد) کی رائے یہ ہے کہ دونوں مبالغے کے اوزان میں سے ہیں، البتہ الرحمن، الرحیم سے زیادہ وسعت و بلاغت معنوی کا حامل ہے، اسی لیے اول الذکر نہ تو غیر اللہ کا نام ہو سکتا ہے نہ صفت البتہ الرحیم غیر اللہ کی صفت کے طور پر بھی استعمال ہو سکتا ہے؛ چنانچہ کہا جاتا ہے رَجُلٌ رَحِيمٌ (= رحم کرنے والا آدمی)، لیکن رَجُلٌ رَحْمَنٌ کہنا غلط ہے۔ امام راغب (مفردات القرآن، ۲ : ۶۰ : بعد) نے الرحمن اور الرحیم میں فرق کرتے ہوئے بتایا ہے کہ رَحْمَنُ الدُّنْيَا (یعنی رَحْمَنُ وَه) جس کی رحمت دنیا میں عام (ہو) اور رَحِيمُ الْآخِرَةِ (یعنی رَحِيمُ وَه) جس کی رحمت آخرت میں مؤمنوں کے لیے خاص ہے؛ تھانوی (کشاف، ۱ : ۵۸۸) نے ان الفاظ کے سلسلے میں یہ دلچسپ نکتہ پیدا کیا ہے کہ الرحمن لفظی لحاظ سے تو (اللہ کے لیے) خاص ہے، مگر معنوی لحاظ سے عمومیت کا حامل ہے۔ الرحمن کی رحمت عامہ سب کو شامل ہے۔ اس کے برعکس الرحیم لفظی لحاظ سے عام ہے (غیر اللہ کے لیے بھی بولا جا سکتا

بخشنے والا رحم والا ہے (۱۸ [الکہف]: ۵۸):  
 (۴) وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ = اور ہماری رحمت  
 سب چیزوں کو شامل ہے (۲ [الاعراف]: ۱۵۶)۔ اسی  
 پر اکتفا نہیں کیا گیا، بلکہ ایک مسلمان کو یہ تعلیم  
 دی گئی ہے کہ وہ کسی صورت اللہ تعالیٰ کی رحمت  
 سے مایوس نہ ہو: لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ = اللہ  
 کی رحمت سے ناامید نہ ہونا چاہیے (۳۹ [الزمر]:  
 ۵۳)۔ مزید برآں یہ تعلیم بھی دی کہ اس کی  
 رحمت پر تکیہ کر کے اس سے ہر وقت  
 رحمت طلب کرتے رہنا چاہیے، چنانچہ دعاؤں میں  
 بکثرت طلب رحمت کا ذکر آتا ہے، مثلاً رَبَّنَا إِنَّا  
 مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً... = اے ہمارے پروردگار!  
 ہمیں اپنے ہاں سے رحمت عطا فرما (۱۸ [الکہف]:  
 ۱)۔ اسی طرح احادیث میں بھی دعائیں  
 مذکور ہیں۔ یا حَىٰ يَا قَيُّوْمُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ بِرَحْمَتِكَ  
 اسْتَعِيْثُ (= اے زندہ رہنے والے اور قائم رکھنے  
 والے اللہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تو اپنی  
 رحمت کے ساتھ میری مدد فرما)؛ اَللّٰهُمَّ رَحْمَتَكَ  
 اَرْجُوْ = اے اللہ! میں تیری رحمت کا امیدوار  
 ہوں)؛ يَا غِيَاثَ الْمُسْتَعِيْثِيْنَ! بِرَحْمَتِكَ اسْتَعِيْثُ (=  
 اے مدد مانگنے والوں کی مدد کرنے والے! میں  
 تیری رحمت سے مدد طلب کرتا ہوں)۔ اسی طرح  
 ایک حدیث میں یہ فرمایا کہ درود شریف پڑھنے  
 سے اللہ کی رحمتیں نازل ہوتی ہیں۔ غرضیکہ اسلام  
 نے بندوں کے لیے اللہ کی رحمت کی طلب اور حصول  
 کے بکثرت مواقع فراہم کیے ہیں۔ اس میں شک  
 نہیں کہ اسلام قانون مجازات کو بھی اہمیت دیتا  
 ہے اور جزا و سزا کے بارے میں ایک معیار رکھتا  
 ہے، مگر بندے کی فطری بے بسی کے پیش نظر رحمت  
 کے فیضان سے اپنی مخلوق کو بہرہ ور رکھتا ہے۔  
 ابو الکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں رحمت کے  
 تصور کو خدا کے ایک وسیع تر عقیدے سے وابستہ

البتہ معنوی لحاظ سے خاص ہے، کیونکہ  
 اس کی رحمت خاصہ صرف اہل ایمان کے لیے ہے۔  
 [دور جدید کے فکری و روحانی ماحول میں  
 رحمت کے تصور کو ایک نئے زاویے سے دیکھا گیا  
 ہے۔ مغربی ادبوں میں انسان کی فطری گنہگاری کے  
 تخیل کے ساتھ ساتھ حضرت مسیحؑ کے کفارے کا  
 ذکر آیا ہے؛ گویا کفارہ اس فطری گنہگاری کے لیے ایک  
 علاج اور یزدانی فیض تھا ورنہ انسان کے لیے دنیا میں  
 امن و آرام اور عاقبت میں بخشش کی کوئی گنجائش  
 نہ تھی۔ قرآن مجید کا تصور رحمت اس سے مختلف  
 ہے۔ اسلام میں اگرچہ آدمؑ کی لغزش کا ذکر آیا  
 ہے، لیکن اس لغزش کے ساتھ توبہ کا تصور بھی  
 ہے۔ صحیح عقیدے کی رو سے انسان کی فطرت  
 ہموار ہے اور خیر و شر دونوں کے قبول کی  
 صلاحیت رکھتی ہے (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)۔  
 یہ فطرت اللہ کی طرف سے ہے، لہذا انسان فطری  
 طور پر گنہگار نہیں۔ رحمت کا سبب یہ دائمی  
 گنہگاری نہیں بلکہ فیض عمومی، یعنی ربوبیت ہے۔  
 یوں خدا کی رحمت گنہگاروں کے لیے بھی برحق ہے۔  
 اگرچہ عیسائی مسشرقین کی اکثریت اسلام کو  
 خوف اور عذاب و عقاب کا مذہب قرار دیتی ہے  
 اور یہ باور کراتی ہے کہ اسلام سے محبت و شفقت  
 اور رحم کا عنصر غائب ہے، مگر یہ محض غلط بیانی  
 ہے۔ قرآن مجید میں خدا کی رحمت پر جتنا زور دیا گیا  
 ہے اور اسماءِ حسنیٰ الرحمن اور الرحیم کو جس طرح  
 اہمیت دی گئی ہے، اس سے اس خیال کی خود بخود تغلیط  
 ہوتی ہے، مثلاً ارشاد ربانی ہے: (۱) كَتَبَ رَبُّكُمْ  
 عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ = تمہارے رب نے بندوں پر رحم  
 کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا ہے (۶ [الانعام]: ۵۴)؛  
 (۲) رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَّاسِعَةٍ = تمہارا رب بڑی وسیع  
 رحمت والا ہے (۶ [الانعام]: ۱۴۷)؛  
 (۳) وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ = تمہارا رب بڑا

شریعت اسلامی کی اصطلاح میں الرِّدَّة یا اِرْتِدَاد سے مراد ہے اسلام سے پھر جانا اور دوبارہ کفر اختیار کر لینا (قَب لسان العرب؛ تاج العروس؛ النہایة، ۲: ۸۹، بذیل مادہ) رَدَّ، - قرآن مجید اور کتب حدیث میں یہ لفظ لغوی اور اصطلاحی دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے (دیکھیے المعجم المفہرس لآیات القرآن، بذیل مادہ؛ مفردات القرآن، ۲: ۶۲)۔ امام راغب (محل مذکور) نے رِدَّة اور اِرْتِدَاد دونوں کے معنی اسلام سے پھر جانا بتائے ہیں، لیکن کچھ باریک سا فرق بھی بتایا ہے۔

[تاریخ اسلام میں خلافتِ صدیقی کے دوران میں الرِّدَّة کا واقعہ مشہور و معروف ہے۔ اس زمانے میں بعض بدوی قبائل اسلام سے منحرف ہو گئے تھے، جن کے خلاف حضرت ابوبکرؓ کو اعلانِ جہاد کرنا پڑا]۔ جزیرہ عرب کے باشندوں کی اکثریت ایسے لوگوں پر مشتمل تھی جو خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے تھے اور کسی قسم کے سیاسی قانون کے عادی نہ تھے۔ علاوہ ازیں دین اور تہذیب سے انہیں بہرہ ور ہونے کا موقع پہلے کبھی نصیب نہ ہوا تھا۔ وہ کفر و شرک کی زندگی کو چھوڑ کر نئے نئے اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ انسانی طبیعت کا یہ خاصہ ہے کہ وہ اپنے قدیم مالوف طریق زندگی کی طرف والہانہ رجوع کے لیے تیار رہتی ہے۔ اسلام نے انہیں ایک سیاسی نظام، عمدہ ضابطہ اخلاق اور قوانین زندگی کا پابند بنا دیا تھا، جن میں حد زنا، انتقام لینے کی ممانعت اور شرک و اعمالِ بد سے اجتناب سر فہرست تھے۔ وہ ابھی تک اسلام کے احکام، اس کے مزاج اور تقاضوں سے پوری طرح واقف نہ ہونے پائے تھے کہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وفات پا گئے۔ آپؐ کی وفات کے بعد چند عرب قبائل نے زکات دینے سے انکار کر دیا۔ دشمنان اسلام نے اس کو بہت ہوا دی۔

کیا ہے اور لکھا ہے کہ کائنات کا جمال خدا کی صفت رحمت ہی کا عکس ہے اور یہی صفت زندگی کے تمام نشو و ارتقا کی ذمے دار ہے۔ خدا کی صفات قہریہ اپنی جگہ ہیں، مگر اس کی صفات رحمت عام اور وسیع تر ہیں، جو صرف گناہ گار تک محدود نہیں بلکہ ساری کائنات کے لیے افادہ و فیضان عام کا سرچشمہ بھی ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ رحمت کے اس عقیدے نے، جو ہر سچے مسلمان کے لیے ایک روحانی عملی تجربہ رہا ہے، بے حوصلگی، مایوسی اور اعصابی مغلوبیت کے رجحانات کی اسلامی معاشرے میں ہمیشہ حوصلہ شکنی کی ہے۔ رحمت کے بھروسے پر مسلمان سخت سے سخت مصیبت میں بھی آخری وقت تک حوصلہ مند رہتا ہے اور مصائب کا مقابلہ کرنے کی ہمت رکھتا ہے]۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ رح م: (۲) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ: (۳) الجوہری: الصحاح، بذیل مادہ: (۴) امام راغب: مفردات القرآن، قاہرہ، ۶: ۱۳۰۶: (۵) ابن الاثیر: النہایة، قاہرہ، ۶: ۱۳۰۵: (۶) تہانوی: کشف کلکتہ ۶۲: ۱۸۶۲: (۷) عبدالنبی: دستور العلماء، حیدرآباد دکن، ۲۹: ۱۳۲۹: (۸) الآلوسی: روح المعانی، قاہرہ بلا تاریخ: (۹) الزمخشری: الکشاف، بیروت ۶۸: ۱۹۶۸: (۱۰) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۵۷: ۱۹۵۷: (۱۱) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ، ۱۵: ۱۹۱۵: (۱۲) فؤاد الباقی: المعجم المفہرس لآیات القرآن الکریم، قاہرہ ۶۹: ۱۹۶۹۔ (ظہور احمد اظہر [و ادارہ])

\* الرِّحِيمُ : رگ بہ اللہ؛ الاسماء الحسنی .

\* (الملک) الرحیم : رگ بہ خسرو فیروز .

⊗ الرِّدَّة : (ع) لغوی معنی پھیرنا، لوٹانا؛ اسی

طرح اِرْتِدَاد کے لغوی معنی ہیں پھر جانا، ہٹ جانا، لوٹ جانا؛ چنانچہ عرب کہتے ہیں رَدَّه فَارْتَدَّ، یعنی اسے پھیرا تو وہ پھر گیا (یا لوٹایا تو وہ لوٹ گیا)۔

یہ ایک رکن زکوٰۃ کا انکار کیا۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سب کے خلاف جہاد کا حکم دے دیا (الطبری : تاریخ، ۳ : ۲۲۷، بعد، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۹۲)؛ ایکن حزم و احتیاط کا تقاضا یہ تھا کہ اندرونی اور بیرونی خطرات سے اس طرح نمٹا جائے کہ کسی ایک فریق کو ہوی مدینہ منورہ کی اسلامی خلافت کی وقتی کمزوری کا احساس نہ ہونے پائے اور سب کے دلوں میں رعب ڈال دیا جائے؛ چنانچہ سب سے پہلے احکم نبوت کی تکمیل کرتے ہوئے جیش اسلامہؓ بن زیدؓ کو روم کے بیرونی خطرے کو رفع کرنے کے لیے بھیجا گیا تاکہ بیرونی دنیا کو یہ احساس ہو جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے باوجود آپ کے متبعین میں اتنا دم خم ہے کہ وہ داخلی و خارجی فتنوں سے بخوبی نمٹ سکتے ہیں۔ مرتدین اور باغیوں میں سے جو لوگ براہ راست مدینہ پر حملہ آور ہونا چاہتے تھے (مثلاً عبس و ذبیان وغیرہ کے قبائل) انہیں آگے بڑھ کر روکا گیا اور اس فتنے پر پہلی ضرب کاری لگائی گئی (صادق عرجون، ص ۱۲۷ بعد؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۹۳؛ الصدیق ابوبکر، ص ۸۱ بعد)۔

فتنہ الردۃ کے پس منظر میں تین بڑے اسباب کارفرما تھے : سب سے پہلا اور اہم سبب تو یہ تھا کہ دور افتادہ قبائل عرب کے بدووں کے دل میں اسلام نے پوری طرح گھر نہیں کیا تھا اور وہ حقیقت اسلام اور اس کی تعلیمات سے پوری طرح واقف نہیں ہوئے تھے۔ ان میں سے ایک طبقہ ان لوگوں کا بھی تھا جنہوں نے جزیرہ عرب میں فتنہ یہود کی سرکوبی اور فتح مکہ سے متاثر و مرعوب ہو کر طوعاً و کرہاً نئے نظام زندگی کو قبول کر لیا تھا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اچانک وفات کے بعد ان کے کمزور عقائد متزلزل ہو گئے۔

کچھ مدعیان نبوت بھی آنمودار ہوئے۔ اس قسم کے عناصر مل کر قبائل کے ارتداد کا باعث ہوئے، یہاں تک کہ سارا جزیرہ عرب ایک آتش فشاں کی طرح پھٹ پڑا اور چاروں طرف العاد و ارتداد اور دینِ قیم سے انحراف کا غلغلہ بلند ہونے لگا (الطبری : تاریخ، ۳ : ۲۱۲؛ صادق عرجون، ص ۱۲۳ بعد؛ تاریخ خالد بن ولید، ص ۹۱ بعد؛ العقاد : عبقریۃ الصدیق، ۱۳۹؛ ہیکل : الصدیق ابوبکر، ص ۱۱۰ بعد)۔

اس موقع پر ایک ایسے حکمران کی ضرورت تھی جو حزم و تدبیر کے ساتھ قطعی ارادے اور فیصلہ کن عزیمت کا مالک ہو اور اس کے علاوہ وہ اسلام پر پختہ ایمان اور اللہ کی نصرت پر پورا یقین بھی رکھتا ہو۔ خدا نے دین اسلام کی خاطر خلیفۃ رسول اللہ حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کی شخصیت میں ایسا ہی حکمران مہیا کر دیا تھا۔ ایک ایسے زمانے میں جب حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے باعث صحابہ (جن میں عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی بھی شامل تھے) کے ہوش و حواس غم سے کم تھے اور روم و ایران کے حملوں کا خطرہ درپیش تھا، حضرت ابوبکرؓ انتہائی جرأت و تدبیر کے ساتھ خارجی خطرات اور داخلی فتنوں کے مقابلے میں ڈٹ گئے (الصدیق ابوبکر، ص ۸۱ بعد؛ تاریخ خالد بن ولید، ص ۹۲)۔

مرتدین تین قسم کے تھے : ایک تو وہ تھے جنہوں نے اسلام کو ترک کر کے اپنے پرانے مذہب کفر و شرک کو اپنا لیا؛ دوسرا گروہ ایسا تھا جو دین اسلام کو چھوڑ کر جھوٹے مدعیان نبوت کی پیروی کرنے لگا تھا اور اپنا اپنا نیا مذہب اختیار کر لیا تھا؛ مرتدین کا تیسرا گروہ ایسا تھا جو اسلام سے کلی طور پر تو منحرف نہ ہوا، لیکن اس نے ارکان اسلام میں

مُسَيَّمَةُ الْكَذَّابِ اور بنو تمیم کی مدعیۃ نبوت سَجَّاح بنت الحارث) کی باتوں میں آکر اسلام سے پھر گئے (الطبرسی: تاریخ، ۳: ۲۲۷ تا ۳۴۲؛ الصدیق ابوبکر، ص ۸۲ تا ۲۰۵)۔ حضرت ابوبکرؓ نے مرتد باغیوں کی سرکوبی کے لیے گیارہ لشکر روانہ کیے: پہلا لشکر خالدؓ بن ولید کی قیادت میں طلیحۃ الاسدی، مالک بن نویرہ اور پھر مسلمۃ الکذاب کے مقابلے کے لیے؛ دوسرا لشکر شرحبیل بن حسنہ کی قیادت میں؛ تیسرا المهاجر بن ابی امیہ کی قیادت میں الاسود العسنی کے مقابلے کے لیے؛ چوتھا حذیفہؓ ابن محسن کی قیادت میں عمان کی طرف؛ پانچواں عرفجہؓ بن ہرثمہ کی قیادت میں اہل مہرہ کی جانب؛ چھٹا سویدؓ بن مقرن کی قیادت میں تہامۃ الیمن کی طرف؛ ساتواں العلاءؓ بن الحضرمی کی قیادت میں؛ بحرین کی طرف؛ آٹھواں طریفہؓ بن حاجز کی قیادت میں بنو سلیم اور بنو ہوازن کی جانب؛ نواں حضرت عمروؓ بن العاص کی قیادت میں بنو قضاعہ کی طرف؛ دسواں خالدؓ بن سعید کی قیادت میں مشارف الشام کی جانب اور گیارہواں لشکر عکرمہؓ بن ابی جہل کی قیادت میں مسلمۃ الکذاب کے مقابلے میں (بعد میں حضرت شرحبیلؓ اور پھر آخر میں حضرت خالدؓ بن ولید بھی اس جنگ میں شریک ہو گئے تھے)۔ یہ سب لشکر تیار کر کے مرتدین کے مقابلے کے لیے روانہ کیے گئے اور سنہ ہجری کا گیارہواں سال (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ۱۲ ربیع الاول ۵۱۱ میں فوت ہوئے) ابھی ختم نہ ہوئے پایا تھا کہ خلیفہ رسول اللہ بیرونی و اندرونی فتنوں کا قلع قمع کرنے کے بعد ایران، عراق اور شام پر فاتحانہ یلغار کے قابل ہو گئے تھے (الطبرسی، ۳: ۲۱۷، بعد، ۲۲۷، بعد؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۹۴؛ صادق عرجون، ص ۱۲۳، بعد؛ الصدیق ابوبکر، ص ۱۱۰، بعد)۔

دوسرا سبب یہ تھا کہ عرب کا ہر قبیلہ اپنے آپ کو قیادت و زعامت کا حق دار تصور کرنے لگا تھا اور چاہتا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد یہ شرف قبیلہ قریش سے نکل کر اسے میسر آجائے؛ چنانچہ بعض قبائل کے قائدین تو نبوت کے جھوٹے دعوے کرنے سے بھی باز نہ آئے۔ فتنہ ارتداد کا تیسرا سبب یہ تھا کہ روم و ایران کی سلطنتوں کے سرحدی علاقوں میں جو عرب قبائل آباد تھے وہ یہ سمجھ بیٹھے تھے کہ منظم حکمرانی صرف روم و ایران کا کام ہے، عربوں کے لیے یہ ممکن نہیں اور اگر عرب میں منظم حکمرانی کی کوئی کوشش ہوئی تو اسے رومی و ایرانی کچل دیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آخری ایام میں روم و ایران کی طرف سے حملے کے جو خطرات نمودار ہوئے تھے ان سے بھی جاہل عربوں کے اس خیال کو تقویت ملی تھی (الصدیق ابوبکر، ص ۸۳، بعد)۔ بہر حال اس موقع پر قبیلہ ثقیف (جو حضرت عثمان بن العاص والی طائف کی کوشش سے اسلام پر قائم رہے)، مزینہ، غفار، جہنہ، بلی، أشجع، اسلم اور خزاعہ کے علاوہ تقریباً تمام قبائل عرب فتنہ ارتداد سے کسی نہ کسی صورت متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ جو قبائل مدینہ کے نسبتاً قریب تھے وہ صرف زکوٰۃ کے منکر تھے اور چاہتے تھے کہ جس طرح اہل مدینہ نے رسول اللہؐ کی وفات کے بعد اپنا امیر منتخب کر لیا ہے، اسی طرح ہمیں بھی اپنا اپنا امیر منتخب کرنے کا حق ہے اور ہم سہاجرین و انصار کو زکوٰۃ ادا کرنے کے لیے تیار نہیں۔ ان قبائل میں سے عبس، ذبیان، کنانہ، قزارہ، اور غطفان قابل ذکر ہیں۔ دور دراز کے علاقوں کے لوگ یا تو پھر سے کفر و شرک کی طرف لوٹ گئے (جیسے اہالی یمن، عمان، بحرین و حضرموت وغیرہ) اور یا جھوٹے مدعیان نبوت (جیسے الاسود العسنی، طلیحۃ الاسدی،



بعد آتا ہے، [یا زیادہ صحیح طور پر وہ حرف یا لفظ جو غزل یا قصیدے وغیرہ کے مصرعوں یا بیتوں کے اخیر میں بار بار آئے (محمد احمد دہلوی: فرہنگ آصفیہ)]، یا وہ حرف جو ان دو لفظوں کے درمیان آئے جن سے قافیہ بنتا ہے۔ ردیف ایک یا ایک سے زیادہ لاحقات، حروف یا مستقل الفاظ پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ قدیم نظریے کے حامل دہرائے جانے والے لاحقات کو ردیف قرار نہیں دیتے تھے، بلکہ انہوں نے لاحقات کی نمائندگی کرنے والے ہر (عربی) حرف کو الگ نام دے رکھا تھا، مثلاً وَصَل (پہلا حرف)؛ خَرُوج (دوسرا)؛ مَزِيد (تیسرا)؛ نَائِرہ (چوتھا)۔ فارسی اور ترکی عروض میں ہر نظم کے تمام [دوسرے] مصرعوں کے آخر میں ایک ہی ردیف دہرائی جاتی ہے۔

اگرچہ ردیف کا ظہور ترکی زبان میں تیرھویں صدی عیسوی ہی میں ہو چکا تھا، تاہم ردیف مخصوص طور پر ایک فارسی ایجاد ہے۔ درحقیقت ترکی زبان کی قومی شاعری (بقید وزن) میں لاحقات یا اجزا جو مصرعوں کے آخر میں دہرائے جاتے ہیں، قافیے کے طور پر شمار ہوتے ہیں (Kowalski: *Ze studjow nad forma poezji* Cracow *Cludowej ludow tureckich* ۱۹۲۲ء، ص ۳۳)۔ قدیم اور مستند عربی شاعری میں ردیف صرف ابتدائی شکل میں اور وہ بھی ایک دوسرے نام سے موجود تھی (Garcin de Tassy: *Rhétorique*، ص ۱۴۳)۔ ترکی میں ردیف کو استعمال نہ کرنے کا رواج غالباً فرانسیسی شاعری کے زیر اثر انیسویں صدی سے شروع ہوا۔

عروض میں اس مخصوص استعمال کے علاوہ بعض اوقات ردیف کا لفظ کسی اتباع (یعنی مزوجہ) ترکیب کے دوسرے لفظ کو بھی دیا جاتا ہے، جس میں دونوں لفظ ہم قافیہ ہوں یا ان میں تجنیس

مآخذ: (۱) محمد حسین ہیکل: *الصدیق ابوبکر*، قاہرہ ۱۳۶۲ھ؛ (۲) *العقاد: عبقریۃ الصدیق*، مطبوعہ قاہرہ؛ (۳) وہی مصنف: *عبقریۃ خالد*، مطبوعہ قاہرہ؛ (۴) ابو زید شبلی: *تاریخ خالد بن ولید*، قاہرہ ۱۳۵۲ھ؛ (۵) صادق ابراہیم عرجون: *خالد بن ولید*، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۶) *الطبری: تاریخ*، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۷) ابن الاثیر: *الکامل*، مطبوعہ قاہرہ؛ (۸) ابن ہشام: *السیرۃ النبویۃ*، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۹) *الواقدی: کتاب المغازی*، اوکسفورڈ ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) *الزبیدی: تاج العروس*، بذیل مادہ رَدّ؛ (۱۱) *الراغب: مفردات القرآن*، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۲) ابن الاثیر: *النهاية فی غریب الحدیث والاثار*، قاہرہ ۱۳۰۶ھ۔  
(ظہور احمد اظہر)

\* **رَدِيف**: (ع) وہ چیز یا شخص جو کسی شخص یا چیز کے "عین مابعد ہو" (Fagnon: *Additions*)؛ [مآخوذ از رَدِف = سرین؛ دیکھیے محمد پاشا: *فرہنگ اندراج*]؛ وہ شخص جو کسی جانور (خصوصاً گھوڑے) کے پچھلے حصے یا پٹھے پر بیٹھا ہو، پچھلی نشست کا سوار؛ کسی مرتب لقب یا صفت میں مجازی مفہوم میں دیکھیے "فاتح فوج" کے لیے ترکی (فارسی) ترکیب: "اردوے ظفر ردیف"، یعنی وہ فوج جس کے پیچھے پیچھے فتح چلی آتی ہو (تاریخ جودت، ۱۲۷۰ھ، ۱: ۲۲)۔ بعض اوقات ترکی میں اس کے مترادفات تردیف اور اِرْداف (آخری لفظ بہت شاذ طور پر استعمال ہوتا ہے، بمعنی کسی "کو پیرو بنا لینا، ملحق کر لینا، ساتھی بنا لینا") استعمال ہوتے ہیں اور لفظ "تردیفاً" اور "اردافاً" بھی اسی طرح مستعمل ہیں۔ فنی اصطلاح کی بحیثیت سے لفظ "ردیف" فارسی اور ترکی [نیز اردو] عروض کے علاوہ ترکی فوج میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

(۱) فارسی و ترکی عروض میں: ردیف مصرعے کا وہ جزو ہے جو قافیے (جدید ترکی میں آیاق) کے

و منضبط فوج کے مفہوم میں لیا جاتا ہے (مترادف "مرتب" ہے)۔ لطفی (کتاب مذکور) ردیف کو "برنوعی عساکر نظامیہ"، یعنی باقاعدہ فوج کی ایک قسم کہتا ہے۔

ردیف فوج کی امتیازی خصوصیت مستقل درجہ بندیوں کی موجودگی تھی، جس سے اسی کی ملی جلی نوعیت کا آغاز ہوا ہے۔ اس فوج کو اپنے افسروں کے ذریعے باقاعدہ فوج سے اور اپنے افراد (افراد ردیفہ) کے ذریعہ فوج محفوظ سے ملا دیا گیا تھا۔ اسے تشکیل دینے والوں کا مقصد یہ تھا کہ اگر ضرورت پڑے تو دیہاتی آبادی پر فوجی خدمت کی کوئی طویل میعاد عائد کیے بغیر اس فوج سے آدمیوں کی ایک بڑی تعداد مہیا ہو سکے (لطفی: کتاب مذکور)۔

یہ بات پہلے ہی طے کر لی گئی تھی کہ ردیف فوجی دستوں (ٹاپور) پر مشتمل ہونی چاہیے اور درحقیقت "بٹالین ڈپو" (ٹاپور دائرہ لری) کی یہ تنظیم اس وقت تک کام کرتی رہی جب تک ردیف فوج موجود رہی۔ ان دستوں کے امیر (بن باشی) ابتدا میں بڑے بڑے مقامی خاندانوں میں سے منتخب کیے جاتے تھے (محل لری خاندانوں)۔ سب سے پہلے دستے، جو ۱۲۵۰ء (۱۰ مئی ۱۸۳۶ء تا ۲۸ اپریل ۱۸۳۵ء) میں بنے، قرا حصار صاحب، القرہ، کیانگیری (چانکیری)، میروز اوو متشہ [رک بالہا] کی سنجاقوں کے تھے۔ ہالوکا موروثی کرد گورنر اسمعیل پے ایالت سیواس کی ان "بٹالینوں" میں جو "شاہی معادن" (معادن ہمایوں) کے نام سے مشہور تھیں، تین بٹالینوں کا کرنل ہررہا کیا گیا تھا (لطفی، ص: ۱۷۱)۔ سنجاق میں تین سے چار تک اور ایالت میں دس سے بارہ تک بٹالینیں ہوتی تھیں۔ افسروں کو عام تنخواہ کا چوہانہائی حصہ ملا کرتا تھا، لیکن ان سے توقع رکھی جاتی تھی

پائی جاتی ہو، مثلاً فارسی میں فلان بہمان، دق و لق، خش و خاش اور ترکی میں پارچہ پورچہ، اوفاق توفاق (برہان قاطع، ترکی ترجمہ، ص ۱۲۸، ۳۲۳، ۳۲۸ و ۳۷۱)۔ مترادف کے معنی ہم معنی لفظ ہیں۔

۲۔ ترکی میں فوجی اصطلاح کے طور پر ردیف کا استعمال: سلطان محمود ثانی نے لفظ ردیف (عساکر ردیفہ منصورہ) اس محفوظ فوج کے لیے استعمال کیا تھا جو ۱۸۳۴ء میں تشکیل دی گئی تھی (Jouanin و Van Gaver : Turquie، ص ۴۲۵)۔ مؤرخ لطفی نے جہاں ۱۲۴۹ھ (۲۱ مئی ۱۸۳۳ء و ۹ مئی ۱۸۳۴ء) کے تحت اس فوج کے منصوبے کا ذکر کیا ہے وہاں اس لفظ کے معنی یہ کہہ کر واضح کیے ہیں کہ یہ وہ فوج تھی جو باقاعدہ فوج کے "پیچھے" آتی تھی (موظفہ ردیف اولراق)؛ لہذا ردیف کے سپاہی وہ نہ تھے جو بوقت ضرورت روسی سبک پوش سپاہیوں (Velites) کی طرح سوار سپاہیوں کے پیچھے گھوڑوں کے پٹھوں پر بیٹھ جاتے تھے۔ ردیف کے مقابلے کا لفظ نظام یا عساکر نظامیہ یا عساکر موظفہ ہے، جو فعال یا باقاعدہ فوج کے معین مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، نیز لفظ احتیاط (= باقاعدہ فوج کا محفوظ حصہ) بھی یہی حیثیت رکھتا ہے۔ کوئی صحیح اور بالکل موزوں مترادف لفظ موجود نہ ہونے کی بنا پر ہم اسے انگریزی میں "میلیشیا" (Militia) اور فرانسیسی میں "آرمی ریزرو" (Armee de reserve) یا "گارد نیشنل" (Garde Nationale) کہہ سکتے ہیں۔ جرمن زبان کا لفظ 'Landwehr' غالباً مفہوم میں اس سے بہت قریب ہے، لیکن یہ قربت آسٹریائی معنوں کی بہ نسبت پروشیائی معنوں میں زیادہ پائی جاتی ہے۔ بعض اوقات ردیف فوج نظامیہ میں شامل کر لی جاتی ہے جب کہ نظامیہ کو ایک باقاعدہ اور منظم

جس کی مدت (مدت ردیفہ) ان شرائط کے تحت مقرر کی گئی جن کی تشریح ہم نیچے کریں گے۔

گلخانہ کے خط ہمایون (۳۱ نومبر ۱۸۳۹ء) میں علاقہ وار بھرتی کے نظام میں آئندہ ہونے والی ایک اصلاح کا اشارہ موجود ہے۔ ۱۸۳۸ء میں باقاعدہ فوجی ملازمت کی مدت پانچ سال مقرر کی گئی تھی؛ پہلے یہ مدت بالکل غیر محدود تھی (چنانچہ بعض اوقات نوجوان شادی شدہ سپاہی اپنے بیوی بچوں کو عمر بھر کے لیے چھوڑ کر چلے جاتے تھے)؛ لیکن اس اصلاحی اقدام کا اثر فوراً ظاہر نہیں ہوا (دیکھیے *Letters sur l'Orient : Von Moltke*، بلا تاریخ، ص ۲۱۱، خط نمبر ۴۷)۔

۶ ستمبر ۱۸۴۳ء کو سر عسکر رضاپاشا کا فوجی قانون (Engelhardt، ۱ : ۷۱) نافذ ہوا، جو بنیادی اہمیت کا تھا اور نوعیت کے اعتبار سے نیم فرانسیسی اور نیم جرمن تھا اور اس کے اصول جدیدترین قوانین میں بھی ملحوظ رہے ہیں؛ اس کی رو سے باقاعدہ ملازمت کی مدت پانچ سال معین کردی گئی (بعد ازاں کم کر کے چار سال) اور اس کے بعد سات سال کے عرصے تک کسی ردیف کو ہر سال (بعد ازاں دو سال) میں ایک ماہ کی ملازمت کے لیے دوبارہ بلایا جا سکتا تھا۔ ہر اردو (دستہ فوج) کا ایک ردیف دستہ (صنف ردیف) ہوتا تھا۔ یہ ردیف فوج زمانہ امن میں ایک بریگیڈیئر جنرل (لوا Brigade) کے زیر کمان رکھی جاتی تھی، جو اردو کے مستقر میں رہا کرتا تھا۔ ۱۸۵۳ء میں (Ubicini، ۱ : ۴۵۶) ردیف کو چھے میں سے چار اردووں میں منظم کیا گیا؛ خاصہ (اشقودر و ازمیر)، در سعادت (استانبول و انقرہ)، روم ایلی (مناسٹر) اور آناطولی (خرپوت)۔ عربستان اور عراق کے اردو ہنوز تنظیم طلب تھے۔ اُیسینی Ubicini نے اس نوٹ کا اضافہ کیا ہے: "اس تنظیم کے ذریعے

کہ وہ ہفتے میں صرف دو دن کام کریں اور وردی پہنیں (مصطفیٰ نوری پاشا: نتائج الوقوعات، ۴ : ۱۰۹)۔

۱۸۳۶ء تا ۱۸۳۷ء اپریل ۱۸۳۷ء (۵۱۲۵۲/۱۸ اپریل ۱۸۳۶ء) میں ردیف فوج کی تنظیم بڑی بڑی جمعیتوں کی شکل میں ایک اعلیٰ کمان کے ماتحت کردی گئی جو مشیرلک ردیف [رگ بہ مشیر] کہلاتی تھی اور عموماً والیوں کو اس منصب پر مقرر کیا جاتا تھا۔ پہلے سپہ سالار قرمان (قونیہ)، خداوندگار (بروسہ: محافظ یا خاصہ)، انقرہ آیدین، ارزروم، ادرنہ کی ایالتوں کے والی تھے۔ اس کے ساتھ ہی اس مقصد کے لیے جتنے روپے کی ضرورت تھی اسے جمع کرنے کے منصوبے بنائے گئے۔ والی سپہ سالاروں کو ان کے نئے عہدے کے خلعت (حروائی یا خروائی) دیے جاتے تھے۔ جس طرح محاذ جنگ کی فوجوں (منصورہ) کو محافظ افواج (خاصہ) سے معین کیا جاتا تھا، اسی طرح ردیف منصورہ اور ردیف خاصہ بھی متمیز کی گئیں۔ ڈویژنوں کے کمانڈروں کا تقرر اس کے بعد ہوا کرتا تھا (تفصیلات کے لیے دیکھیے لطفی کی کتاب میں تقریر عالی، یعنی وزیر اعظم محمد امین رؤف پاشا کی رپورٹ، ۵ : ۱۶۵ تا ۱۷۰)۔ اگر ہم "خط ہمایون" پر یقین کر سکیں جو سلطان محمود ثانی نے اس موقع پر شائع کیا تھا تو یہ ابتدائی اقدامات ہر طرح اطمینان بخش تھے (کتاب مذکور، ص ۷۴)۔

جب مکتب حرایہ سے، جو ۱۲۵۱ء میں قائم ہوا تھا، افسر مہیا ہونے لگے تو مسلح ردیف کو باقاعدہ فوج میں تبدیل کر دیا گیا اور افسروں کو ان کے اوجاقوں میں واپس بھیج دیا گیا (نتائج الوقوعات، ۴ : ۱۰۹ تا ۱۱۰)۔ ردیف کی ملازمت کی نوعیت اب قطعی طور پر محفوظ فوج میں عارضی ملازمت یا وقتاً فوقتاً ملازمت کی سی ہو گئی،

ملازمت ۹ سال مقرر کی گئی تھی، لیکن اس کے بعد جلد ہی ایک خاص قانون (قانون ردیف)، مجریہ ۱۰ محرم ۱۳۰۵ھ/۲۸ ستمبر ۱۸۸۷ء وضع کر دیا گیا۔ اس قانون کے مطابق، جو کسی وجہ سے ۱۸۹۲ء تک نافذ نہ ہو سکا؛ ردیف کی مدت ملازمت آٹھ برس رکھی گئی۔ ردیف کے عہدے وہی تھے جو باقاعدہ فوج میں ہوا کرتے تھے، یعنی ڈویژن کے جنرل سے لے کر سارجنٹ میجر تک؛ انہیں عہدیداروں میں سے تمام فوج کے بھرتی کے دفتروں کے لیے عملے کی تشکیل ہوتی تھی۔

قانون مورخہ ۲۹ جمادی الاولیٰ ۱۳۲۷ھ/۵ حذیران ۱۳۲۵/۱۸ جون ۱۹۰۹ء کے مطابق، جس میں بری فوج کی وردی (البسۃ عسکریہ نظام نامہ سی) کے ضوابط مقرر کیے گئے تھے، ردیف کے سپاہی امتیازی نشان کے طور پر چست کوٹ (Jacket، جدید ترکی املا: ceket, caket) کے کالر کے نیچے ایک گم رے سبز (نقطی) رنگ کا پلا (فارسی: زدہ؛ عربی: زیق) لگایا کرتے تھے۔ اس فوج کے افسر اسی رنگ کے کپڑے کا سات سنٹی میٹر لمبا ٹکڑا عام وردی کے چست کوٹ (جاکٹ) کے کالر کے ساتھ لگا دیا گیا۔ رسمی وردی کے چست کوٹ (سترہ؛ قدیم ترکی: ستری؛ فارسی: صدری) کے کالر کے ساتھ لگاتے تھے (دستور ترتیب ثانی، ۱: ۲۷۶؛ A. Biliotti و احمد سداد: *Législation ottomane*، پیرس ۱۹۱۲ء، ص ۱۷۱ بعد)۔

ردیف کا نظام ”لوجوان ترکوں“ نے ترک

کر دیا۔ قانون مورخہ ۱۸ رمضان ۱۳۲۳ھ/۱۸ آگسٹ ۱۳۲۸/۳۱ اگست ۱۹۱۲ء کو نافذ ہوا تو ردیف کے دستوں کی برخاستگی کا اعلان کیے بغیر یونٹوں (units) پر مشتمل محفوظ (فوج) کے دستوں کی تشکیل کا حکم دے دیا گیا جو ردیف کے معائنہ ثانی (مفتش لک) میں بٹالین ڈپووں سے

حکومت نے اپنے زیر اختیار ایک ایسی فوج منظم کر لی ہے جو باقاعدہ فوج کے برابر ہے اور چند ہفتوں کے اندر سرحد بلقان یا سلطنت کے کسی بھی علاقے کی جانب نقل و حرکت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔“ - بیانشی Bianchi کے بیان کے مطابق (*Guide de la conversation*، ۱۸۵۲ء، ص ۲۳۰) منظم محفوظ فوج (مرتب ردیف) اس زمانے میں باقاعدہ فوج کے تین لاکھ سپاہیوں کے مقابلے میں ڈیڑھ لاکھ تھی۔

حسین عوفی پاشا کے قانون مجریہ ۱۸۶۹ء میں، جو زیادہ تر فرانسیسی نوعیت کا ہے (Aristarchi، ۳: ۵۱۴؛ Engelhardt، ۲: ۳۷ بعد)، چار سال مدت خدمت باقاعدہ فوج کے لیے اور ایک سال ”احتیاط“ یا باقاعدہ محفوظ فوج کے لیے رکھی گئی ہے۔ ردیف کے لیے دو میعادوں (صنف مقدم و صنف تالی) میں چھ سال کا زمانہ رکھا گیا، جن میں ہر میعاد تین سال کی ہوتی تھی (Engelhardt کے بیان کے مطابق یہ میعادیں بالترتیب چار اور دو سال کی ہوتی تھیں)۔ عملاً ۱۸۷۷ء میں تین میعادیں تھیں۔ تیسری میعاد (صنف ثالث) وطنی فوج (مستحفظ) کے لیے تھی، جس کی لام بندی انہیں دنوں کی گئی تھی (Zboinski، ص ۹۸)۔ جبراً بھرتی کیے ہوئے جس سپاہی کا قرعہ اندازی میں قسمت ساتھ دیتی، اسے براہ راست ردیف فوج میں بھیج دیا جاتا تھا (دفعہ ۱۷)۔

قانون مجریہ ۲۷ صفر ۱۳۰۴ھ/۱۳ تشرین ثانی ۱۳۰۲ (۲۵ نومبر ۱۸۸۶ء، خلاصہ مرتبہ Lamouche، ص ۷۷ و Young، ۲: ۳۹۴) میں، جسے تنظیم مکرر کے ایک کمشن نے، جس میں مظفر والی رضا پاشا اور گولٹز پاشا von der Goltz Pasha شامل تھے، تیار کیا، ردیف کی مدت

فائز رہا۔ اس کے عہد کا واحد اہم واقعہ ۵۵۷ھ/ ۱۱۶۲ء میں حسین ابن نزار کی قیادت میں بربروں کا حملہ ہے (رک بہ نزار بن المستنصر حسین، جسے اسیر کر کے قتل کرا دیا گیا)۔ رزیک کو علمی و ادبی ذوق اپنے والد سے ورثے میں ملا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے خوش اسلوبی سے حکومت کی، مگر جب اس نے اسی سال اپنے حریف شاور [رک باں] کو شمالی (مصر) صید کی ولایت (گورنری) سے علیحدہ کرنا چاہا تو مؤخر الذکر نے خلیفہ العاضد کی حمایت پا کر بغاوت کر دی اور قاہرہ پر فوج کشی کی۔ وزیر کے تمام رفقا اس کا ساتھ چھوڑ گئے [رک بہ خرغام]۔ وہ خود بھی شہر سے بھاگ نکلا (۱۸ محرم ۵۵۸ھ/ ۲۹ دسمبر ۱۱۶۲ء)، لیکن دھوکے سے پکڑا گیا اور طی بن شاور نے قتل کرا دیا۔ مورخ المقریزی بتاتا ہے (الخطط، ۲: ۲۰۷ و ۲۰۸) کہ رزیک عہد فاطمیہ کا آخری ناظر المظالم تھا۔

مآخذ: (۱) ابن تغری بردی، طبع Popper، ۳: ۸۸، ۹۳ تا ۹۵، ۱۰۹؛ (۲) ابن خلیکان، مترجمہ de Slane، ۱: ۶۰۸، ۶۶۰؛ (۳) سبط ابن الجوزی، طبع Jewett، ص ۱۳۶؛ (۴) جمال الدین الحلبي، مخطوطہ موزة برطانیہ، عدد Or. ۳۶۸۵، ورق ۹۰ تا ۹۱؛ (۵) H. Derenbourg: Oumara du Yemen، ۳ جلدیں، در P E L O V، ۱۸۹۷ تا ۱۹۰۳ء۔

(H. A. R. GIBB)

⊗ رزین، بنو: رک بہ [رک]، لائڈن، بار دوم۔

\* رسالت: رک بہ رسول۔

⊗ رسالہ: (مادہ ر-س-ن سے؛ مصدری)

معنی ہیں خط و کتابت کرنا، ربط پیدا کرنا، بھیجنا ارسال کرنا، مراسلہ بھیجنا، آزاد کرنا، جانے دینا A Dictionary of Modern Written: Hans Wehr) Arabic)۔ یہ متعدد معنوں میں آتا ہے: (۱) خدا کی

حاصل ہوئے تھے (دستور ترتیب ثانی، ۴: ۶۱۵)۔ یہ قانون بنانے پر نوجوان ترکوں کو ملامت بھی کی گئی اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ جنگ بلقان میں ترکوں کی شکست کا باعث بھی یہی قانون تھا۔

مآخذ: (۱) (۱) Rhétorique: Garcin de Tassy

et prosodie des langues de l'Orient musulman

بار دوم، پیرس ۱۸۷۳ء، بمدد اشاریہ، بذیل ردف، ردیف،

ترادف، مرادف: (۲) Histoire des: Quatremère

Mongols de Perse، ص ۲۸، حاشیہ: (۳) معلّم ناجی:

اصطلاحات ادبیہ، استانبول ۱۳۰۷ء، بذیل مادہ ردف، ردیف،

مردّف، ص ۷۸، ۸۳، ۸۶؛ نیز رک بہ عروض، مآخذ۔

L'organisation: Léon Lamouche (۱) (ب)۔

militaire de l'Empire Ottoman، پیرس ۱۸۹۵ء: (۲)

Armée Ottomane (loi de 1869): H. Zboinski، پیرس

۱۸۷۷ء: (۳) Das türkische Heer: L. v. Schlözer

لائپزگ، بدون تاریخ: (۴) Letters sur la

Turquie، پیرس ۱۸۵۳ء: (۵) La: Ed. Engelhardt

Turquie et le Tanzimat، پیرس ۱۸۸۲ء: (۶) Aris-

Démé-، نشر: tarchi Bey، Législation Ottomane،

trius Nicolaides، حصہ ۳، قسطنطنیہ ۱۸۷۳ء: (۷)

Carps de Droit Ottoman: George Young، ج ۲،

اؤکسفورڈ ۱۹۰۵ء (ترکی قوانین یا دستور کے مجموعوں میں

عام طور پر فوج سے متعلقہ قوانین اساسی کو شامل کرنے

سے پرہیز کیا جاتا ہے۔ مذکورہ بالا دو تصنیفات میں بھی

اس قسم کے قوانین صرف چند ایک ہی درج ہیں)۔

(J. DENY)

⊗ رزمیہ: رک بہ حماسہ۔

\* رزیک بن طلّاح: الملک العادل، بدرالدین

ابو شجاع مجد الاسلام، خلافت فاطمیہ کا ارمنی النسل

وزیر، جو اپنے باپ طلّاح [رک باں] کے قتل

(۲۰ رمضان ۵۵۶ھ/ ۱۲ ستمبر ۱۱۶۱ء) کے بعد

اس کا جانشین ہوا اور پندرہ ماہ تک اس منصب پر

(دیکھیے القلقشندی : صبح الاعشى، ۱۴ : ۱۳۸)۔  
رسائل ہی سے متعلق دفتر (دیوان) قائم کیے گئے  
تھے، مثلاً اموی عہد میں حضرت معاویہؓ کے تحت  
”دیوان الرسائل“ (دیوان خط و کتابت) وجود میں  
آیا [رک بہ دیوان]۔ آل بویہ کے عہد میں دیوان  
الرسائل کو ”دیوان الانشا“ کہا جاتا تھا [رک بہ  
دیوان]۔ یہ دیوان موصولہ اور مجاریہ دونوں طرح  
کے مراسلات اور مختصر اسناد و فرامین تیار کرتا  
تھا۔ غزنویوں کے عہد میں اسے ”دیوان رسالت“  
کہتے تھے۔

مآخذ : ريو : C. Rieu : *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*،  
جلدیں ۳، اوکسفورڈ ۱۹۶۶ء؛ دیگر مآخذ کا ذکر مقالے میں آگیا ہے۔  
[ادارہ]

رستم پاشا : عثمانی وزیر اعظم اور مؤرخ، \*  
سراجیوو کے نواح میں ۱۵۰۰ء میں پیدا ہوا۔  
اس کے ماں باپ غالباً عیسائی تھے۔ ایک دستاویز  
کی رو سے اس کے والد کا نام مصطفیٰ تھا۔ اس نے  
استانبول کے سرکاری مدرسے میں تعلیم پائی اور  
حکومت کا ملازم ہو گیا۔ جب وہ رکنہ دار ہوا  
تو سلطان کی اس پر نظر عنایت ہوئی، چنانچہ اسے  
پہلے دیار بکر [رک بان] اور پھر آناطولی [رک بان]  
کا والی (گورنر) مقرر کیا گیا۔ ۱۵۳۳ء میں وہ  
وزیر ثالث اور ۱۵۴۱ء میں وزیر ثالث ہو گیا۔  
یکم دسمبر ۱۵۴۴ء کو اسے پہلی مرتبہ عثمانی سہر  
تفویض ہوئی۔ ۱۵۵۳ء میں خود اس کی درخواست  
پر اسے اس عہدے سے سبکدوش کر دیا گیا اور وہ  
اشقودر میں لقمہ گزین ہو گیا، جہاں اس کی اہلیہ  
سہرماہ نے، جو سلیمان اول قانونی [رک بان] کی بیٹی  
تھی، ایک محل بنوایا تھا۔ ۱۵۵۵ء میں وہ پھر  
وزیر اعظم مقرر ہوا اور اس منصب پر اپنی ویت  
جولائی ۱۵۶۱ء (۲۸ شوال ۹۶۸ھ) تک فائز رہا۔ اس

طرف سے رسالت [رک بان]؛ (۲) حوالگی، تفویض،  
سپردگی، مال مفوضہ یا سپرد کیا ہوا مال؛ (۳)  
سفارت؛ (۴) مراسلہ، خبررسانی بذریعہ تحریر،  
ترسیل بذریعہ تحریر، یادداشت بصورت تحریر،  
نوٹ، سرکاری مراسلہ، تحریری پیغام (رسالہ برقیہ :  
تار؛ رسالہ غرامیہ : محبت نامہ؛ رسالہ مسجلہ :  
رجسٹری شدہ مراسلہ)؛ (۵) معقول طول کی کوئی  
تحریر یا کتاب مختصر، جو کسی خاص موضوع  
سے متعلق ہو۔ اس قسم کے رسالے مختلف اور متنوع  
موضوعات پر پھیلے ہوئے ہیں، مثلاً رسالہ السلوکیہ،  
روحانی بصیرت حاصل کرنے سے متعلق (ریو،  
ص ۶۳۵)؛ رسالہ الکبریٰ فی المنطق (ریو،  
ص ۸۱۲)؛ رسالہ المبدأ والمعاد (ریو، ص ۴۳۹)؛  
رسالہ مناصب، سلطنت دہلی کے افسروں کی  
ڈائریکٹری (ریو، ص ۹۹)؛ رسالہ افیون (ریو،  
ص ۸۴۴)؛ رسالہ ایزد شناخت (ریو، ص ۱۰۷۸)؛  
رسالہ جبر و اختیار (ریو، ص ۸۳)؛ رسالہ خوشنویسی  
(ریو، ص ۵۳۲)؛ رسالہ در تصوف (ریو، ص ۴۲)؛  
رسالہ در معالجات امراض بدن (ریو، ص ۴۷۷)؛  
رسالہ الطیر، از ابن سینا (فہرست انڈیا آفس، ۲۱۸)؛  
الغزالی : رسالہ السوانح، (فہرست مذکور، ص ۲۱۹)؛  
رسالہ قشیریہ و رسالہ فی العروض (فہرست مذکور،  
ص ۲۱۹)۔ تاریخ کی مختصر کتابوں کو بھی رسالہ  
کہہ دیتے تھے، مثلاً رسالہ صاحب نما، زمانہ قدیم  
سے ۱۹۶۲ء تک کی پنجاب کی تاریخ ہے (ریو،  
ص ۹۵۲)؛ (۶) کئی سو سواریوں کا فوجی  
دستہ (رسالہ دار یا رسالدار = رسالے کا افسر؛ رسالہ داری  
= رسالہ داری کا منصب، دیکھیے نور اللغات)؛  
(۷) ماہ بمانہ، سماجی یا سالانہ شائع ہونے والا  
مجموعہ مضامین نظم و نثر۔ اس ضمن میں رسائل  
(جمع رسالہ) کا ذکر ناگزیر ہوگا، جن سے مراد وہ  
احوال ہیں جنہیں کاتب ضبط تحریر میں لاتا ہے

(لائپزگ ۱۹۲۳ء) میں اس کے ایک حصے کا ترجمہ *Die osmanische Chronik des Rustem Pasha* کے نام سے شائع کرایا تھا قب *O. L. Z.*، ۲۸ (۱۹۲۵ء)، ص ۲۳۶ بعد، *Isl.* (۱۹۲۵ء)، ص ۱۵۴ اور بعد اور *Histor. zeitschrift*، جلد ۱۳۸ (۱۹۲۸ء)، ص ۵۷۱ بعد .

مآخذ: (۱) عثمان زادہ احمد نائب: حدیقة الوزراء، ص ۲۸ بعد؛ (۲) محمد ثریا: مجل عثمانی، ۲: ۲۷۷ بعد؛ (۳) *G. O. W. : F. Babinger*، ص ۸۱ بعد... (۴) [لاڈن، بار دوم، بذیل مادہ].

FRANZ BABINGER [و تلخیص از ادارہ]

الرمستميہ: [= البرستميون؛ بنو رستم] تاهرت \* [رک بان] کے اباضی خوارج کا ایک شاہی خاندان۔ جب ۱۲۱/۵۱۸ء میں ابو الخطاب المعافری [رک بان] کی سرکردگی میں جبل نفوسہ کے بربر خوارج نے قیروان کو مسخر کیا تو ایرانی النسل عبدالرحمن بن رستم خاندان رستمیہ کا پہلا امام تھا جسے قیروان کا والی بنایا گیا۔ تین سال بعد محمد بن الاشعث ایک زبردست عرب فوج لے کر آیا اور قیروان کو دوبارہ فتح کر لیا۔ ابن رستم مغرب کی طرف بھاگ گیا اور ایسے علاقے میں شہر تاهرت کی بنیاد رکھی جہاں پہلے ہی سے خوارج بہت زیادہ تعداد میں تھے۔ اس کے پندرہ سال بعد اباضیوں نے اسے امامت کا منصب سونپا۔ اسی خاندان کے چھ افراد یکے بعد دیگرے اس کے جانشین ہوئے، مگر ان کی حکومتوں کے زمانوں کا تعین قدرے غیر یقینی ہے۔ کمپین کمپین خلا چھوڑ کر ان کی حسب ذیل ترتیب دی جا سکتی ہے:

عبدالرحمن بن رستم ۱۶۰ تا ۱۶۸/۵۷۶ء

تا ۶۸۴ء

عبدالوہاب بن عبدالرحمن ۱۶۸ تا ۲۰۸/۷۲۰ء

۷۸۴ تا ۸۲۳ء

کی وفات کی کئی تاریخیں دی گئی ہیں، ان سب میں اسی کو صحیح ہونا چاہیے، مگر *J. H. Mordt-mann*، در *M.S.O.S.*، (۱۹۲۹ء) ۳۸ - اس کی تاریخ وفات ۲۶ شوال ۸۹۷/۵۷۸ء جولائی ۱۵۷۰ء بتاتا ہے۔ وہ مسجد شاہزادہ استانبول کے پہلو میں اپنے ہی بنائے ہوئے شان دار مقبرے میں دفن کیا گیا (دیکھیے حدیقة الوزراء، ص ۲۸ بعد اور حسین بن اسمعیل: حدیقة الجوامع، ۱: ۱۶: سجل عثمانی، ۲: ۳۷۸ کی اطلاع غلط ہے)۔ رستم پاشا نے اپنی کثیر دولت سے بہت سی عمارتیں سلطنت کے مختلف مقامات پر تعمیر کرائیں جن میں مساجد خاص طور پر مشہور ہیں۔ ان کے لیے اس نے اپنے وقت کے نامی گرامی معمار سنان کو مامور کیا، لیکن ان عمارت کے علاوہ اس نے عثمانی سلطنت کی تاریخ (تواریخ آل عثمان) لکھ کر بڑا نام پیدا کیا۔ اس کا مکمل ترین نسخہ جو ہم تک پہنچا ہے، ۱۵۶۰-۱۵۶۱ء تک کے واقعات پر مشتمل ہے۔ جہاں تک ابتدائی حالات کا تعلق ہے اس میں کسی نامعلوم مصنف کی تواریخ آل عثمان اور محی الدین جمالی اور نشری کی تاریخوں کی پوری پوری پیروی کی گئی ہے۔ صرف محمد ثانی فاتح کے عہد سے یہ تاریخ ایک حد تک خود اپنی معلومات پیش کرتی نظر آتی ہے اگرچہ ممکن ہے کہ اس کا بھی کوئی اصلی مآخذ (تلاش کرنے سے) مل جائے۔ اس کی افادیت اس وقت بڑھ جاتی ہے جب مصنف خود اپنے عہد کے حالات بیان کرتا ہے۔ اگرچہ رستم پاشا کے متعلق معلوم ہے کہ وہ تاریخی مطالعات کا سرپرست تھا (دیکھیے *G. O. W. : F. Babinger*، ص ۸۲ حاشیہ)، پھر بھی یہ بات کسی طرح یقینی نہیں کہ مذکورہ بالا تاریخ، جس پر اس کا نام ثبت ہے، خود اس نے قلم بند کی یا اس نے صرف اسے مرتب کرایا۔ *Dr. Ludwig Forrer* نے *Türkische Bibliothek*، ۲۱

تھا۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ اس اموی خلیفہ کے وزرا میں سے ایک رستمی خاندان کا فرد تھا (یہ معلومات E. Lévi Provençal سے حاصل ہوئی) اور الافلاح کو ۵۲۳۹/۸۵۳ میں محمد اول اموی سے ایک لاکھ درہم کا نذرانہ ملا تھا۔ امام الافلاح کے عہد حکومت میں رستمیوں اور تلمسانی علاقے کے بربروں کے مابین جو فاس کے ادریسیوں کے حامی تھے جنگ ہوئی، جس میں تاهرت کی حکومت کو فتح حاصل ہوئی۔ آخر میں ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ کیوں کر تاهرت کی سلطنت کتامہ کے بربروں کے سخت حملے سے چند ہی روز میں سرنگوں ہو گئی۔ یہ حملہ شیعہ مبلغ ابو عبد اللہ [رک بان] کی سرکردگی میں ہوا تھا۔ خاندان رستمیہ کے کئی افراد تہ تیغ کیے گئے اور ان کے سر کاٹ کر قیروان کی گلیوں میں پھرائے گئے۔ بقية السیف کسی نہ کسی طرح جان بچا کر نکل گئے اور ورقلہ کے نخلستان میں پہنچ گئے انہیں میں بعض مصنفین کے قول کے مطابق یعقوب اور اس کا بیٹا ابو سلیمان بھی تھے۔

رستمیوں کے اندلس اور بربر کے ساتھ خارجہ تعلقات سے بھی زیادہ اہم رستمی حکومت کی داخلی سرگزشت ہے جسے ہمارے متداول ماخذ نے نظر انداز کیا ہے۔ اس کی ایک جھلک البتہ ہمیں ابو زکریا ایسے اباضی تذکرہ نویسوں کے ہاں ملتی ہے۔

امام کا منصب اگرچہ موروثی تھا، لیکن اصولی طور پر جانشینی کی منظوری اباضی جماعت کے آرا سے حاصل ہوتی تھی۔ امام سب سے زیادہ قابل، محترم اور اعلیٰ تعلیم یافتہ نیز ملک کا دینی اور دنیوی سربراہ مانا جاتا تھا اور مشرق میں بھی دور دور تک اس فرقے کے لوگ اس کی تعظیم و تکریم کرتے تھے، مگر حقیقت یہ تھی کہ وہ مذہبی گروہ یعنی شراہ، مشایخ اور طلبہ کے زیر اقتدار ہوتا تھا جو اپنے مذہبی فرقے کے قوانین پر سختی سے عمل

ابو سعید الافلاح بن عبدالوہاب ۲۰۸ تا ۵۲۵۸/

۸۲۳ تا ۸۷۱

ابوبکر بن الافلاح تخت سے اتار دیا گیا۔

۵۲۵۸ تا ۸۷۱/۹ تا ؟

ابو الیقظان محمد بن الافلاح از ؟ تا ۵۲۸۱/

۶۸۹۴ تا ؟

ابو حاتم یوسف بن محمد تخت سے اتارا گیا

۵۲۸۱ تا ۶۸۹۴/۹ تا

یعقوب بن الافلاح تخت سے اتارا گیا ؟

ابو حاتم یوسف تخت پر بحال کیا گیا ؟

یعقوب بن الافلاح بحال کیا گیا ۲۹۴ تا ۵۲۹۶/

۹۰۶ تا ۹۰۸

رستمیوں کے خارجی تعلقات کی تاریخ سے

متعلق ابن خلدون، ابن عذاری یا البکری ایسے

مصنفین کو جو کچھ معلوم ہے وہ گنتی کے صرف

چند واقعات ہیں۔ اگرچہ تاهرت کی سلطنت چاروں

طرف سے دشمنوں سے گھری ہوئی تھی (قیروان کے

اغلیوں کے علاقے میں زاب [رک بان] شامل تھا اور

فاس کے ادریس، تلمسان [رک بہ] کے خود مختار حاکم

تھے تاہم ان پر پورے ڈیڑھ سو سال تک کوئی آنچ

نہ آنے پائی۔ ہم امام ثانی عبدالوہاب کو خارجی

بربروں (عوارہ اور نفوسہ) کے دوش بدوش طرابلس

کے شہر پر جو اس وقت اغلی امیروں کے زیر نگین

تھا، حملے میں شریک دیکھتے ہیں۔ اسی کے ساتھ

یہ بھی پتا چلتا ہے کہ رستمی جو عباسی خلافت

کو تسلیم نہیں کر سکتے تھے اور جنہیں بغداد کے

باجگزار اغلی امیروں سے اپنی مدافعت کرنی پڑتی

تھی، قرطبہ کے بنی امیہ کے ساتھ تعلقات قائم کیے

ہوئے تھے۔ ۵۲۰۷/۶۸۲۲ کے حوادث کے تحت

ابن عذاری نے اس شان دار استقبال کا ذکر کیا ہے جو

اموی خلیفہ عبدالرحمن ثانی نے تاهرت کے سفیروں کا

کیا جن میں خود امام عبدالوہاب کا بیٹا بھی شامل



کرانا اپنا فرض سمجھتے تھے ۔

اس قسم کی مذہبی ریاست میں انقلابی بحران قدرتی طور پر فرقہ بندی کی شکل میں ظاہر ہوا کرتا ہے اور سب سے زیادہ سنگین بحران امام ثانی عبدالوہاب کے عہد حکومت میں آیا ۔ امامت کے ایک امیدوار کا دعویٰ مسترد ہوا تو اس کی انگیخت پر غیرمطمئن لوگوں کے ایک گروہ نے مطالبہ کیا کہ منتخب امام ایک باقاعدہ مجلس کی نگرانی کے ساتھ حکومت کرے ۔ یہ نئی تجویز مشرق کے اباضی علما کے سامنے پیش ہوئی تو انہوں نے اسے کلی طور پر مسترد کر دیا ۔ اس پر اصلاح کے حامی (وکلا) جماعت سے الگ ہو گئے اور ”نکاربہ“ [رک بان] نام کا جدا گانہ فرقہ بنا لیا ۔

ایک اور فرقہ طرابلس کے علاقے میں وہاں کے گورنر کی موت پر اور تاهرت کے امام کی طرف سے اس کا جانشین نامزد کرنے کے سوال پر پیدا ہوا ۔

تقریباً ایسے ہی سنگین تفرقے، اگرچہ ان کی نوعیت زیادہ تر خاندانی رقابتوں کی ہی ہوتی تھی، چوتھی امامت کے زمانے سے تاهرت کے امن و امان میں خلل انداز ہوئے ۔ تاج و تخت کے دعوے داروں نے مخالفین کی جماعت کی مدد حاصل کر لی جن میں مختلف عناصر شامل تھے ۔ اماموں کے مذہبی اقتدار سے کہیں بڑھ کر علاقے کے قدرتی وسائل اور اس کی تجارت کی گرم بازاری بیرونی لوگوں کو تاهرت میں کھینچ لاتی تھی ؛ چنانچہ ایران سے جو رستمیوں کا قدیم وطن تھا، نیز ممالک بربر کے مختلف حصوں کے باشندے، افریقیہ کے عرب، طرابلس کے نفوسہ قبائل اور مسیحی بربر یہاں آتے رہتے تھے ۔ افریقیہ اور وسطی المغرب کے خانہ بدوش زناۃ اس کی منڈیوں میں بکثرت آتے اور مالا مال ہو جاتے تھے ۔ ان بے میل گروہوں میں سے بعض، مثلاً نفوسہ، ایرانی اور عیسائی ہمیشہ

حکومت وقت کا ساتھ دیتے ۔ اس کے برعکس دوسرے لوگوں، بالخصوص عربوں اور بسا اوقات خانہ بدوش لوگوں کا رجحان یہ ہوتا تھا کہ حکومت کے جھوٹے دعوے داروں کی جاہ طلبی کی حوصلہ افزائی کریں ۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ مثالی حکومت بھی اپنے غیر ملکی مہمانوں اور ہمسایوں کے فتنہ و فساد کی وجہ سے کچھ مضطرب سی رہتی تھی ۔ حکمران خاندان میں الافلاح ایسا قابل سیاست دان موجود تھا، جو مشہور مقولہ ”تفرقہ ڈالو اور حکومت کرو“ کے اصول پر چلتا اور ملک میں امن و امان قائم رکھتا تھا اور اس کا عہد خاندان رستمیہ کا زریں دور تھا ۔ متعدد رستمی، فاضل امام تھے جو امور مملکت کی بہ نسبت مذہبی علوم پر زیادہ توجہ دیتے تھے ۔ غیرملکیوں بلکہ ان لوگوں کے ساتھ بیوی، جو ان کے فرقے کے معاند تھے، ان کی رواداری حیرت انگیز تھی، مگر اس کی بدولت متضاد عناصر کو نظم و نسق حکومت میں دخیل ہونے کا موقع مل گیا جنہوں نے تاهرت کی ریاست کے زوال کا سامان پیدا کر دیا نیز فاتح شعیوں کے لیے ریاست کے الحاق کی راہ ہموار کر دی ۔

مآخذ : (۱) ابن خلدون : تاریخ البربر، طبع de Slane، ۱ : ۱۵۴ : ترجمہ، ۱ : ۲۴۲ تا ۲۴۳ : (۲) ابن عذاری : البيان المغرب، طبع ڈوزی، ۱ : ۱۵۰ تا ۱۵۱ : ترجمہ E. Fagnan، ۱ : ۲۰۹ تا ۲۱۰ : (۳) البکری : المغرب فی ذکر بلاد افریقیہ والمغرب، طبع de Slane (الجزائر ۱۳۱۳ء)، ص ۶۷ تا ۶۹ : ترجمہ (الجزائر ۱۹۱۱ء)، ص ۱۳۹ تا ۱۴۱ : (۴) ابو زکریا : کتاب السیرة و اخبار الائمة، جزوی ترجمہ از Masqueray (Chronique d'Abou Zakaria)، الجزائر ۱۸۹۸ء : (۵) ابن صفیر : sur les Chronique de Tahert ... imams Rostemides ترجمہ از A de C. Motylinski (Actes du XIV<sup>em</sup>)، جزء سوم، الجزائر ۱۹۰۵ء :

(Ruse = روسچق؛ قب جزیرہ Rhodes کا ترکی نام ردوس اور ردوسچق، بجائے Rodosto)؛ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ سترھویں صدی کے پہلے ثلث میں اس کی بنیاد پڑی تھی۔ دو معاہدوں میں، جو باب عالی اور ہنگری کے مابین ۲۰ اگست ۱۵۰۳ء (دیکھیے G. O. R. : J. v. Hammer، ۲ : ۳۳۱ بعد اور متن، برص ۶۱۸ : Rwez) اور یکم اپریل ۱۵۱۹ء کو (دیکھیے Monumenta Hungarica : Theiner، ۲ : ۶۲۳ Kusly بجائے Russy) طے پائے، نیز مرکاتور Mercator کے ۱۵۸۳ء کے نقشے میں اس لفظ کی بلغاروی صورت اب بھی موجود ہے۔ اس شہر کو ضرور سولہویں صدی ہی میں بہت کافی خوشحالی حاصل ہو چکی ہوگی۔ ترکی عہد حکومت میں اس نے بہت سرعت کے ساتھ ترقی کی اور وہ بہت جلد ڈینیوبی بلغاریا میں تجارتی، صنعتی، فوجی اور رسل و رسائل کا اہم مرکز بن گیا اور نیکوبولی Nicopolis اور سلسترہ Silistria کے قلعہ بند شہروں سے بڑھی اس کی اہمیت بڑھ گئی، جنہیں ترکوں کے تسلط کے آغاز میں بہت نمایاں حیثیت حاصل تھی (دیکھیے Bulgarien : A. Isirkov land und Leute، لائپزگ ۱۹۱۷ء، ۲ : ۱۰۲ بعد)۔ تھوڑا ہی عرصہ پیشتر عثمانی میر عمارت سنان [رک بان] نے وزیر اعظم رستم پاشا کے لیے ایک مسجد تعمیر کی، جس کی سترھویں صدی میں بھی تعریف و توصیف ہوتی تھی۔ غالب قیاس یہ ہے کہ وہ لب دریا شمالی سمت میں بنی تھی۔ آبادی اور مساجد کی تعداد کے متعلق اختلاف ہے۔ ایک زمانے میں یہاں مساجد کی تعداد بڑی تھی۔ [بعض روایتوں میں دس اور بعض میں تیس تک مساجد کا ذکر آیا ہے]۔

دریائے ڈینیوب کی سیاحت کرنے والوں کی تحریروں میں روسچق کا برابر ذکر آتا ہے۔

(۶) البرادی : کتاب الجواہر، قاہرہ ۱۳۰۲ھ : (۷) الشماخی : کتاب السیر، قاہرہ ۱۳۰۱ھ : (۸) R. Basset : Les Sanctuaires du Djebel Nefousa، در J A، ۱۸۹۹ء، ج ۲ : (۹) وہی مصنف : Étude sur la Zenatia du Mzab : (نشر Faculté des Letters d' Alger، ج ۱۲) : (۱۰) R. Strothmann : Berber und Ibâditen، در Isl، ۱۹۲۸ء۔

(GEORGES MARCAIS)

\* **رسچق** : (روسچق) بلغاریا کے ایک ضلع کا صدر مقام اور دریائے ڈینیوب پر ایک بندرگاہ (جسے غلطی سے عموماً رشچک Ruscuk لکھا اور بولا جاتا ہے)؛ بلغاروی میں Ruse (Pyce) یا Roussé کے نام سے معروف ہے۔ یہ مشرقی لوم (ترکی : قرہ لوم) اور دریائے ڈینیوب کے سنگم پر، جہاں اس کا پاٹ چودہ سو گز ہے، یرکوک (گیورگیو Giurgiu یا گیورگیوو Gjurgjevo) کے مقابل واقع ہے۔ اس کا دچہ حصہ پہلی چکنی مٹی والی سطح مرتفع پر آباد ہے۔ یہ (۱۸۶۶ء سے) روسچق سے وارندہ Varna اور روسچق سے طرنوی Tirnovo جانے والی سرکاری ریلوے لائن پر بلغاریہ کی ان نو بندرگاہوں میں سے ایک ہے جو دریائے ڈینیوب کے کنارے واقع ہیں۔ اس کی آبادی [پولے دز لا کینا] کے قریب ہے۔

قرون وسطیٰ میں چرون Carven کے انحطاط کے بعد، جو اندرون ملک پندرہ میل پر واقع تھا اور ایک بلغاری ضلع کے نام کی شکل میں باقی رہ گیا ہے اور جس کے کھنڈر اٹھارہویں صدی تک نظر آتے تھے (دیکھیے حاجی خلیفہ : Rumeli und Bosna، ترجمہ J. von Hammer، وی آنا ۱۸۱۲ء، ص ۴۴)، نیا روسہ Ruse ڈینیوب کے کنارے نصف دن کی مسافت پر آباد ہوا۔ ترکی نام روسچق جس سے اب بھی یہ شہر بیرون بلغاریا خاص طور پر مشہور ہے، بلاشبہ روس کا اسم تصغیر ہے

ولایت طونہ میں روسچق، وارنہ Varna، ودین Vidin، طولجی Tulca، طرنوی، صوفیہ Sofia، نیش [اور شمینی] کے اضلاع شامل تھے۔ انہیں ترکی میں "لوا" کا نام دیا گیا تھا۔ یہ ولایت داعی اصلاح مدحت پاشا [رک بان] نے سلسترہ، ودین اور نیش Nis کی ایالتوں کو ملا کر قائم کی اور خود ہی اس کا نظم و نسق سنبھالا۔ یہاں ایک خاص مطبع بھی قائم کیا گیا، جہاں سے ایک اخبار کے علاوہ ایک 'سال نامہ' (طونہ ولایتی سالنامہ سی) بھی شائع ہوتا تھا، جس سے انتظامی تدابیر کی کیفیت بخوبی معلوم ہو جاتی ہے۔ ۱۸۱۱ اور ۱۸۲۸ء کی روسی ترکی جنگوں کی تباہیوں کے بعد روسچق کو ایک گورنر (والی) کی جائے قیام بن جانے سے تازہ فروغ حاصل ہوا۔۔۔ روسچق میں مساجد کی تعداد کے بارے میں سیاحوں کے بیان بہت مختلف ہیں (۱۸۴۰ء میں F. Hackländer نے انیس لکھی تھیں اور ۱۸۵۶ء میں C. W. Wutzer نے صرف سولہ)۔ واقعہ یہ ہے کہ بہت سی مساجد لڑائیوں میں شہید ہو گئیں۔ ۱۹۳۵ء میں انیس جامع مسجدیں، نو چھوٹی مساجد اور ایک شاذلی درویشوں کی خانقاہ تھی، جس کی بنا ۱۲۵۲/۱۸۳۶ء میں ڈالی گئی۔ ۴ جولائی ۱۸۱۱ء میں روسچق کے آس پاس جو بڑی لڑائی ہوئی اس میں وزیر اعظم احمد شاہ کے زیر قیادت ترکوں کو فتح نصیب ہوئی۔ بہر حال اسی اثنا میں روسیوں نے Kutusov کی قیادت میں قلعے کے دہانے اڑا دیے اور تمام شہر کو آگ لگا کر خود ڈینیوب کے پار چلے گئے، لیکن ۱۸۷۷ء۔ ۱۸۷۸ء کے محاربہ روس و ترکیہ میں ۲۱ فروری ۱۸۷۸ء کو طویل محاصرے کے بعد ترکوں کو شہر اور قلعہ روسیوں کے حوالے کر دینا پڑا۔ یہاں ترکوں کا سر لشکر قیصری احمد پاشا تھا۔

اٹھارہویں صدی اور انیسویں صدی کے نصف اول میں اس شہر سے متعلق جس قدر حوالے ملتے ہیں، وہ بالعموم ایک سے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے وہاں کے باشندے ہر زمانے میں اون، کپاس، ریشم، چمڑے اور تمباکو کا بہت زیادہ کاروبار کرتے رہے ہیں۔ اس تجارت کا معتدبہ حصہ زمانہ ماقبل میں رغوسی سوداگروں کے ہاتھ میں تھا، جن کی وہاں ۱۶۷۳ء سے ۱۷۵۵ء تک ایک بستی آباد رہی۔ ۱۹۲۷ء میں انگریز پادری آر۔ والش R. Walsh نے شہر کی آبادی کا اندازہ اٹھارہ سے بیس ہزار نفوس تک لگایا تھا۔ ترکی قلعوں کے طرز پر اس شہر کے تین طرف فصیل تھی؛ اس کے گلی کوچے معمولاً دریائے ڈینیوب کی طرف سلامی دار ڈھلانوں پر آباد تھے اور شہر کا یہی حصہ جزواً بلا فصیل کے تھا۔ ترک، یونانی، بلغاری اور ارمن یہاں تقریباً سات ہزار گھروں میں رہتے تھے اور ترکیہ کے ساتھ ان کی تجارت زوروں پر تھی۔ ایک اہم سرحدی قدمہ ہونے کی حیثیت سے روسچق کو گزشتہ صدیوں میں بارہا مصیبتیں جھیلنی پڑیں۔ محاصروں، آتش زدگیوں اور گولہ باریوں کی وجہ سے (جن میں آخری گولہ باری اہل رومانیہ کے ہاتھوں پہلی عالم گیر جنگ میں ۲۸ اگست ۱۹۱۶ء کو ہوئی) شہر کی ہیئت مسلسل بدلتی چلی گئی۔ باقاعدہ کوچے اور جگہ جگہ کھلے چوک بن جانے کے باعث اس شہر کی مشرقی وضع اب بالکل باقی نہیں رہی۔ ترکی عہد میں روسچق ایک منجاق بے (یعنی حاکم ضلع) کا صدر مقام تھا۔ کسی زمانے میں یہاں ایک پاشا (یا والی) رہا کرتا تھا (۱۸۳۰ء کے قریب، جبکہ بلغاریا تین پاشالتوں میں منقسم تھا: روسچق، ودین Vidin اور سلسترہ Silistria)، یہاں تک کہ ۱۸۶۳ء میں ڈینیوب یا طونہ کی نئی ولایت کا بھی صدر مقام بن گیا۔

یا نہیں۔ بنو رس کا نام مکہ معظمہ کے قریب واقع ایک جائداد "الرس" سے ماخوذ تھا۔ یہ جائداد امام اول کے دادا القاسم الرسی کی ملکیت تھی جو حضرت حسن بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے تھے۔ ۵۲۸۰/۸۹۳ء میں یحییٰ، المعروف بہ الہادی الی الحق، حجاز سے یمن میں داخل ہوئے اور صنعا [رک بان] کے قریب تک بڑھ آئے، مگر اس ملک کو فتح نہ کر سکے اور انہیں پسپا ہونا پڑا۔ کچھ عرصے بعد انہیں پھر بلایا گیا اور ۵۲۸۴ میں انہوں نے صعہہ [رک بان] پر قبضہ کر کے نجران [رک بان] بھی فتح کر لیا، لیکن ان اضلاع پر ان کا تسلط پوری طرح قائم نہ ہوا اور وہاں مسلسل لڑائی ہوتی رہی۔ انہوں نے صنعا پر ایک سے زیادہ مرتبہ قبضہ کیا۔ ۵۲۹۰ میں ان کا بیٹا صنعا میں قید رہا۔ پھر یمن میں قرامطہ [رک بان] آئے۔ انہوں نے ۵۲۹۴ میں صنعا کو مستخر کیا اور دوسرے قصبات فتح کرنے کے علاوہ صنعا پر بھی تین سال تک قابض رہے۔ امام موصوف نے انہیں صنعا سے نکالنے میں تو کامیابی کے ساتھ اہل صنعا کی مدد کی، مگر اس شہر پر خود قبضہ نہ کر سکے۔ انہوں نے ۵۲۹۸/۹۱۰ء - ۵۹۱۱ء میں وفات پائی۔ ان کی زندگی میں یمن میں عباسی والی مقرر ہوتے رہے اور ان کی فوجیں وہاں مقیم رہیں۔ یحییٰ نے قرامطہ سے ستر جنگیں کیں۔ وہ اس قدر طاقتور تھے کہ کسی سگے کا نقش انگلیوں سے رگڑ کر مٹا سکتے تھے۔ وہ مسلحاً حنفی تھے اور ایک ایسی اسلامی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے جس میں مجاہدین قرآن مجید کے احکام کے مطابق مال غنیمت آپس میں تقسیم کیا کریں۔ انہوں نے کوشش کی کہ نجران کے ذبیوں [رک بہ ذبی] کو اپنی وہ زمینیں، جو انہوں نے اسلام کی فرمانروائی

اس کے استحکامات، جو آخری مرتبہ ۶۱۸۷ء میں از سر نو تعمیر کیے گئے تھے، ۶۱۸۸۱ء میں پھر زمین کے برابر کر دیے گئے۔ اس تاریخ سے شہر برابر بلغاریوں کے قبضہ میں چلا آ رہا ہے۔

روسچق وزیر اعظم چلبی زادہ شریف حسن پاشا [رک بان] (م ۱۲۰۵/۵۱۲۰ء)، کاتب امانی چلبی (م ۱۰۰۰/۵۱۵۹۱ء، بروے J. v. Hammer : *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*، ۳ : ۸۳) اور مشہور عثمانی مصنف احمد شریف حسن مدحت بے (۱۸۳۱ تا ۱۹۱۲ء) کا مولد ہے (دیکھیے G. O. W. : F. Babinger، ص ۳۸۹ بعد)۔

مآخذ : متن کے حوالوں کے علاوہ : (۱) *Reisebeschreibung nach Arabien* : Carsten Niebuhr ہیبرگ ۱۸۳۷ء، ۳ : ۱۷۴ : (۲) Michael J. Quin : *A Steam Voyage down the Danube Voyage sur le Danube de Pest à Routhouk (sic !), Par navire à vapeur* پیرس ۱۸۳۶ء، ۱ : ۲۷۶ بعد : [مزید مآخذ کے لیے دیکھیے (۳) (۱)، لائڈن، بار دوم، بذیل مادہ]۔

(FRANZ BABINGER)

\* رس، بنو : (Rassids)، ایک حکمران خاندان کا نام۔ زیدی مؤرخین، دیلم [رک بان] اور یمن [رک بان] کے اماموں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کرتے۔ اس مادے میں صرف یمن کے اماموں سے بحث کی گئی ہے۔ زیدی مؤرخین بعض ادوار کا حال تو بڑی تفصیل سے بیان کرتے ہیں اور جن مصنفین کو بعض دوسرے کوائف سے دلچسپی ہے ان کے یہاں بعض ادوار کا ذکر محض اتفاقی طور پر آ جاتا ہے، اس لیے تفصیلات اکثر غیر یقینی ہوتی ہیں اور یہ بات مشتبہ ہو جاتی ہے کہ آیا بعض فرمانرواؤں نے امام ہونے کا دعویٰ کیا بھی تھا

کہ وہ مرا نہیں بلکہ وہ امام مہدی ہے (جو پھر ظاہر ہوگا)۔ ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے خود ہی اپنے متعلق یہ دعویٰ کیا تھا۔ یہاں تک تو یمن کے حکمرانوں کو اماموں کا سلسلہ قرار دینے میں کوئی ہرج نہیں، لیکن اس کے بعد ان پر اس نام کا اطلاق نہیں ہوتا۔ فوج کی تعداد ایک ہزار سوار اور تین ہزار پیادہ تھی۔ دوسرا امام حجاز سے آیا اور اسے کجہ کامیابی ہوئی۔ اس کے فوت ہونے سے پہلے باہر کا ایک شخص ابو الفتح ۵۴۳/۱۰۳۸ - ۶۱۰۳۹ میں دیلم سے آیا اس نے صعدا اور دوسرے مقامات فتح کر لیے اور بالآخر صلیحی [رک بان] سلطان سے لڑتا ہوا مارا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ ابو طالب یحییٰ (م ۵۲۰/۶۱۲۶) امام دیلم کو شمالی یمن میں بھی امام تسلیم کر لیا گیا، جہاں اس نے اپنی طرف سے والی مقرر کیا۔ احمد بن سلیمان کی فرمانروائی کا اعلان ۵۳۲ میں ہوا اور اس نے صعدا، نجران اور جوف [رک بان] پر حکومت کی۔ ۵۴۵ میں ایک بہت بڑا اجتماع ہوا، جس میں آٹھ دن متواتر یہ جاننے کے لیے اس سے سوال و جواب کیے گئے کہ آیا وہ امام بننے کے لیے موزوں بھی ہے یا نہیں۔ قبائل مذحج [رک بان] اور بکیل (رک بہ حاشد) کے ساتھ دینے کی وجہ سے اس نے ہمدانی سلطان سے صنعا لے لیا اور اسے دوسرے طریقے سے شکست دی۔ وہ کچھ دن زید [رک بان] پر بھی قابض رہا اور خیبر [رک بان] اور ینبع [رک بان] میں جمعہ کے خطبے اس کے نام سے پڑھے گئے۔ اس نے قرامطہ کے ساتھ بھی کامیابی کے ساتھ جنگیں لڑیں۔ بڑھاپے میں اس کی بینائی جواب دے گئی اور فلینہ بن قاسم نے اسے قید کر لیا۔ یہ بات سب کو ناگوار گزری، یہاں تک کہ قرامطہ نے بھی اسے اچھی نظر سے نہ دیکھا۔ پھر اسے رہائی ملی اور

کے دوران میں خریدی تھیں، بیچنے پر آمادہ کر لے۔ یحییٰ کو صرف پیداوار کا نواں حصہ بطور محصول عائد کرنے پر قناعت کرنی پڑی۔

یحییٰ کے انتقال پر اس کے بیٹے محمد کے ہاتھ پر فوراً بیعت کی گئی، جس نے صعدا کو اپنا پایے تخت بنا رکھا تھا اور نجران، ہمدان [رک بان] اور خولان پر حکومت کرتا تھا۔ وہ ۵۳۰ میں تخت سے دست بردار ہو گیا اور اس کا بھائی احمد اس کا جانشین ہوا، جو مختلف سرداروں اور قرامطہ سے پیسہم پر سر پیکار رہا۔ ۵۳۲/۶۹۳ میں اس نے بنو یعفر کے ہاتھوں شکست کھائی۔ اس کے بعد وہ فوت ہو گیا۔ اس موقع پر فاتحین چار ماہ تک صعدا پر قابض رہے۔ اس کے ایک بیٹے حسن نے امام ہونے کا دعویٰ کیا، مگر لوگوں نے اس کے دوسرے بیٹے قاسم المختار کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ اس طرح نزاع اٹھ کھڑی ہوئی اور بالآخر یہ دونوں بھائی معزول کر دیے گئے؛ تاہم القاسم نے ۵۳۵/۶۹۵ میں صنعا کو مستخر کر لیا، لیکن اسی سال کے خاتمے سے پہلے اسے مار ڈالا گیا۔ حسن پہلے ہی فوت ہو چکا تھا۔ اس کے بعد جو فتنے برپا ہوئے ان میں یوسف الداعی صنعا کا فرمانروا برقرار رہا، یہاں تک کہ اسے شمال کے ایک نووارد شخص نے نکال باہر کیا۔ ۵۳۸/۶۹۸ میں یمن میں القاسم المنصور کے لیے پروپیگنڈا ہوا اور عوام کے نمائندوں نے بیشہ [رک بان] میں اس سے ملاقات کی۔ چنانچہ القاسم نے قبیلہ خثعم کی مدد سے صعدا میں اپنا اقتدار قائم کیا اور صنعا بھی حاصل کر لیا۔ کحلان اور مخالف جعفر میں نماز جمعہ کا خطبہ اس کے نام سے پڑھا جاتا تھا، اس نے ۵۴۳ میں وفات پائی۔ اس کے بیٹے نے الہان سے صعدا اور صنعا کے علاقوں تک حکومت کی، تا آنکہ وہ ۵۴۴ میں قتل کر دیا گیا۔ بعض کا عقیدہ تھا

۱۵۰۷ء میں شروع ہوا۔ کچھ عرصے بعد اس نے طاہریوں کے خلاف مدد حاصل کرنے کے لیے مکران سے مصری فوجیں طلب کیں۔ انہوں نے تعز [رک بان] اور صنعا کو مستخر کر لیا، مگر ترکوں کے مصر فتح کر لینے کی خبر پا کر ان کے دل ٹوٹ گئے، لہذا یہ فوجیں جلد ہی صنعا سے نکال دی گئیں۔ طاہریوں اور شوره پشت امرا کی مزاحمت کے علی الرغم امام نے بہت سے کوہستانی علاقے، یہاں تک کہ جازان اور ابو عریش [رک بان] بھی فتح کر لیے، لیکن وہ عدن [رک بان] اور ربید [رک بان] پر قبضہ کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ ترکوں نے امام اور اس کے بیٹوں کے باہمی نزاعات کی وجہ سے قوت حاصل کر کے جلد ہی جازان، تعز اور صنعا پر قبضہ کر لیا۔ قرامطہ، یعنی اسمعیلیہ ہنوز خطرناک دشمن تھے۔ ان کی کتابوں سے لدے ہوئے گیارہ اونٹ پکڑے گئے۔ امام کے چیدہ چیدہ پیرووں نے ان کتابوں کا مطالعہ کیا تاکہ عوام کو ان خطرات سے آگاہ کر سکیں جو ان میں پائے جاتے تھے۔ ۱۵۳۶/۵۹۵۳ء میں امام نے اپنا ملک اپنے بیٹوں میں تقسیم کر دیا۔ ان میں سے ایک بیٹا، جس کا نام المطہر تھا، ترکوں کا مطیع ہو گیا تھا، لیکن ۵۹۷۴ء میں اس نے ترکوں کے خلاف ایک بغاوت کی قیادت کی، جو شروع میں کامیاب رہی۔ اس واقعہ نے ترکوں میں باقاعدہ ملک گیری کا خیال پیدا کر دیا۔ انہوں نے المطہر کو شکست دی اور اسے اس شرط پر صعدا میں خالہ نشین ہو جانے کی اجازت دے دی کہ ایک محافظ ترکی فوج اس کے ساتھ رہے گی۔ اس کے بعد کسی اور خالدان کے ایک امام نے سر اٹھایا اور برابر سات برس برقرار رہا تا آنکہ ترکوں نے اسے قید کر لیا۔ ۵۹۹۹ء/۱۵۹۰ء میں ملک گیری کی یہ مہم پایہ تکمیل

۵۵۶۶/۱۱۷۰ - ۱۱۷۱ء میں انتقال کر گیا۔ عبداللہ بن حمزہ نے ۵۵۹۳/۱۱۹۶ - ۱۱۹۷ء میں امام کی حیثیت سے استحکام حاصل کر لیا اور لوگوں نے ایک سال بعد آزمائش کر کے اس کے ہاتھ پر بیعت کی (حمزی شرفا نے اپنی نسبت اس کے باپ سے حاصل کی ہے)؛ اسی حمزہ کی نسبت سے وہ حمزی کہلائے۔ وہ کچھ عرصے کے لیے صنعا پر قابض رہا، لیکن اسے ایوبی سلطان کے مقابلے میں پسپائی اختیار کرنی پڑی [رک بہ ایوبیہ]۔ اس نے شمال میں اپنے اقتدار کو مستحکم کیا اور خیبر اور یمن سے محاصل وصول کیے۔ ایک مصنف یمن میں بغداد لئی افواج کے موجود ہونے کا ذکر کرتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ محض اتنی سی بات کی مبالغہ آمیز صورت ہے کہ مطرفیہ نے خلیفہ سے مدد کی درخواست کی تھی۔ ۵۶۱۱ء/۱۲۱۳ء میں اس نے صنعا اور ذمار [رک بان] پر قبضہ کیا اور لاجح پر چڑھائی کی۔ آخر اسے صنعا سے ہاتھ اٹھانا پڑا کیونکہ اس کے سپاہی لڑائی سے اکتا گئے تھے۔ کہا جاتا ہے اس نے گیلان [رک بان] اور دیلم [رک بان] پر اپنے داعیوں کے ذریعے حکومت کی۔ ۵۶۱۳ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کے بعد دو سو برس کے دوران میں ائمہ کی تاریخ کے لیے رک بہ الرسولیہ۔ طاہریوں کی حکومت کے آغاز میں صنعا میں ایک امام نے ان سے جنگ کی، لیکن شکست کھائی اور جب راہ فرار اختیار کی تو بعض شہریوں نے اسے پکڑ کر مطہر نام ایک اور امام کے حوالے کر دیا۔ طاہری صنعا پر قابض ہو گئے اور امام کے ایک بیٹے کو شہروں اور قلعوں کا والی بنا دیا۔ ۵۸۶۹ء/ [۱۳۶۴ - ۱۳۶۵ء] میں امام محمد بن الناصر نے صنعا پر دوبارہ قبضہ کیا اور اس کے ایک سال بعد الملک الظافر طاہری اسی جگہ قتل ہوا۔ یحییٰ شرف الدین کا مختصر عہد ۵۹۱۲/۱۵۰۶ء -

کے لیے دیکھیے Kay, van Arendouk و Tritton، نیز دیکھیے ماخذ مندرجہ متن .

(A. S. TRITTON)

- رسم : رک بہ تصویر .
- رسوا، مرزا : مرزا محمد ہادی نام، مرزا
- تخلص : ناول نگاری میں مرزا رسوا کا نام اختیار کیا : اردو کے نامور ادیب اور شاعر۔ ان کے بزرگ اواخر عہد مغلیہ میں مازندران سے برصغیر پاک و ہند میں آئے اور پہلے دہلی، پھر لکھنؤ کے درباروں سے وابستہ ہو گئے۔ ۱۸۵۷ء میں مرزا محمد ہادی لکھنؤ میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے فارسی، حساب، اقلیدس، نجوم اور ہیئت کی تعلیم اپنے والد مرزا محمد تقی سے حاصل کی (جنہیں ریاضی کا بہت ذوق تھا؛ چنانچہ ان کی ایک تصنیف لوگارٹم Logarithm کے چند اجزا اب بھی ملتے ہیں)؛ منطق کمال الدین سے، طب غلام حسین کتوری سے اور خطاطی حیدر بخش خوشنویس سے سیکھی۔ پھر رڑکی کے انجینئرنگ کالج سے اوورسیر ہوئے اور آگے چل کر پنجاب یونیورسٹی سے بی۔ اے کی ڈگری بھی حاصل کر لی۔ شعر و سخن میں وہ مرزا دیر کے شاگرد ہوئے اور ان کی وفات کے بعد مرزا اوج سے اصلاح لیتے رہے۔
- شروع شروع میں مرزا رسوا کوئٹے میں اوورسیر مقرر ہوئے تھے۔ یہاں انہیں فن کیما کا ایسا شوق پیدا ہوا کہ مستعفی ہو کر گھر آگئے اور اپنے تجربات میں منہمک ہو گئے۔ معاشی مشکلات سے تنگ آکر انہوں نے ایک مقامی سکول میں ملازمت اختیار کر لی۔ کچھ عرصے کے لیے وہ آئزیلا تھویرن کالج میں بھی پڑھاتے رہے۔ اسی زمانے میں وہ علم نجوم کی طرف متوجہ ہوئے اور کالج کی ملازمت چھوڑ کر اسی کے ہو رہے اور گزر اوقات کے لیے مختلف ناشرین کے لیے معاوضے

کو پہنچی۔ ۱۰۰۶ھ میں القاسم نے، جو موجودہ امام کا بزرگ تھا، اپنے امام ہونے کا اعلان کیا۔ اس کے بیٹے نے زندگی کے مختلف نشیب و فراز دیکھنے کے بعد بالآخر ۱۰۴۵ھ/۱۶۳۵-۱۶۳۶ء میں ترکوں کو نکال باہر کیا اور اس وقت سے یہی خاندان یمن کا حکمران چلا آ رہا ہے۔ جب کبھی جانشینی کے سوال پر تنازع پیدا ہوا تو کبھی بحث و استدلال سے تصفیہ کر لیا گیا اور کبھی بزور شمشیر۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوا کہ کسی نا اہل امام کو معزول کر دیا گیا اور بعض اوقات کسی کہن سال امام کو برطرف کر کے اس کے بیٹے کو تخت پر بٹھا دیا گیا۔ ۱۱۵۰ھ/۱۷۳۷ء کے قریب ابو عریش یمن سے کٹ گیا اور ۱۲۱۹ھ/۱۸۰۴ء میں عسیر بھی آزاد ہو گیا۔ اس کے بعد کے ائمہ کی تاریخ کے لیے رگ بہ یمن۔ [نجد و حجاز کے سعودی سلاطین] نے امام کے اقتدار کو ان کے نام کے محدود مفہوم کے پیش نظر صرف یمن کے لیے مخصوص کر دیا ہے؛ عسیر نجد کے زیر اثر ہے۔ یمن کے متعدد ائمہ نے مذہبی موضوعات پر بڑی محنت سے کتابیں تصنیف کی ہیں۔

- ماخذ : (۱) C. van Arendouk : *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen* لاٹن ۱۹۱۹ء : (۲) F. Wüstenfeld : *Yemen in XI. Jahrhundert* : ۱۸۸۴ء : (۳) N. E. : ۱۲ : ۵۳ء : *Historia Yemanae sub Hasano* : A. Rutgers (۴) *Pasha Reisebes-* لاٹن ۱۸۳۸ء : (۵) C. Neibuhr : *chreibung* : A. S. Tritton (۶) : ۱۷۷۳ء : (۷) H. F. Jacob (۷) : ۱۹۲۵ء *the Imams of Sana* : H. C. Kay (۸) : ۱۹۲۳ء *Kings of Arabia* : (۹) : ۱۸۹۲ء *Omarah's History of Yaman* : H. Nützel (۱۰) : *rally Handbook of Arabia* : ۱۸۹۱ء۔ غیر مطبوعہ تصنیفات

- (۵) طلسمات ؛ (۶) مرقع لیلی مجنوں ؛ (۷) شگوفہ بلاغت - تراجم میں (۸) معذرت سقراط ؛ (۹) کرائیٹو ؛ (۱۰) فیدو ؛ (۱۱) سوفسطائی ؛ (۱۲) مینو ؛ (۱۳) برمانیدس اور (۱۴) غورجیاس کا نام لیا جا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں انہوں نے حسب ذیل کتابیں بھی لکھیں : (۱۵) کتاب فصوص الحکم ؛ (۱۶) ابطال ریفارم ؛ (۱۷) منطق استقرائی ؛ (۱۸) جوزف آف لامک ؛ (۱۹) کتاب الاخلاق ارسطو ؛ (۲۰) رسالہ در توحید و اثبات واجب الوجود ؛ (۲۱) رسالہ در اصول مناظرہ ؛ (۲۲) مصطلحات کیمیا ؛ (۲۳) رسالہ در اعمال اسطربلاب - ان میں سے بیشتر کتابیں غیر مطبوعہ رہیں۔ مذہبی تصانیف میں : (۲۴) تحفة السنیة (جس کی پندرہ جلدیں مدرسۃ الواعظین، لکھنؤ کے کتاب خانے میں محفوظ ہیں) اور (۲۵) الحکم و الاشراق میں مطبوعہ بہت سے مضامین قابل ذکر ہیں۔ دارالترجمہ، حیدر آباد (دکن)، سے ان کی مندرجہ ذیل کتابیں شائع ہوئیں : (۲۶) مفتاح المنطق (An Introduction to Logic : H. W. B. Toseph) ، ۲ حصے ؛ (۲۷) معاشرتی نفسیات (William Mcdougal) ؛ (۲۸) مبادی علم نفس (The Groundwork : G. F. Stout of Psychology) ؛ (۲۹) فلسفہ اسلام (T. J. De boer) ؛ (۳۰) The History of Philosophy in Islam ؛ (۳۱) فلسفہ مذہب (The Philosophy of : H. Hoffding Religion) ؛ (۳۱) مفتاح الفلسفہ (O. Kulte) ؛ (۳۲) An Introduction to Philosophy ؛ (۳۳) اخلاق نوماجس (The Nicomachean Ethics by Aristotle) ؛ (۳۳) فیدرس، لائسیس اور پروطاغورس (The Phaedrus, Lysis and Protagoras : Plato) ؛ (۳۴) جمہوریۃ افلاطون (The Republic : Plato) - مزید برآں مندرجہ ذیل ناول ان کی یادگار ہیں :

پر ناول لکھتے یا ترجمہ کرتے رہے - ۱۹۰۲ء میں مرزا نے علم مذہب کا ایک ہفت روزہ الحکم نکالا، جو ۱۹۰۷ء تک جاری رہا۔ اسی دور میں انہوں نے اردو شارٹ ہینڈ ایجاد کیا اور مولانا ابوالکلام آزاد کی فرمائش پر اردو ٹائپ کی مشین تیار کی۔ اس دوران میں علم ہیئت کا شوق پھر بیدار ہو گیا۔ دو سال کی شب و روز محنت کے بعد انہوں نے زیچ میرزائی تیار کی، جسے بڑی شہرت ملی۔ ۱۹۲۱ء میں دارالترجمہ، حیدر آباد (دکن)، میں ملازم ہو کر چلے گئے، جہاں وہ دس برس تک رہے اور کئی بلند پایہ کتابیں ترجمہ کیں، جو جامعہ عثمانیہ کے نصاب میں شامل ہوئیں۔ انہوں نے ۲۱ اکتوبر ۱۹۳۱ء کو وفات پائی۔

مرزا محمد ہادی رسوا حصول علم کے بڑے شوقین تھے۔ جو علم حاصل کرنا چاہتے، اس کا انہیں سودا ہو جاتا اور وہ جی جان سے اس کے پیچھے پڑ جاتے۔ علم و ادب اور شعر و شاعری کے ساتھ تحقیق و تدقیق کا ذوق ان کی گھٹی میں پڑا تھا۔ سائنس و فلسفہ میں علمی و عملی اعتبار سے کمال حاصل کر لیا تھا۔ انہوں نے بہت سے آلات سائنس اور اسطربلاب تیار کیے اور اپنے گھر میں ایک رصدگاہ بھی بنا لی تھی۔ موسیقی میں بھی انہوں نے مہارت بہم پہنچالی تھی، چنانچہ مولانا ابوالکلام آزاد نے معارف النغمات میں ان سے مدد لی تھی۔ مرزا نے موسیقی میں علامات تحریر (notations) بھی ایجاد کیے تھے۔ ان کی تمام زندگی تصنیف و تالیف میں گزری۔ ناولوں کے علاوہ انہوں نے فلسفہ، سائنس، ہیئت، نجوم وغیرہ پر بہت کچھ لکھا۔ بعض کتابیں شائع ہو گئیں، لیکن زیادہ تر ان کی فطری لاپرواہی کی نذر ہو گئیں۔ تصانیف : (۱) مثنوی بہار ہند ؛ (۲) مثنوی لذت فنا ؛ (۳) مثنوی نو بہار ؛ (۴) طلسم اسرار ؛



(۳۵) افشائے راز؛ (۳۶) ذات شریف؛ (۳۷) اختری بیگم؛ (۳۸) امراؤ جان ادا؛ (۳۹) شریف زادہ؛ (۴۰) خونئی شہزادہ؛ (۴۱) بہرام کی رہائی؛ (۴۲) خونئی جو رو (ترجمہ) وغیرہ۔

مرزا بہت اچھے شاعر تھے، لیکن انہوں نے اپنی شاعری کو سب معاش کا ذریعہ نہیں بنایا اور نہ اپنے کلام کی حفاظت کی، اسی لیے اس کا بڑا حصہ برباد ہو گیا۔ انہوں نے فلسفہ و ہیئت کی بعض کتابوں کو منظوم بھی کیا اور ایک منظوم ڈراما مرقع لیلیٰ مجنون لکھا۔ وہ دبستان دہلی سے متاثر تھے اور ان پر غالب کا رنگ غالب تھا، جن کی بعض غزلوں پر انہوں نے غزلیں بھی کہیں۔ ان کی یہ کوشش رہی کہ لکھنؤ کی روایتی شاعری کا رنگ بدل کر تازہ تخیل، نئی بندش اور جدت آفرینی سے غزل کو سنوارا جائے، چنانچہ مرزا ہادی عزیز نے انہیں مجددِ غزل تسلیم کیا ہے۔ ان کی مثنویات اور نظموں میں انگریزی شاعری کا رنگ جھلکتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حالی اور آزاد کے لگائے ہوئے پودے کی قلم لکھنؤ کی سر زمین میں انہیں نے لگائی۔ رسالہ معیار میں مرزا نے ”مراسلہ“ کے عنوان سے مسلسل مضامین لکھے، جن میں انہوں نے فلسفہ شعر پر طویل بحثیں کیں، جدید استعارے اور نئی تشبیہیں وضع کرنے کے طریقے بتائے اور ثابت کیا کہ اگر شاعر اپنے گرد و پیش پر نظر ڈالے اور کتاب فطرت کا مطالعہ کرے تو اسے ہزاروں نئے مضامین مل سکتے ہیں اور شاعری میں جمود ختم ہو سکتا ہے۔

ناولوں میں ان کا صرف ایک طبع زاد ناول صحیح معنوں میں نوک پلک سے درست ہے۔ افشائے راز اور اختری بیگم نامکمل ہیں؛ ذات شریف ایک سرسری چیز ہے؛ شریف زادہ بہت خشک ہے؛ ہاں امراؤ جان ادا کو انہوں نے جی لگا کر لکھا اور یہ

مجموعی حیثیت سے ایک شاہکار ہے۔ یہ اردو کا پہلا ناول ہے جو ناول کی تکنیک پر پورا اترتا ہے۔ اس میں انہوں نے صبح و شام پیش آنے والے صاف اور سادہ واقعات روزمرہ کی ستھری اور نکھری بول چال میں بیان کیے ہیں، اپنے زمانے کے مسلمانوں کی معاشرت کے ہوبہو نقشے کھینچے ہیں اور مختلف کرداروں کی ایسی اچھی تصویر کشی کی ہے کہ کہیں آورد یا مبالغہ نظر نہیں آتا۔ ان کے ناول لکھنؤ کے زوال پذیر تمدن کے خاکے ہیں، لیکن ان میں تعمیر کے پہلو جگہ جگہ نمایاں ہیں اور اس فن کاری کے ساتھ کہ وہ کسی موقع پر واعظ یا مبلغ نہیں بنتے۔

مآخذ: (۱) مرزا ہادی عزیز لکھنؤی؛ مرزا رسوا

کے حالات زندگی، در زمانہ (کانپور)، جنوری ۱۹۳۳ء؛ (۲)

وہی مصنف؛ مرزا رسوا کی شاعری، در زمانہ، مارچ

۱۹۳۳ء؛ (۳) وہی مصنف؛ مرزا رسوا کی مثنویات، در

زمانہ، اپریل ۱۹۳۳ء؛ (۴) وہی مصنف؛ مرزا رسوا کی

نثر، در زمانہ، مئی تا جولائی ۱۹۳۳ء؛ (۵) حکیم

ممتاز حسین عثمانی؛ سیرت مرزا، در الناظر (لکھنؤ)،

اگست ۱۹۳۳ء؛ (۶) اکبر علی اکبر آبادی؛ امراؤ جان

ادا، در ادیب، اگست ۱۸۹۹ء، ص ۳۲۲؛ (۷) عبدالعاجز

دریابادی؛ مرزا رسوا کے قصے، در ہندوستانی (الہ آباد)،

اکتوبر ۱۹۳۲ء؛ (۸) شیخ ممتاز حسین جونپوری؛ مرزا

رسوا کی بیاض، در سرفراز (لکھنؤ)، جولائی ۱۹۵۸ء؛ (۹)

ابو الکلام آزاد؛ غبار خاطر، مطبوعہ مکتبہ جدید لاہور،

ص ۲۷۳؛ (۱۰) سکسینہ (مترجمہ مرزا محمد عسکری)؛

تاریخ ادب اردو، حصہ نثر، ص ۱۳۵؛ (۱۱) علی عباس

حسینی؛ ناول کی تاریخ اور تنقید، لاہور ۱۹۶۴ء، ص ۲۵۳

بعد؛ (۱۲) فہرست مطبوعات سررشتہ تالیف و ترجمہ،

جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد (دکن) ۱۹۳۸ء۔

(میمونہ انصاری [بہ تلخیص و ترمیم از ادارہ])

رسول (ع؛ جمع؛ رسل)؛ لغوی معنی؛ جو ۵  
اپنے بھیجنے والے کے احوال و واقعات کی مطابقت

کرمے (الَّذِي يُتَابِعُ أَخْبَارَ الَّذِي بَعَثَهُ؛ قَبْ لِسَانِ الْعَرَبِ، مادہ رسول)؛ عام استعمال میں یہ لفظ قاصد، ایلچی یا پیغام لانے والے کے لیے بولا جاتا ہے؛ شریعت اسلامی کی اصطلاح میں رسول سے مراد اللہ کا وہ برگزیدہ بندہ ہے جسے اللہ تعالیٰ انسانوں تک اپنا پیغام پہنچانے کے لیے مبعوث فرماتا ہے؛ قرآن مجید نے رسالت کا بہت واضح، مفہوم پیش کیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے المعجم المفہرس لآیات القرآن الکریم، مادہ رسول؛ فی ظلال القرآن، ۳ : ۲ بعد؛ روح المعانی، ۳ : ۱ بعد؛ تہانوی، ص ۵۸۴ بعد)، مثلاً فرمایا گیا کہ رسول منتخب کرنا۔ اللہ عزوجل کا اپنا کام ہے (۲۲ [الحج] : ۷۵) کیونکہ وہی بہتر جانتا ہے کہ منصب رسالت کہاں اور کسے سونپا جائے (۶ [الانعام] : ۱۲۴)۔ اللہ تعالیٰ اتمام حجت کے لیے رسول بنا کر بھیجتا ہے تاکہ وہ لوگوں کو ڈرانے اور خوشخبری دینے کا فریضہ انجام دیں (۴ [النساء] : ۱۶۵)۔ اللہ تعالیٰ نے ہر قریبے اور ہر قصبے میں اپنا رسول بھیجا، مگر ہر امت میں سے بعض نے اپنے رسول کو ضرور جھٹلایا (۳ [آل عمران] : ۱۸۴) اور ان جھٹلانے والوں میں ہمیشہ اہل ثروت پیش پیش رہے (۳۴ [سبا] : ۳۴)۔ رسول سب کے سب انسان تھے اور انسانوں کے طرح کھاتے پیتے تھے؛ (۲۵ [الفرقان] : ۲۱)؛ سب واضح دلائل لے کر آئے (۳۰ [الروم] : ۴۷)؛ سب کا پیغام ایک ہوتا تھا کہ 'لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ' یعنی اللہ کے سوا کوئی اور معبود نہیں (۲۱ [الانبیاء] : ۲۵)۔ ان رسولوں میں سے بعض کو بعض پر فضیلت حاصل تھی (۲ [البقرة] : ۲۵۳)۔ تمام رسولوں کو یہی حکم تھا کہ وہ پاکیزہ چیزیں کھائیں اور اعمال صالحہ پر کاربند رہیں (۲۳ [المؤمنون] : ۵۱)۔ رسولوں میں بعض کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو بتایا گیا اور بعض کے بارے میں نہیں

بتایا گیا (۴ [النساء] : ۱۶۴)؛ سب رسول اپنی اپنی امت اور اپنے اپنے زمانے کے لیے تھے، مگر حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہر زمانے کے لیے اور تمام انسانوں کے لیے اللہ کی طرف سے رسول مبعوث ہوئے (۳۴ [سبا] : ۲۸؛ ۷ [الاعراف] : ۱۵۸)، کیونکہ آپ ہی تمام جہانوں کے لیے رسول رحمت ہیں (۲۱ [الانبیاء] : ۱۰۷؛ ۲۸ [القصص] : ۷۵)۔ علمائے اسلام کے نزدیک نبوت و رسالت، یعنی نبی یا رسول ہونے کے لیے بعض مشترک شرائط ہیں : اِنَّهٗ حَرٌّ ذَكَرَ مِنْ بَنِي آدَمَ يُوْحٰى اِلَيْهٖ بِشَرْعٍ، یعنی نبی یا رسول آزاد ہوتا ہے (غلام نہیں ہوتا)، وہ انسان کامل ہوتا ہے (عورت نبی نہیں ہو سکتی)، آدم کی اولاد سے ہوتا ہے (جنات یا ملائکہ میں سے نہیں ہوتا)؛ (قب دستور العلماء، ۳ : ۳۹۴ بعد؛ کشف اصطلاحات الفنون، ص ۵۸۵)۔

حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ایسی امت میں بھیجا گیا ہے جس کے پاس اس وقت تک اللہ نے کوئی رسول نہیں بھیجا تھا، (۲۸ [القصص] : ۴۶؛ ۳۲ [السجده] : ۳؛ ۳۴ [سبا] : ۴۴)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم صرف پیامبر نہ تھے بلکہ کلام الہی کی تشریح و توضیح بھی ان کے فرائض منصبی میں شامل تھی (۱۶ [النحل] : ۴۴)۔ الوالعزم رسول (۴۶ [الاحقاف] : ۳۵) چھنے ہیں : حضرت آدم علیہ السلام، حضرت نوح علیہ السلام، حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم (تہانوی، ص ۵۸۴؛ نیز قب کشف، ۴ : ۳۱۲) اور یہی صاحب شریعت بھی ہیں۔ ان کے علاوہ قرآن مجید نے حضرت لوط، حضرت اسمعیل، حضرت موسیٰ، حضرت شعیب، حضرت ہود، حضرت صالح اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام اجمعین کو بھی رسول کا اعزاز دیا ہے۔

العقائد النسفية میں دونوں زمروں (رسولوں اور نبیوں) کا ذکر یکساں طور پر کیا گیا ہے اور مصنف نے رسول اور نبی کے درمیان کسی قسم کا فرق ملحوظ نہیں رکھا۔ اسی طرح ایچی پیغمبروں کا ذکر عمومی طور پر کرتا ہے، جس میں رسول بھی شامل ہیں۔ نبی اور رسول کے درمیان اگر کسی امتیاز کا ذکر کیا جا سکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ نبی کے مقابلے پر رسول صاحب شریعت ہوتا ہے، جسے (خدا کی طرف سے) کتاب دی جاتی ہے (ابوالمتہی: شرح فقہ اکبر، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ، ۲: ۴)۔

العقائد النسفية (طبع Reland، ص ۴۰ تا ۴۴) کے مطابق بھی رسول صاحب شریعت ہوتے ہیں اور حضرت آدم، حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سب صاحب شریعت رسول تھے۔

ابو حفص عمر النسفی کی العقائد النسفية میں رسولوں کی بعثت کو اللہ تعالیٰ کی حکمت کہا گیا ہے۔ التنازانی نے اس کی شرح میں اسے ان معنوں میں واجب قرار دیا ہے کہ حکمت الہیہ اس کی متقاضی ہے، لیکن تمام متکلمین اس رائے سے متفق نہیں ہیں۔ السنوسی کے خیال کے مطابق (دیکھیے ام البراہین) رسولوں کی بعثت بذاتہ جائز ہے، مگر اس پر عقیدہ رکھنا واجب ہے۔

رسول اپنے منصب اور عقل و فکر کے اعتبار سے عام انسانوں سے بہت بلند ہوتا ہے۔ مہبط وحی ہونے کے باعث وہ زمام قیادت و سیادت اپنے ہاتھ میں لے کر انسانی فلاح کے لیے روحانی بنیادوں پر انقلاب بپا کرتا ہے۔ رسولوں کی بعثت کا مقصد یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نیکی کی تلقین کریں۔ اللہ واحد کی عبادت کی دعوت دیں۔ انسانی معاشرے میں عدل و تقویٰ کو استوار کریں۔ جن جن قوموں

حضرات ابراہیم، اسحق، یعقوب، ہارون، داؤد، سلیمان، ایوب، ذوالنون علیہم السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو قرآن مجید میں بعض اوقات رسول کہا گیا ہے اور بعض اوقات نبی۔ رسول اور نبی میں فرق یہ ہے کہ رسول ایک وقت رسول بھی ہوتا ہے اور نبی بھی، لیکن نبی کے لیے ضروری نہیں کہ وہ رسول بھی ہو۔ [رسول وہ ہے جسے جبرئیل امین کے ذریعے وحی آتی ہو، صاحب کتاب و شریعت ہو، تبلیغ رسالت کا اسے حکم ملا ہو اور وہ اپنے سے پہلے رسولوں میں سے کسی کی شریعت یا کتاب کے تابع بھی نہ ہو۔ نبی وہ ہے جسے فرشتے کے ذریعے، قلبی الہام یا رؤیائے صالحہ کے ذریعے وحی ہو، خواہ اسے تبلیغ کا حکم ہو یا نہ ہو اور اپنے سے پہلے نبی کی شریعت کے تابع ہو یا نہ ہو؛ گویا نبی عام ہے اور رسول خاص ہے (التہانوی: کشاف، ص ۵۸۴: دستور العلماء، ۳: ۳۹۴)۔]

رسول اور اس کی امت کے درمیان ایک قریبی تعلق ہوتا ہے۔ وہ اللہ کا پیغام اپنی امت کو پہنچاتا ہے۔ سب سے پہلے وہ خود وحی الہی پر ایمان لاتا ہے۔ اس کے ماننے والے (= مومن) بھی اللہ کے بھیجے ہوئے کلام اور احکام پر ایمان لاتے ہیں۔ رسول خود بھی احکام الہی پر عمل کرتا ہے اور اپنے ماننے والوں کو بھی احکام الہی پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کرتا ہے، نیز وہ احکام الہی کی توضیح و تشریح اور تبیین کر کے اپنی امت کے لیے لائحہ عمل اور صحیح طریق کار متعین کرتا ہے۔

اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ انبیا بشری گناہ سے پاک تھے [رک بہ عصمة]۔ دیگر امور میں نبی اور رسول کے درمیان ما بہ الامتیاز کی بحث متاخرین کی کتابوں میں عام تعلیمات کے سلسلے میں مفقود نظر آتی ہے، مثلاً ابو حفص عمر النسفی کی کتاب

۱۹۳۸ء: (۶) ابوبکر محمد بن الطیب بن الباقلانی: کتاب التمهید، بیروت ۱۹۵۷ء: (۷) ابن تیمیہ: الجواب الصحیح، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، بمدد اشاریہ: (۸) عضدالدین الایجی: کتاب المواقف، قاہرہ ۱۳۲۵ھ: (۹) ابوالحسن علی الندوی: النبوة و الانبیاء فی ضوء القرآن، قاہرہ ۱۹۶۵ء: (۱۰) الشریف المرتضیٰ: تنزیہ الانبیاء، نجف ۱۹۶۰ء: (۱۱) جمال الدین حلّی: انوار الملوکوت، تہران ۱۳۳۸ش: (۱۲) الشریف الجرجانی: شرح المواقف، قاہرہ ۱۳۲۵ھ: (۱۳) ابوالحسن الأشعری: مقالات الاسلامیین، استانبول ۱۹۲۸ء: (۱۴) مصطفیٰ صبری: موقف العقل و العلم و العالم من رب العالمین و عبادہ المرسلین، قاہرہ ۱۹۵۰ء: (۱۵) ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ، لائڈن ۱۳۳۵ھ: (۱۶) ابوالمنشی، شرح الفقہ الاکبر، دہلی ۱۳۱۵ھ: (۱۷) المعجم المفہرس لآیات القرآن الکریم، زیر مادہ رسول: (۱۸) ابن تیمیہ: کتاب النبوت: (۱۹) الرازی: مطالب العالیہ: (۲۰) الفزالی: معارج القدس: (۲۱) سید رشید رضا: الوحی المحمّدی: (۲۲) سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، ج ۴: (۲۳) سعید احمد اکبر آبادی: فہم قرآن: (۲۴) وہی مصنف: وحی الہی

[ظہور احمد اظہر] و ادارہ

### الرسولیہ: ایک حکمران خاندان کا نام، \*

جس کی نسبت ایک شخص رسول سے تھی، جو ایوبی فاتح توران شاہ [رک بہ ایوبیہ] کے ساتھ یمن [رک بان] آیا تھا۔ رسول غالباً ایک ترکمان تھا، اگرچہ اس کے بارے میں یہ دعویٰ بھی کیا گیا ہے کہ وہ غسان [رک بان] کے شاہی گھرانے سے تھا۔ اس کا نام رسول اس لیے ہوا کہ ایک خلیفہ نے اسے بحیثیت سفیر کے ملازم رکھا تھا۔ علی بن رسول اور اس کے تین بیٹوں کو بہت اہمیت حاصل ہوئی۔ ۵۶۲ھ/۱۲۲۷ء میں آخری ایوبی فرمانروا مسعود نے اس کے دو بیٹوں کو زندان میں ڈال دیا، لیکن تیسرے بیٹے نور الدین عمر کو، جو پہلے ہی سے

نے رسولوں پر ایمان لانے سے انکار کیا وہ مبتلائے عذاب ہوئے اور آخرت کا عذاب اس کے علاوہ ہے۔ رسول کا وجود مستقل ہدایت اور روشنی ہوتا ہے۔ وہ اپنی تعلیم اور اپنے عمل سے لوگوں کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اللہ کے آخری رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی توصیف قرآن مجید میں کئی مقامات پر کی گئی ہے، مثلاً آپ دنیا کے لیے روشنی کا سینار ہیں: آپ ایسے رسول ہیں جو لوگوں کے سامنے اللہ کی آیات تلاوت کرتے ہیں، ان کو کتاب و حکمت (= سنت) کی تعلیم دیتے ہیں اور ان کو شرک و گناہ کی گندگی سے پاک و صاف کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ رسول دنیا میں نیکی اور اچھائی پھیلاتے ہیں اور تزکیہٴ نفوس کر کے لوگوں کو پاکباز اور نیک کردار بناتے ہیں۔ رسول بذریعہ الہام اطلاع پا کر احوال آخرت اور موت کے بعد کے کوائف و حالات اور جنت و دوزخ کی خبریں بھی بتاتے ہیں۔ وہ یہ تلقین بھی کرتے ہیں کہ اعتدال و توازن قائم رکھا جائے اور عدل و انصاف کی راہ اختیار کر کے ظلم و تعدی کو ختم کیا جائے۔ ہر رسول نے اپنے زمانے میں غریبوں اور مسکینوں کو اٹھایا، ان کی دستگیری اور داد رسی کی اور اپنے عہد کی طاغوتی قوتوں سے ٹکر لی۔ اسلام میں رسول کی اطاعت فرض ہے اور سنت رسول حجت شرعی اور اسلامی فقہ کا دوسرا اہم ماخذ ہے۔

ماخذ: (۱) علی بن محمد الشریف الجرجانی:

کتاب التعریفات، بیروت ۱۰۶۹ھ، ص ۱۱۵: (۲) عبدالنبی احمد نگری: جامع العلوم الملقب بدستور العلماء، طبع

حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ھ: ۲: ۳۹۳: ۱۳۵: (۳) التھانوی:

کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۵۸۳،

۱۳۵۸: (۴) ابوالقاسم الشہیلی: الروض الاثف، قاہرہ

۱۹۱۳ء: ۱-۱۰۱: (۵) الجوبینی: کتاب الارشاد، پیرس

مخے کا والی تھا، اتابک [رک بان] بنا دیا اور مسعود کے واپس جانے پر اسے یمن کا والی بھی بنا دیا گیا۔ مسعود جاتے ہوئے راستے ہی میں فوت ہو گیا تو عمر نے خود مختار ہونے کی تیاری کی۔ زید [رک بان] اس کا پامے تخت تھا اور ۵۶۲ کے بعد اس نے بہت سے کوهستانی مقامات، مثلاً صنعا [رک بان]، تعز [رک بان] اور کوکبان [رک بان] مسخر کیے۔ دو عارضی کامیابیوں کے بعد اس نے ۵۶۳۸ میں مکہ معظمہ پر قبضہ کیا اور پندرہ برس تک اس پر قابض رہا۔ ۵۶۲۸ میں اس نے زیدی شرفا سے صلح کر لی اور جب تک امام احمد بن حسین نے ۵۶۳۶/۱۲۳۸ - ۶۱۲۳۹ میں ثلہ [رک بان] میں اپنی امامت کا اعلان نہیں کیا، ان کے درمیان لڑائی بہت کم ہوئی۔ عمر نے ۵۶۲۸ ہی میں اپنے خود مختار ہونے کا اعلان کر دیا، مگر خلیفہ نے ۵۶۳۲ تک اسے تسلیم نہیں کیا تھا۔ ۵۶۳۵ میں اس کے بھتیجے اسد الدین محمد نے اپنے چچا سے جھگڑا کیا اور نمار [رک بان] کی طرف بھاگ گیا۔ پہلے اس نے امام سے عہد و پیمانہ کیا، مگر جلد ہی چچا سے صلح کر لی اور شرفا کے خلاف، جو امام عہد اللہ بن حمزہ کے خلاف تھے، جنگ کی۔ ۵۶۴۷ میں وہ عمر الجند میں مملوکوں کے ہاتھوں مارا گیا۔ اس کی سلطنت مکہ سے حضرموت تک پھیلی ہوئی تھی، گو کوهستان کے بہت سے مقامات خود مختار بھی تھے۔ اس نے بہت سے مدرسے اور مسجدیں بنوائیں۔ وہ اپنے خاندان کے بیشتر افراد کی طرح علم و فضل کا بڑا مرتبی تھا۔ اس کا عہد اس خاندان کے دور اقتدار کا صحیح معنوں میں مظہر تھا، جس میں خاندانی مناقشات اور شرفا کے ساتھ، جو اکثر اسام سے برسر اختلاف رہا کرتے تھے، لڑائیوں کے واقعات بہت نمایاں ہیں۔

[عمر کے قتل کے بعد] قاتلوں نے بقیہ ممالک کو اپنا طرفدار بنا لیا اور مقتول کے ایک بھتیجے کی سلطانی کا اعلان کر کے زید پر چڑھائی کی۔ محلاتی سازشوں کی بدولت سلطان کے سب سے بڑے بیٹے مظفر یوسف کو مہجم میں جلا وطن ہونا پڑا تھا؛ اس نے بھی ڈیڑھ سو سوار لے کر زید پر چڑھائی کر دی، جہاں اس کی بیوی تخت کے جھوٹے مدعی کے خلاف لوگوں میں مزاحمت کی روح پھونک رہی تھی۔ یلغار کے دوران اس کی فوج بڑھتی گئی اور آخر کار مملوکوں نے، جن میں اس کے باپ کے قاتلوں کے علاوہ تخت کا دعویدار بھی شامل تھا، اس کی اطاعت قبول کر لی۔ اسے ملک کو از سر نو فتح کرنا پڑا کیونکہ اس کے دونوں بھائی اپنی اپنی جگہ سلطان بننے کی امید باندھے ہوئے تھے: اسد الدین محمد کو صنعا میں بڑا استحکام حاصل تھا اور امام احمد بن حسین کی سرگرمیاں اتنی بڑھ چکی تھیں کہ خلیفہ کو اس کی طاقت سے پریشانی لاحق ہونے لگی تھی۔ بالآخر تین سال کی جد و جہد کے بعد اس کا صنعا، تعز اور دملوۃ کے مضبوط قلعے پر دوبارہ قبضہ ہو گیا۔ اس کی امام سے بھی صلح ہو گئی، جس نے اسد الدین سے مل کر صلح کی خلاف ورزی کی تھی اور اسد الدین بھی جلد ہی اپنے فرائض کی انجام دہی کے لیے لوٹ گیا۔ ۶۵۸ء میں اسے اس کے خاندان کے بہت سے افراد کے ساتھ قید کر دیا گیا۔ زندگی کے آخری لمحے تک وہ قید خانے ہی میں رہا اور وہیں فوت ہوا۔ سعدا پر ۶۵۲ء میں قبضہ ہو گیا تھا، لیکن یہ مقام سنبھالا نہ جا سکا۔ امام احمد کا تقرر اگرچہ اس کے پیشرو کے خاندان کی منظوری سے ہوا تھا، تاہم جلد ہی نزاعات اور اختلافات اٹھ کھڑے ہوئے۔ شرفا نے سلطان کی مدد سے اس کے ساتھ نبرد آزمانی کی اور ۶۵۶ء میں اسے مار ڈالا۔ ایک امام ۶۵۸ء میں

گرفتار ہوا، دوسرے کو ۵۶۶ میں گرفتار کر کے اندھا کر دیا گیا اور تیسرے کی امامت اور فرمانروائی کا اعلان ۵۶۷ میں ہوا۔ شرفا قبائلی یا علاقائی سردار تھے؛ وہ بعض اوقات سلطان کے دشمن بن جاتے اور بعض اوقات حلیف ہو جاتے۔ ۵۶۷ میں صنعا کے باغی مالیک امام اور شرفا سے مل گئے، لیکن یہ اتحاد برقرار نہ رہ سکا۔ ۵۶۷ میں حضرموت کا شہر ظفار فتح ہوا اور چین سے ایک سفارت آئی۔ یوسف ایک قوی اور کامیاب فرمانروا تھا۔ الخزرجی نے اس کی فرمانروائی کے خاتمے پر اسے خلیفہ کہا ہے۔ اس نے ۵۶۹/۱۲۹۳-۱۲۹۵ء میں وفات پائی۔

اس کے بیٹے اور جانشین نے صرف تین سال حکومت کی اور زید کے اطراف میں کھجوروں کی کاشت کے لیے لوگوں کی ہمت افزائی کی حالانکہ دوسرے لوگ غلہ کاشت کرانے کی سعی کرتے رہے تھے۔ اس کے بھائی نے، جو شجر [رگ باں] کا والی تھا، عدن [رگ باں] پر قبضہ کر لیا اور خود سلطان بننے کی کوشش کی، لیکن آخر اسے شکست ہوئی اور وہ قید کر دیا گیا۔ ۵۶۹ میں لوگوں نے اسے قیدخانے سے نکالا اور اس نے المؤید داؤد کے نام سے عنان حکومت سنبھالی۔ اس کے عہد میں پہاڑیوں اور میدانوں میں جگہ جگہ چھوٹی چھوٹی لڑائیاں مسلسل ہوتی رہیں اور اسے انہیں مقامات پر انہیں دشمنوں سے بار بار واسطہ پڑتا رہا۔ ۵۶۹/۱۲۹۷ء تا ۱۲۹۸ء میں اس نے قرامطہ [رگ باں] سے دو قلعے چھین لیے۔ ۵۷۰ میں کردوں نے ذمار میں بغاوت کی اور امام سے مل کر صنعا پر حملہ کر دیا اور کچھ مدت بعد بعض کردوں نے چند غزوں کو قتل کر ڈالا۔ ۵۷۱ میں تین ہزار دینار سالانہ خراج ادا کرنے کی شرط پر امام محمد ابن مظہر سے دس برس کے لیے صلح ہو گئی۔ پانچ

سال گزرنے کے بعد سلطان نے اس عہد کو توڑ ڈالا۔ ۵۷۱ میں مصری طرز پر فوج کی از سر نو تنظیم کی گئی۔ جب کسی امام کا عہد حکومت ختم ہوتا تو والیوں کو بار بار بدلا جاتا تھا اور یہ غالباً کمزوری کی ایک علامت تھی۔ کسی اجنبی شخص کا بڑا عہدہ حاصل کر لینا آسان کام تھا۔ متعدد بار ایسا بھی ہوا کہ ایک ہی شخص ایک وقت وزیر اعظم بھی تھا اور قاضی القضاة بھی۔ ۵۷۲ میں اس کا ایک بیٹا المجاہد علی اس کا جانشین بنا۔ وہ جلد ہی قیدخانے میں ڈال دیا گیا، تاہم اسے صرف چار ماہ مقید رہنا پڑا اور اس کے دوستوں نے اسے آزاد کر کے غاصب کو اس کی جگہ زندان میں ڈال دیا۔ ۵۷۳ میں اس کی حیثیت ایک سلطان بے سلطنت کی رہ گئی۔ عدن ہاتھ سے جا چکا تھا، اس کا ایک چچیرا بھائی الظاهر دس سال سے خودمختار بنا بیٹھا تھا اور دوسرے رشتہ دار بیت الفقیہ [رگ باں] میں جم کر بیٹھ گئے تھے۔ مالیک نے تعزیر حملہ کیا اور زید پر قبضہ کر لیا۔ مالیک کو بغاوت کا علم بلند کیے کئی ماہ گزر گئے تب جا کر ان کی تنخواہوں کی ادائیگی روکی گئی۔ شرفا نے مالیک کو شکست دی۔ مصر سے فوجیں آئیں، مگر انہوں نے اتنا نقصان پہنچایا کہ جب چند روز بعد وہ واپس ہو گئیں تو سب کو بڑی خوشی ہوئی۔ ۵۷۳ میں امام کی موت نے ان کی راہ سے ایک خطرناک دشمن کو ہٹا دیا اور سلطان نے کسی قدر امن و امان بحال کیا۔ سلطان کے بیٹوں اور دوسرے عزیزوں نے بھی مالیک کی طرح بغاوت کی کیونکہ ان کی تنخواہیں رکی ہوئی تھیں۔ سلطان نے میدان یا دامن کوہ کے ایک قبیلے معاذبہ کو کچل کر رکھ دیا اور جو لوگ بچ رہے ان پر ایک عورت کو سردار مقرر کر دیا۔ ۵۷۳/۱۳۳۵-۱۳۳۶ء میں کاشکار محاصل اور نئے سگے کے اجراء کی

مجموعی مصیبت سے تنگ آکر زید کی ولایت سے نکل بھاگے۔ ایک افسرنے، جو محصول جمع کرنے کے لیے دورہ کر رہا تھا، ایک باغی سردار کو قتل کرنے کے لیے اپنے غز معانظ دستے سے کام لیا۔ سلطان ۵۷۵ھ میں حج کو روانہ ہوا، لیکن لوگ اسے اٹھا کر مصر لے گئے اور کہیں ایک سال بعد اسے واپس ہونے کی اجازت ملی۔ اس وقت سے میدان کے عرب برابر مشکلات پیدا کرتے رہے۔ عام طور پر قبائل ایک دوسرے کی روک تھام کرتے رہتے تھے، لیکن سلطان نے ایک پہلو کو اتنا کمزور کر دیا تھا کہ اب معاذبہ جب چاہتے تاحن و تاراج کر سکتے تھے، یہاں تک کہ انہوں نے زید اور شمالی علاقے کے درمیان سلسلہ مواصلات کو بھی منقطع کر دیا۔ حکومت کی حکمت عملی یہ تھی کہ انہیں ان کے گھوڑوں سے محروم کر دیا جائے۔ ایک ظالم والی قتل کر دیا گیا اور اس کے قاتل کو سزا نہ دی گئی؛ مہجم پر ایک شریف نے قبضہ جما لیا؛ ایک باغی والی نے دو سال تک سلطان کے اقتدار کو للکارا؛ پھر سلطان کے تین بیٹوں نے بغاوت کر دی۔ ۵۷۶ھ میں الافضل العباس تخت نشین ہوا۔ اس کے باغی بھائیوں میں سے ایک شخص امام سے جاملا اور اس نے حراض پر اور اس کے بعد شحر پر حملہ کر دیا۔ زید کو عربوں نے فتح کر لیا۔ دوسرے مقامات پر شریفوں نے قبضہ جما لیا۔ امام صلاح الدین نے زید تک یلغار کی اور ذمار کے آس پاس لڑائی ہوئی۔ ۵۷۷ھ میں سلطان نے وفات پائی اور الاشرف اسمعیل کو اس کا جانشین منتخب کیا گیا۔ مالیک نے بغاوت کر دی تو ایک شریف صنعا کا حکمران بن بیٹھا اور امام بوی اپنی وفات، یعنی ۵۷۹ھ تک، مخالفت میں سرگرم رہا۔ اس کے بیٹے علی کو اس کے ایک حریف نے صنعا سے نکال

باہر کیا اور ذمار کو اپنا پامے تخت بنایا۔ معلوم ہوتا ہے امامت کم از کم پانچ پشت تک ایک ہی خاندان میں وراثت چلتی رہی۔ ۵۷۹ھ میں امام علی نے سلطان کو تحائف بھیجے۔ صاف نظر آ رہا تھا کہ بہت سا کوهستانی علاقہ ہاتھ سے نکل چکا ہے اور میدانی علاقوں میں مشکلات کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ بایں ہمہ سلطان ابھی تک کافی طاقتور تھا اور اس کی گرفت اپنے افسروں پر بہت مضبوط تھی۔ اس کے پاس ہندوستان اور حبشہ سے سفارتیں، تحائف اور خطوط آتے رہتے تھے۔ اس نے ۵۸۰ھ میں انتقال کیا۔ اسے ایک اچھا فرمانروا کہا جاتا ہے۔ اس کے بعد الناصر احمد سلطان بنا، جس نے ممالکت کر قابلیت سے قابو پائے رکھا۔ شمال میں اس نے حالی [رگ باں] سے اپنی فرمانروائی تسلیم کرا لی۔ جنوب میں اس نے امام کو شکست دی، جس نے اس کے لگان دار بنو طاہر پر حملہ کیا تھا۔ وصاب میں اس نے چالیس قلعے مستخر کیے۔ اس کے ہاں مکہ معظمہ اور چین سے بڑے قیمتی تحائف آئے۔ اس کے ایک بھائی نے بغاوت کی، جیسے اندھا کر دیا گیا۔ ۵۸۲ھ میں اس کی وفات پر مملکت بہت جلد ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی۔ اس کے بعد تھوڑے تھوڑے عرصے کے لیے کئی افراد حکمران ہوئے۔ اس دور کے آخر میں مالیک نے متعدد بغاوتیں کیں۔ اس سر زمین میں طاعون نے بھی تباہی مچائی، چنانچہ اس مرض سے امام نے ۵۸۴ھ میں وفات پائی اور اس کی ایک بیٹی اس کی جانشین ہوئی۔ اسی سال ایک اور امام احمد بن یحییٰ نے وفات پائی، جو ایک بیار نویس مصنف تھا۔ عربوں کے حملوں کی وجہ سے، جنہوں نے ۵۸۶ھ میں زید کو لوٹ لیا تھا، خانہ جنگیوں میں اور الجھنیں بڑھیں۔ ایک نئے امام الناصر محمد نے علی صدائی کی پوتی سے شادی کر کے اپنی طاقت

گیلان کا دارالحکومت قرار پایا۔ جیسا کہ بارٹولڈ نے لکھا ہے (*Gilān po rukopisi Tumanskogo*) در *Bull. de l'Inst. Cauc. d' Hist. et d'Archéol.* (تفلس ۱۹۲۷ء، ج ۶) گیلان کی تاریخ اور اس کے تاریخی جغرافیے کے متعلق ہماری معلومات تا حال ناکافی ہیں۔ لسترینج *Le Strange* کی یہ رائے کہ گیلان کے بڑے بڑے قصبات کا صحیح محل وقوع نہیں بتایا جا سکتا، آج بھی اپنی جگہ درست ہے۔ ٹوماسکی کا مخطوطہ (دسویں صدی عیسوی) ہماری ان معلومات کا سب سے پہلا ذریعہ ہے کہ قصبات کی بنا پڑنے سے پہلے ہی ان کے نام اضلاع کے ناموں کی حیثیت سے موجود تھے۔ دریا کے اس جانب گیلان کے مشرقی حصے میں سات اضلاع کے نام خصوصیت سے بیان کیے گئے ہیں (یہ بی پیش [بہ پیش] کہلاتے تھے، کیونکہ اسلام اس علاقے میں مشرق کی طرف سے داخل ہوا تھا) اور گیارہ اضلاع کا ذکر گیلان کے مغربی حصے میں دریا کے اس پار کے علاقے سے متعلق کیا گیا ہے۔ (جو بی پس [بہ پس] کہلاتے تھے)۔ سات مشرقی اضلاع میں ہمیں لافیجان (لاہیجان) کا نام ملتا ہے اور گیارہ مغربی ضلعوں میں سے ایک ضلع وہ ہے جو رشت کے نام سے موسوم ہے۔ اس نام کے قصبات اس وقت موجود نہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مغول کا دور آنے تک ان کا ذکر کہیں نہیں ملتا۔

عام حالات : گیلان انیس اضلاع میں منقسم ہے (جن میں سے پانچ اضلاع حصہ طوالمش کہلاتے ہیں)۔ ان میں موازی کا ضلع، جس کے اندر صوبے کا صدر مقام رشت بھی ہے، نہایت اہم ہے۔ رابینو *Rabino* کے بیان کے مطابق ۱۹۱۷ء میں شہر رشت کی آبادی تیس ہزار، ضلع موازی کی ساڑھے نوے ہزار اور صوبے کی مجموعی آبادی ۳۳۹۵۰۰ تھی [۱۹۶۶ء میں گیلان کی آبادی سترہ لاکھ اور

مستحکم کر لی۔ بنوطاھر بھی اس لڑائی میں شامل ہو گئے اور انہوں نے لاج اور عدن کو سر کر لیا، یہاں تک کہ ۱۴۵۴/۵۸۵۸ء میں الرسولیہ کا آخری سلطان ان کے دباؤ کی وجہ سے تخت سے دست بردار ہوا اور مکہ میں جلاوطن کر دیا گیا۔

ان میں سے بیشتر سلاطین نے مسجدیں اور مدرسے تعمیر کرائے۔ ان میں سے بعض مصنف و مؤلف بھی تھے۔ اس خاندان کے زمانہ عروج میں سلطان بڑی باقاعدگی سے زید کے نخلستان میں (جسے سبوت کہا جاتا تھا) اور سندر کے کنارے تعطیل کا دن گزارا کرتا تھا۔ اس سرزمین میں سرکاری عہدے دار یا خراج گزار شیوخ حکومت کے فرائض بجا لایا کرتے تھے۔ ہر بڑے شہر یا قصبے میں دو افسر ہوتے تھے، جن میں سے ایک والی یا امیر اور دوسرا ناظر زمام یا مشد کہلاتا تھا۔ بڑے عہدے دار محاصل جمع کرنے کے لیے باقاعدہ دورے کیا کرتے تھے۔ فوج خیالۃ البوابہ (= دروازے کا رسالہ)، ممالیک (جن میں کرد اور خز دونوں شامل تھے) اور رنگروٹوں پر مشتمل ہوتی تھی۔ ایک ہزار گھڑ سواروں اور دس ہزار پیادوں پر مشتمل یہ ایک بڑی فوج تھی۔ بعض اوقات مرنے والے آدمی کے گھوڑے اس کے جنازے پر ذبح کر دیے جاتے تھے۔

مآخذ : (۱) الخزرچی : *The Pearl Strings*، در *GMS*، ج ۳، ۱۹۱۸ء : (۲) *Mün- : H. Nützel*، *zen der Rasuliden*، برلن ۱۸۹۱ء : (۳) *H. C. Kay* : *Yaman. Its early mediaeval history etc.* لندن، ۱۸۹۲ء : (۴) *Historia Yemeneae* : *C. T. Johansen*، بون ۱۸۲۸ء۔

(A. S. TRITTON)

\* رشت : ابتداءً یہ ایران کا ایک ضلع تھا، پھر اس نام کا شہر آباد ہوا، جو آخر میں ایران کے صوبہ



پڑ گیا ہے۔

رشت میں دو قبیلے بہت اہم ہیں: طائفہ حاجی سمیع (جو اصل میں تبریز سے آیا تھا) اور آل ایشہ۔ رشت کے عام لوگوں کی زبان گیلکی ہے؛ اعلیٰ اور متوسط طبقے کے لوگوں کی زبان فارسی ہے؛ آذری ترکی بھی بولی جاتی ہے۔ یہاں کے باشندے اہل تشیع ہیں؛ کچھ بہائی بھی ہیں۔ گیلان کی آبادی دسویں صدی کے آغاز میں، جستانیوں کے خلاف عام بغاوت برپا ہونے کے بعد، علوی امام حسن بن علی الاطروش کے ہاتھ پر مسلمان ہوئی (دیکھیے *Istoriko Geo- : Barthold graficesku Obzer Irana*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۵۶)۔ فومن اور کوچہ سپاہان کے سرداروں کے سوا، جو شافعی تھے، بی پس [بہ پس] کے سب باشندے حنبلی مشرب تھے اور انہوں نے شیعہ مذہب اس وقت اختیار کیا جب صفویوں نے گیلان کو مملکت ایران میں شامل کر لیا۔ ایک اور روایت کے بموجب دیلم اور گیلان میں اسلام کی تبلیغ ۵۲۹۰/۵۹۰۳ء میں سید ناصر کبیر کے ذریعے ہوئی، جو خلافت کے علوی دعویداروں میں سے تھے اور زیدی شیعوں سے تعلق رکھتے تھے؛ ”ان کا شمار ان کے علما میں تھا اور وہ مصنف بھی تھے“۔ علاوہ ازیں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اہل گیلان نے شیعہ مذہب کی سرپرستی میں دین اسلام قبول کیا تھا (دیکھیے کسروی تبریزی: شہر یاران گننام، نہران ۱۹۲۸ء، ۱: ۳۲)۔ ابھی تک زردشتی مذہب کی باقیات گیلان سے معدوم نہیں ہوئیں۔ لوگ سفید مرغوں کی تلاش میں رہتے ہیں کیونکہ ان کی بانگ خوش قسمتی کی نوید سمجھی جاتی ہے؛ آگ روشن کرنے اور اس پر سے پھلانگنے کی رسم بھی (سال کے آخری چہار شبہ کو) منائی جاتی ہے۔ رشت سے تقریباً ایک میل کے فاصلے پر فومن سے آنے والی سڑک پر

رشت کی آبادی ۱۴۱۷۵۶ ہو چکی تھی]۔ رشت، جسے دارالمرزیا سرحدی علاقہ بھی کہا جاتا ہے، دو چھوٹے دریاؤں کے درمیان واقع ہے، جن میں سے سیاہ رودبار یا سیگلان [صیقلان] مشرق میں اور گوہررود مغرب میں واقع ہے۔ یہ دونوں ندیاں آپس میں ملنے کے بعد خلیج انزلی (حال: پہلوی) میں جا گرتی ہیں۔ شہر سے اس کا فاصلہ آٹھ میل ہے۔ یہاں ان کے بازار مرکز شہر کے ایک معتدبہ حصے میں پھیلے ہوئے ہیں، جہاں تک پہنچنے کے لیے تنگ و تازیک گیوں میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ چند ہی برس پہلے رشت میں گنتی کی چند کشادہ گلیاں تھیں، جن میں جزوی طور پر پختہ فرش لگائے گئے تھے۔ حال ہی میں وہاں حالات کی اصلاح کے لیے عملی قدم اٹھائے گئے ہیں۔ اس شہر کے سات محلے ہیں، جن کے نام یہ ہیں: زاہدان، محلہ بازار، خمیران، خمیران زاہدان، استادسرای، چومارسرای، اور کیاب۔ [پہلی جنگ عظیم کے زمانے میں] یہاں کوئی چھہ ہزار گھر، نین ہزار تین سو دکانیں، بیس کارروان سرائیں سوداگروں کے لیے اور پچیس قافلوں کے لیے، چالیس مسجدیں، بارہ درگاہیں، چھتیس تکیے، چھ مدرسے، پینتیس حمام، اور سات پل تھے۔ مساجد میں صرف مسجد صفی قابل ذکر ہے اور یہ قدیم ترین مسجد ہے۔ احسن التواریخ کا مصنف حسین بیگ بیان کرتا ہے کہ جب اسمعیل شاہ اردبیل سے گیلان کی طرف فرار ہوا تو اس نے کچھ وقت اس مسجد کے قریب گزارا؛ اس کے صحن میں ایک کنواں ہے، جس میں عورتیں چاندی پھینکتی ہیں تاکہ ان کی دعا قبول ہو جائے۔ امام زادہ ابو جعفر کا مزار رشت کی سب سے زیادہ اہم درگاہ ہے، جو والی شہر کے محل کے قریب واقع ہے۔ یہاں جو بزرگ دفن ہیں ان کا نام عبدالفتاح فومنی استاد جعفر مشہور ہے۔ محلے کا نام بھی انہیں کے نام پر استادسرای

متعلق بعض معلومات درج ہیں .

اس میں گیلان کو ایک گنجان آباد اور مرفہ الحال شہر بیان کیا گیا ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں سب کام عورتیں انجام دیتی تھیں اور مردوں کا لڑنے کے سوا کوئی مشغلہ نہ تھا ۔ پورے دیلم اور گیلان میں ہر گاؤں میں بلا ناغہ ایک دو لڑائیاں ہو جاتی تھیں ۔ ہر گاؤں دوسرے گاؤں کے ساتھ برس بیکار رہتا تھا ۔ بسا اوقات ایک ہی دن میں بہت سے آدمی مارے جاتے تھے اور یہ جھگڑے اور لڑائیاں برابر جاری رہتی تھیں، تاآنکہ لوگ لڑائی پر جاتے یا مر جاتے یا بوڑھے ہو جاتے ۔ جب یہ لوگ بوڑھے ہو جاتے تو پارسا بن جاتے اور ”محتسب معروف کا“ (واقف رسومات) کہلانے ۔ گیلان کے تمام اضلاع میں اگر کوئی شخص کسی کی توہین کرتا، یا نشے میں مست ہو جاتا، یا کسی اور طرح کا مضرت رساں کام کرتا تو اسے ایک ڈنڈے سے سزا کے طور پر چالیس سے لے کر اسی تک ضربیں لگائی جاتیں ۔ ان کے چھوٹے چھوٹے مضے تھے، مثلاً گیل آباد، شال، دولاب، بیلمان شہر ۔ ان میں جامع مسجدیں اور بازار بھی تھے (جن میں غیر ملکی تاجر ہوتے تھے) ۔ باقی دوسرے سب لوگ پارسا یا معروف کار تھے ۔ ان تمام حصوں میں لوگ چاول اور مچھلی پر گزارا کرتے تھے ۔ گیلان سے برش، نمڈے، جانمازیں اور مچھلی دلیا کے تمام ملکوں میں برآمد کی جاتی تھی ۔

ٹومنسکی کے مخطوطے میں نہ تو قصبات کے درمیانی فاصلوں کا حال درج ہے، نہ کسی قسم کے حالات سفر لکھے گئے ہیں ۔ ہمیں صرف المقدسی کے ایک سفر نامے کا علم ہے، جو اس نے مخطوطہ ٹومنسکی کے مؤلف کے چند سال بعد لکھا تھا ۔ اس زمانے میں گیلان کا خاص شہر، جیسا کہ راینو نے واضح کیا ہے، دولاب تھا ۔ ضلع رشت (موازی) کی تاریخ میں استقلال

ایک مقام کا نام ابھی تک آشکدہ چلا آ رہا ہے، مگر کسروی (کتاب مذکور، ص ۳۱) کو اس بات پر یقین نہیں ۔ معلوم ہوتا کہ زردشت کا مذہب گیلان میں بہت پھیلا ہوا تھا ۔

روس کے ساتھ تجارت کے لیے رشت درآمد و برآمد کی منڈی ہے ۔ گیلان کا اقتصادی مرکز ہونے کی حیثیت سے اس کی اہمیت ریشم کی پیداوار میں اتار چڑھاؤ کے ساتھ بدلتی ہے ۔ بارٹولڈ کا خیال ہے (کتاب مذکور) کہ گیلان کی شہری زندگی اور صنعت کی ترقی دسویں صدی عیسوی کے بعد کے دور سے تعلق رکھتی ہے ۔ دسویں صدی عیسوی کے جغرافیہ نویسوں نے صرف طبرستان میں ریشم کے کیڑوں کی پرورش کا ذکر کیا ہے ۔ تیرہویں صدی اور اس کے بعد گیلان کا ریشم خصوصیت سے بہت مشہور تھا ۔ مارکوپولو کے بیان کے مطابق اس صدی کے اختتام پر جنوبی کے تاجروں میں گیلان کے ریشم کی بڑی مانگ تھی اور ان کے تجارتی جہاز مارکوپولو کے سفر نامہ لکھنے سے کچھ ہی پہلے بحیرہ خزر میں نمودار ہوئے تھے ۔

تاریخ : کسروی (کتاب مذکور) نے جستانہ (دوسری صدی ہجری کے اختتام سے چوتھی صدی ہجری کے آغاز تک)، کنگربہ (چوتھی صدی ہجری کے آغاز سے پانچویں صدی ہجری کے وسط تک) اور سالاریہ (چوتھی صدی ہجری) کے حکمران خاندانوں کا ذکر کیا ہے، جنہوں نے، خصوصاً اول الذکر نے، گیلان کی تاریخ بنانے میں خاصا نمایاں حصہ لیا ۔

راینو کی کتاب میں ہمیں مغول فتوحات (۱۳۰۷ء) سے انقلاب ایران تک ایک مکمل تاریخی جائزہ مل جاتا ہے ۔ ٹومنسکی کے مخطوطے میں، جو راینو کے علم میں نہ تھا، اس سے پہلے کے دور سے

تک گیلان روسیوں (شیپوف Shipov) اس کے بعد متشکن (Matushkin) کے قبضے میں رہا، جنہیں گیلان کے والی نے افغانوں کے حملے کے پیش نظر بلایا تھا۔ ۱۷۳۴ء میں ایک معاہدے کی رو سے گیلان پھر ایران کے قبضے میں آ گیا۔ رائینو نے روسی قبضے کی تائید میں ایک ایرانی شہادت کا اقتباس پیش کیا ہے۔ روسیوں نے عسکری ضرورتوں کے تحت رشت کے آس پاس کا جنگل صاف کر دیا تھا۔

گیلان کی تاریخ میں رشت کو ہمیشہ سے بڑی اہم حیثیت حاصل رہی، لیکن گیلان کے ایران میں ضم ہو جانے کے بعد اس کی تاریخ کی جداگانہ حیثیت ختم ہو گئی اور یہ ایران کی عمومی تاریخ کا حصہ بن گئی۔ بایں ہمہ جدید دور کے متعلق چند خاص باتیں بیان کی جا سکتی ہیں، جو رائینو کی کتاب میں نہیں ملتیں۔ انقلاب ایران کے دوران میں جمہوریت پسندوں کی ایک جماعت قفقاز کی علاقائی مجلس کی جانب سے رشت روانہ کی گئی اور وہاں اس نے فروری ۱۹۰۹ء میں شاہ کے اقتدار کو ختم کرنے اور ایک انقلابی مجلس قائم کرنے میں مدد دی، جس نے سپہدار اعظم کو بطور والی منتخب کر لیا اس شخص نے سردار اسعد بختیاری کی معیت میں اس دور کی تاریخ میں ایک اہم کردار ادا کیا (دیکھیے Pavlovic و Iranskii : 'Persia v borbe' za nezvisimost : Masaku ۱۹۲۵ء)۔ اس زمانے میں رشت شمالی انقلابی فوج کی کارروائیوں کا مرکز بن گیا۔ اس کے چند سال بعد جنگ عظیم کے دوران میں "جنگلی" تحریک کی بدولت، جو مرزا کوچک خان نے چلائی تھی اور جس کا مقصد ایرانی علاقے پر غیرملکیوں قبضے کے خلاف جنگ کرنا تھا، لوگوں کی توجہ ایک بار پھر رشت کی جانب مبذول ہو گئی۔ جرمن (von Passchan)، ترکی اور روسی افسروں کی مدد سے ایک مسلح فوج منظم کی گئی

کا واحد دور آٹھویں صدی ہجری کے اوائل (۱۷۰۶ء/۱۳۰۶ - ۱۳۰۶ء) اور نویں صدی ہجری کے اواخر (۱۳۸۰ء/۱۳۷۵ - ۱۳۷۶ء) کا درمیانی زمانہ تھا، جو فومن اور لاهیجان کے سرداروں کے ساتھ لڑنے میں صرف ہوا۔ اول الذکر لوگ فتحیاب ہوئے اور بی پس (بہ شمول رشت) میں کچھ عرصے کے لیے فومن کے خاندان اسحاقیہ کی حکومت قائم ہوئی۔ بی پیش کے سلطان احمد خان کے آتے ہی لاهیجان کے شاہی خاندان کو بالا دستی حاصل ہو گئی۔ یہ دور ۱۵۰۵ء/۱۱۱۱ء سے ۱۵۹۲ء، یعنی شاہ عباس نے گیلان کو ایران میں ضم کر لینے تک قائم رہا۔ اس دور کے واقعات میں گیلان میں ماسکوی کمپنی (Muscovite Company) کا قیام قابل ذکر ہے، جس کا انتظامی و معاشی مرکز رشت تھا۔ یہ کمپنی (انتھونی جنکسن، رچرڈ و رابرٹ جانسن) ۱۵۵۷ء میں قائم ہوئی تھی اور اس نے ۱۵۶۱ء اور ۱۵۸۲ء کے درمیان ایران میں دس مہمیں براستہ روس روانہ کیں۔ یہاں یہ امر قابل لحاظ ہے کہ گیلان کے آخری خود مختار فرمانروا احمد شاہ نے شاہ عباس کے خلاف مدد حاصل کرنے کے لیے اپنے سفیر ماسکو روانہ کیے، جو حفاظت و حمایت کے وعدے تو لے کر آئے، مگر ان کے ایفا کی نوبت نہ آئی۔ اسی زمانے میں قازق قوم کے لوگ گیلان اور رشت میں لوٹ مار کر رہے تھے اور ایرانی دربار کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش میں مصروف تھے۔ ان میں سب سے زیادہ نمایاں حملہ شکنک ریزن Stenka Rezin کا تھا، جس نے ۱۰۴۵ء/۱۶۳۶ء میں رشت کو تاراج کیا۔ ۲ صفر ۱۰۸۲ء کو شکنکا کو سزایے موت دی گئی۔ اس موقع پر ماسکو میں مقیم ایرانیوں کو شریک ہونے کی دعوت دی گئی تھی (دیکھیے مجلہ کاوہ، شماره ۱۲، سلسلہ جدید، مورخہ یکم دسمبر ۱۹۲۱ء)۔ ۱۷۲۲ء سے ۱۷۳۴ء

جس کا صدر کوچک خان تھا .

انزلی اور رشت میں سرخ افواج کے پہلی بار آنے پر وہاں کے کاشت کاروں نے وہ اراضی لینے سے انکار کر دیا جسے اشتراکیوں نے مالکان زمین سے حاصل کرنے کا ارادہ ظاہر کیا تھا۔ کاشت کاروں کو ڈر تھا کہ خوانین پھر آجائیں گے اور اپنی اراضی پر قبضہ کر لینے پر ان سے سخت انتقام لیں گے؛ لیکن جب سرخ فوجوں نے رشت پر دوسری بار قبضہ کیا (اکتوبر ۱۹۲۰ء) تو کاشت کاروں نے ان کا پرجوش خیر مقدم کیا۔ ان کی بڑی تعداد سرخ سپاہیوں کے پاس آئی اور کہا کہ اب سے وہ زمینداروں کو چاول ہرگز نہیں دیں گے اور ساری فصل پر خود قبضہ کر لیں گے۔ فوجی نقطہ نظر سے صورت حال ابھی تک غیر واضح تھی۔ انزلی کے انخلا کے بعد انگریز شروع شروع میں تو کسی خوشگوار تبدیلی کے منتظر رہے، مگر بالآخر انہیں جون میں اپنے تمام فوجی ذخائر کو نذر آتش کر کے رشت سے ہٹ جانا پڑا۔ ایک ماہ بعد انہوں نے سفید رود کا پل اڑا کر منجیل کو بھی چھوڑ دیا اور بغداد کی طرف واپس ہونے لگے۔ اسی زمانے میں تہران کی حکومت نے رشت کے انقلابیوں کے خلاف ایک فوجی مہم بھیجی تھی۔ ابتدائی کامیابیوں کے بعد ایران کے قازق بریگیڈ کو رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا۔ اسی موقع پر سرخ افواج نے رشت پر دوسری مرتبہ قبضہ کیا تھا، جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔

۲۵ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو انگریزوں نے اپنی جانب سے اس بریگیڈ کے آموزگار (انسٹرکٹر) روسی افسروں کی برطرفی اور ان کے بجائے انگریزوں کے تقرر کا مطالبہ کیا۔ مشیر الدولہ کی حکومت نے اسے مانتے سے انکار کر دیا اور بالآخر ۲۷ اکتوبر کو مستعفی ہو گئی۔ اس کی جگہ یکم نومبر کو سپہدار کی حکومت قائم ہوئی، جس نے انگریزوں

تاکہ جنرل ڈنسٹر ولے Dunsterville کے زیر کمان باکو سے آنے والی انگریزی فوجوں کو یہاں سے نہ گزرنے دے (منجیل کی لڑائی، ۱۲ جون ۱۹۱۸ء)، مگر اسے کچھ زیادہ کامیابی نہ ہوئی۔ انگریزوں کو بچراخوف Bicerakov کے قازق دستے کی مدد سے زبردستی گزر جانے کا موقع ہاتھ آ گیا اور انہوں نے رشت میں ایک محافظ فوج مقرر کر دی۔ ”جنگلی“ کے ساتھ دوسری لڑائی ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء کو خود رشت میں ہوئی، جس میں انگریزوں کی فتح ہوئی۔ ۲۵ اگست کو انزلی میں کوچک خان کے ساتھ معاہدہ صلح پر دستخط ہوئے۔ مارچ ۱۹۱۸ء کے اختتام پر کوچک خان کی قوت اتنی بڑھ گئی تھی کہ نہ صرف قزوین بلکہ تہران تک کے مسخّر ہو جانے کا خوف پیدا ہو گیا تھا۔ رشت کے انگریز نائب قونصل میکلارن Maclaren، ایران کے امیریل بنک کے منیجر اوک شاٹ Oakshot اور محکمہ سراغرسی کے کیپٹن نوئل Noel کو ”جنگلی“ نے گرفتار کر لیا اور ان میں سے آخر الذکر کو پانچ ماہ تک روکے رکھا (دیکھیے L. C. Dunsterville : *Adventures of dunsterforce*، لندن ۱۹۲۰ء)۔

۱۹۲۱ء میں رشت ایک بار پھر انقلابی تحریک کا مرکز بن گیا۔ ۲۸ اپریل ۱۹۲۰ء کو سرخ افواج نے باکو پر قبضہ کر لیا اور سفید بیڑے (white fleet) نے انزلی کی بندرگاہ میں پناہ لی، جس پر انگریز قابض تھے۔ کامریڈ راسکولنخوف Raskolnikov نے، جو بحیرہ خزر میں سرخ بیڑے کا کمانڈر تھا، سفید فوجوں کا تعاقب کرتے ہوئے ۱۸ مئی ۱۹۲۰ء کو انزلی پر قبضہ کر لیا اور انگریزوں کو تیزی سے پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ رشت میں سرخ افواج کی آمد سے گیلان کی انقلابی تحریک کو سہارا مل گیا۔ ۳ جون نو رشت میں شمالی ایران کی ایک انگریز دشمن انقلابی حکومت کا اعلان کر دیا گیا،

ایرانی علاقہ چھوڑ دیا۔ اس طرح گیلان اور رشت قطعی طور پر ایران کو واپس مل گئے۔ گیلان میں انقلاب کی آخری صدائے بازگشت کربلائی ابراہیم اور سید جلال کی بغاوتیں تھیں، جو ۱۹۲۱ اور ۱۹۲۲ء میں رونما ہوئیں۔ آخری چند سالوں میں ایک پختہ سڑک کے ذریعے رشت کو تہران سے ملا دیا گیا ہے۔ رشت سے بحیرہ خزر کے ساحل تک سڑک پہلے سے موجود تھی۔ اس سے بری اور بحری تجارت کا راستہ کھل گیا، جس سے رشت کی اہمیت بہت بڑھ گئی (دیکھیے مسعود کیہان: جغرافیائی مفصل ایران، تہران ۱۳۱۰ ش)۔

مآخذ: (۱) *Les Provinces : H. L. Rabino*، *Caspiennes de la Perse, Le Guilan*، در *R M M*، ج ۳۲، ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۶ء، ایک مستند تصنیف ہے۔ اس میں ایک مکمل فہرست مآخذ موجود ہے، جس میں ان چند کتابوں اور مضمونوں کے علاوہ جو متن مقالہ میں بیان کیے جا چکے ہیں، ہم ایک نادر رسالے، یعنی (۲) حاجی سید محمود رشتی؛ تسویہ حقوق، کا اضافہ کر سکتے ہیں، جو ۱۹۱۰ء میں شائع ہوا تھا۔ اس میں گیلان کے زمیندارانہ نظام سے بحث کی گئی ہے؛ علاوہ ازیں (۳) *Ladomina : V. Monorsky*، *tion les Dailamites*، نشر *The Société des Etudes Iran*، عدد ۳، پیرس ۱۹۳۲ء، بھی قابل ذکر ہے

(B. NIKITINE)

رشید: (Rosetta)، مصر کا ایک قصبہ، جو \* دریائے نیل کی شاخ رشید کے مغربی ساحل پر، اس کے دہانے سے کوئی دس میل اوپر ۳۱ درجہ ۲۴ دقیقہ عرض بلد شمالی اور ۳۰ درجہ ۲۴ دقیقہ طول بلد مشرقی پر واقع ہے (قدیم زمانے میں یہ شاخ بولپیتین *Bolbitine* کہلاتی تھی)۔ نہر کا دہانہ الارموسیہ کے نام سے مشہور ہے اور اس میں داخل ہونا خطرے سے خالی نہیں۔ نویں صدی عیسوی تک جہاز سیدھے فوؤتے تک آتے تھے، لیکن اس علاقے میں

کے مطالبات تسلیم کر لیے اور اس طرح ایران کی تمام مسلح فوجیں انگریزوں کے اختیار میں آگئیں۔ اس کے بعد انگریزوں نے ۱۹ دسمبر ۱۹۲۰ء کو حکومت تہران کے پاس ایک آخری تجویز بھیجی، جس میں لکھا گیا تھا کہ ۹ اگست ۱۹۱۹ء کے انگریزی ایرانی معاہدے کی توثیق کے لیے مجلس کا اجلاس طلب کیا جائے۔ بہر حال ایران اور سوویت روس کے درمیان دوبارہ دوستانہ تعلقات قائم ہو جانے سے انگریزی منصوبے ناکام ہو گئے۔ ۲۰ مئی ۱۹۲۰ء کو حکومت تہران نے آذربایجان کی جمہوریہ اشتراکیہ کو تسلیم کرنے اور اتحاد جماہیر شورائیہ روس (R.S.F.S.R.) کے ساتھ گفت و شنید میں شریک ہونے کی خواہش کا اعلان کر دیا۔ آغاز نومبر میں ماسکو پہنچ کر ایرانی مندوب مشاور المالک نے سوویت روس کے ساتھ ایک معاہدے کی تکمیل کے لیے گفتگو شروع کی۔ ۲۸ نومبر کو ماسکو نے حکومت تہران سے سوویت سفیر زوتھ سٹین *Rothstein* کا تقرر منظور کرنے کی خواہش ظاہر کی۔ جنوری ۱۹۲۱ء میں انگریزوں نے حکومت ایران سے ایک مراسلہ، مؤرخہ ۲۳ جنوری، لکھوایا، جس میں مطالبہ کیا گیا تھا کہ روسیوں کو اپنی فوجیں گیلان سے ہٹالینی چاہیں۔ اس طرح انگریزوں نے ایران کے شمال میں کھوئی ہوئی حیثیت دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش کی، جہاں روسیوں نے ابھی تک اپنی فوجیں متعین کی ہوئی تھیں۔ اس کوشش کے بعد انگریزوں نے ماسکو کے یقینی انکار کے خیال سے ایران سے اپنی سپاہ ہٹانے کے لیے ابتدائی اقدامات کیے اور ۲۶ فروری ۱۹۲۱ء کو ایران اور جمہوریہ روس نے دونوں ملکوں کے درمیان سیاسی تعلقات کے دوبارہ قیام کے معاہدے پر دستخط کر دیے۔ ۲۵ اپریل ۱۹۲۱ء کو [روسی سفیر] روتھسٹین تہران آیا اور ایک سال کے اندر روسی اور انگریزی فوجوں نے

کے لیے برقرار رکھی گئی تھی۔ زمانہ گزشتہ میں دریا کے دہانے پر کوم الافراخ کے قریب دو قلعے تھے، جو دریائی راستے سے رشید میں داخل ہونے والوں کو روکتے تھے۔ ونسلب Vansleb، جس نے مئی ۱۶۷۲ء میں ان قلعوں کو دیکھا تھا، ان کا حال اس طرح بیان کرتا ہے: ”ایک قلعہ دریا کے مشرقی جانب ہے اور دوسرا مغربی جانب۔ جو قلعہ رشید سے ڈیڑھ میل کے فاصلے پر ہے، وہ مربع شکل کا ہے، اس کے ارد گرد مضبوط فصیل ہے اور قدیم طرز کے مطابق اس میں چار برج ہیں۔ محافظ فوج میں ۱۸۴ جاں نثار سپاہی ہیں۔ دوسرے قلعے میں صرف ایک مسجد ہے۔ اس کے سامنے حفاظت کے لیے سات توپیں نصب ہیں۔ یہاں ایک آغاز کے ماتحت مغارہ (بربروں) کا فوجی دستہ متعین ہے، جس کے سپاہی شہر میں آنے اور باہر جانے والوں کی جانچ پڑتال کرتے ہیں (State of Egypt، لنڈن ۱۶۷۸ء، ص ۱۰۵)۔

تاریخی اعتبار سے رشید سے متعلق صرف چند واقعات قابل ذکر ہیں۔ ۱۳۲۲ھ/۷۴۹ - ۷۵۰ء میں یہاں قبلیوں نے ایک خطرناک بغاوت کی، جو ناکام رہی۔ ۷۳۰ھ/۷۹۲ء میں طرسوس کے عباسی بیڑے نے امیر البحر شمل کی قیادت میں عبید اللہ المہدی [رک بان] کے شمالی افریقی بیڑے کو، جو کسی سلیمان نام شخص کی سرکردگی میں تھا، رشید کے نواحی سمندر میں شکست دی۔ ۱۲۱۸ھ/۱۸۰۳ء میں یہاں باب عالی کی بری اور بحری متحدہ فوج پر البردیسسی نے فتح پائی۔ ۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷ء میں یہاں انگریزوں کا قبضہ ہو گیا، جو الالفی اور اس کے مملوک جانشینوں کی مدد کو آئے تھے۔ یہ بھی یاد رہے کہ ۱۷۹۹ء میں اس قصبے کے نواحی علاقے سے ایک فرانسیسی مہم کے افسر بوسار (Boussard) کو وہ مشہور سنگ رشید (Rosetta)

بہت زیادہ گاد جمع ہو جانے کی وجہ سے المتوکل کے عہد حکومت میں فوؤہ کی جگہ رشید لینے لگا، تاہم ابوالفدا کے بیان کے مطابق تیرہویں صدی عیسوی میں رشید ابھی فوؤہ کے مقابلے میں چھوٹا ہی تھا۔ چودھویں صدی عیسوی کی نسبت ابن دقماق (۵: ۱۱۴) کا بیان ہے کہ یہاں صرف محافظ فوج کے سپاہی رہتے تھے (”اہل هذه المدینہ کلہم مرابطون“، یعنی اس شہر کے باشندے سب کے سب مجاہدین [مرابطین] تھے)۔ ۱۵۱۷ء میں عثمانیوں کے مصر فتح کرنے اور اسکندریہ کے راستے سے ہونے والی یورپی تجارت پر زوال آنے کے بعد رشید قسطنطنیہ اور بحر ایجہ کے ترکی مقبوضات کے ساتھ بحری تجارت کا ایک اہم مرکز بن گیا۔ نائب السلطنت علی پاشا نے ۱۵۰۹ھ/۱۵۰۹ء میں اس کے ”خان“ (گودام) اور ”فندق“ (سراخانے) مرمت کرائے اور نئے بھی بنوائے اور اس کی گودیوں سے گد صاف کروائی۔ یہ قصبہ برابر پھولتا پھلتا رہا یہاں تک کہ محمد علی [رک بان] نے اسکندریہ اور نیل کے درمیان جہازرانی کے لیے نہر محمودیہ دوبارہ بنوائی اور اس طرح تجارت کا رخ رشید سے پھیر دیا۔ اس کے بعد یہ تیزی سے رو بہ تنزل ہوتے ہوئے محض ماہی گیروں کا قصبہ رہ گیا، جس میں گنتی کی چند مقامی صنعتیں باقی رہ گئیں، مثلاً موٹے سوت کے کیڑے بننا، چاول صاف کرنا اور تیل نکالنا۔ اس کی آبادی ۱۹۰۷ء میں صرف ۱۶۶۶ تھی۔

اس قصبے کی جغرافیائی خصوصیات کی نوعیت زیادہ تر قرون وسطیٰ کی سی ہے۔ وہاں اب بھی ایسی بہت سی امیرانہ ٹھاٹھ کی عمارات باقی ہیں جو اس کی گزشتہ مرفہ الحالی کا پتا دیتی ہیں۔ اس کے بازار اور گلیاں تنگ اور چکر دار ہیں؛ ان میں صرف مچھلی کی ایک بڑی منڈی ہے۔ زمانہ حاضرہ تک اس کی فصیل عربوں کے حملوں کی روک تھام

مولای محمد پر بھروسہ نہ کیا اور اپنا آبائی زاویہ چھوڑ کر الدلاء کے حریف زاویے میں چلا گیا، جہاں سطحی طور پر اس کا پر تپاک استقبال ہونے کے باوجود اسے جلد ہی وہاں سے چلے جانے کا اشارہ ہوا؛ چنانچہ اس نے آزر کی راہ لی۔ اس کے بعد وہ فاس گیا، جس کے طالع آزما حاکم الدریدی کو اس کا آنا ناگوار گزرا اور اسے داخلے کی اجازت نہ دی۔ یہاں سے وہ مشرقی مراکش گیا اور بہت جلد اپنے متبعین کی ایک بڑی تعداد جمع کرنے میں کامیاب ہوا، خصوصاً بنی یزناسن (بنی سناسن Beni Saassen) کے اہم قبیلے کا ایک مذہبی پیشوا شیخ الاواتی اس کا پیرو ہو گیا، جو ان دنوں بہت ذی اثر تھا۔ اسی کے ساتھ اس نے ایک بہت متمول یہودی پر حملہ کر دیا، جو باقاعدہ حاکم بنا ہوا تھا اور بنی یزناسن کے پہاڑوں میں ایک چھوٹے سے قریے دار ابن مشعل میں رہتا تھا۔ اس نے یہودی کو قتل کر ڈالا اور اس کی جاگیر پر قبضہ کر لیا۔ اس جھپٹ کی وجہ سے علاقے کے لوگ مرعوب ہو گئے اور، جیسا کہ P. de Cenival نے بڑی آب و تاب کے ساتھ بتایا ہے، اسی واقعے کی بنیاد پر آئندہ وہ افسانہ بن گیا جس کی یاد اب بھی اس سالانہ تہوار کی شکل میں باقی ہے جو ”سلطان طلباء“ کے انتخاب کے بعد فاس میں منایا جاتا ہے۔ مولای الرشید نے اس قتل کے ذریعے نہ صرف معتدبہ مادی وسائل حاصل کیے، بلکہ اسے آس پاس کے لوگوں میں حقیقی تفوق بھی حاصل ہو گیا۔ ۱۰۷۵ھ/۱۶۶۳ء میں انگد کا بڑا قبیلہ اس کے جھنڈے تلے آ گیا اور وجده [رگ بان] میں اس نے ایک باقاعدہ فرمانروا کی حیثیت سے قدم جما لیے۔ الرشید کے اس اعلان کی خبر سن کر اس کا بھائی مولای محمد بہت پریشان ہوا اور فوراً تافیلالت سے مشرقی مراکش روانہ ہوا۔ اس کی فوجوں کا الرشید کی فوجوں سے مقابلہ ہوا۔

(Stone) دستیاب ہوا تھا جو اب موزہ بریطانیہ میں محفوظ ہے۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں۔

(A. S. ATIYA)

\* الرشید: رک بہ (۱) عبدالواحد؛ (۲) ہارون الرشید۔

\* الرشید (مولای): بن الشریف بن علی بن محمد بن علی عاوی، سلطان مراکش؛ اس خانوادے کا حقیقی بانی جو شریفی مملکت پر حکمرانی کرتا رہا۔ وہ ۱۰۴۰ھ/۱۶۳۰ - ۱۰۶۳ھ/۱۶۳۱ء میں تافیلالت [رگ بان] میں پیدا ہوا، جو مراکش کے جنوب میں واقع ہے۔ وہاں اس کے اسلاف، یعنی سجدماسہ [رگ بان] کے حسنی شرفا [رگ بان] نے ایک خوشنما زاویہ [رگ بان] بنایا تھا اور بتدریج معتدبہ سیاسی اقتدار پیدا کر لیا تھا، جو خانوادہ سعیدیہ [رگ بان] کے زوال پر ترقی کرتا رہا۔ مراکش میں اس زمانے میں طوائف الملوک پھیلی ہوئی تھی، اس لیے تافیلالت کے شرفا تیزی کے ساتھ ان بڑے بڑے صحرا نما قطعات کے مالک بن گئے، جو اس سلسلہ نخلستان کے شمال میں واقع تھے جہاں ان کی جاگیر تھی۔ رئیس زاویہ کے سب سے بڑے بیٹے مولای محمد نے التازروالت (مراکش کے جنوب مغرب) میں زاویہ ابلغ کے مرابط (مذہبی پیشوا) سے، جو خود بھی ملکی اقتدار کی ہوس رکھتا تھا، کامیاب جنگ کی اور ۱۰۵۰ھ/۱۶۴۶ء میں شاہی لقب اختیار کر لیا؛ تاہم وہ اس وقت تک وسط مراکش میں زاویہ الدلاء کے پیشواؤں کی قوت توڑنے میں کامیاب نہ ہو سکا تھا۔ ۱۰۶۵ء میں تازا اور فاس پر ایک بہت مختصر المدت قبضے کے بعد اسے اس پر قانع رہنا پڑا کہ صرف مشرقی مراکش پر اس کا مؤثر اقتدار قائم رہے۔ ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء میں مولای الشریف کی وفات پر اس کے بیٹے مولای الرشید نے اپنے بھائی

بنانے میں بھی کامیاب رہا

اس کے بعد کے چند سال مولای الرشید نے اس کوشش میں صرف کیے کہ اپنے مقبوضات کو مغرب اور جنوب کی طرف وسعت دے۔ سب سے پہلے اس نے ایک مہم غرب کے خلاف روانہ کی۔ وہاں کے رئیس الخضر غیلان کو نکال باہر کیا اور القصر الکبیر [رک بان] (Alqazurquiver) کو مسخر کر لیا۔ اس نے مکناس [رک بان] اور تطوان [رک بان] بھی لے لیے، نیز تازا پر بھی قبضہ کیا، جس کے باشندوں نے بغاوت کر دی تھی۔ ۱۰۷۹ھ/ ۱۶۶۸ء میں اس نے زاویہ الدلاء کے رئیس محمد الحاج کو بطن الرمان میں شکست فاش دی اور اس سے یہ زاویہ چھین کر تباہ کر دیا۔ اسی سال مولای الرشید نے مراکش پر قبضہ کیا اور مقامی رئیس عبدالکریم الشبانی کو، جس کا لقب کروم الحاج تھا، سزائے موت دی۔ ۱۰۸۱ھ/ ۱۶۷۰ء میں اس نے سوس [رک بان] پر فوج کشی کی، جہاں شورش پسند لوگ اب بھی اس کی حکومت ماننے میں پس و پیش کر رہے تھے۔ اس نے تارودانت [رک بان] اور ایلغ کا قلعہ لے کر فاس کی طرف مراجعت کی اور اب وہ تمام مراکش کا مالک ہو گیا تھا۔ مؤرخ الافرنسی کا بیان ہے کہ اس وقت صحرا کی حدود پر تلمسان سے وادی نول تک سارا المغرب مولای الرشید کے زیر اقتدار تھا۔

اگلے سال سلطان فاس سے مراکش گیا، جہاں اس کا ایک بھتیجا تخت کے مدعی کی حیثیت سے اپنے قدم جمانے کی کوشش کر رہا تھا۔ مولای الرشید اپنے جنوبی پامے تخت میں آیا ہوا تھا اور ہنوز اس کی عمر بیالیس سال بھی نہ ہوئی تھی کہ ۱۱ ذوالحجہ ۱۰۸۲ھ/ ۹ اپریل ۱۶۷۲ء کو وہ ایک حادثے میں انتقال کر گیا۔ وہ گھوڑے پر سوار تھا؛ دفعتاً گھوڑا الف ہو گیا اور وہ ایک سترے کے درخت

مولای محمد لڑائی کے آغاز ہی میں مارا گیا اور اس کے آدمی امیر الرشید سے آملے۔ اس وقت سے مولای الرشید کامیابی پر کامیابی حاصل کرتا رہا۔ اس نے تازا پر بہت جلد بلا دقت قبضہ کر لیا اور براہ راست فاس پر زور ڈالنے لگا۔ اس کے ساتھ ساتھ اس نے تافیلالت میں بھی اپنی قوت کو مستحکم کرنے کی طرف توجہ کی، جو اس کے خاندان کا گہوارہ تھا۔ اس نے اپنی اراضی میں ریف [رک بان] کے پہاڑوں کا اضافہ کیا، جو بحر روم کے کناروں پر واقع ہیں اور جن پر اس زمانے میں ایک منچلے شخص ابو محمد عبداللہ اعراض کی حکومت تھی۔ اس شیخ نے ریف کی خلیج الخزامی Alhucemas پر، جسے اس دور کی دستاویزوں میں البوزیم Albouze می لکھا گیا ہے، فیکٹریاں قائم کرنے کے لیے اولاً انگریزوں سے، پھر فرانسیسیوں سے معاہدہ کیا تھا۔ مولای الرشید نے اسے مارچ ۱۶۶۶ء میں ریف سے عین اس وقت بے دخل کر دیا جب رولان فریجوس Roland Fréjus، متوطن مارسیلز، فرانس کے بادشاہ سے ریف میں تجارت کا حق حاصل کر کے مراکش کے ساحل پر اتر رہا تھا۔ فریجوس تازا میں مولای الرشید سے ملنے کے لیے گیا، لیکن اس کی گفت و شنید کی کوشش ناکام رہی۔ اب الرشید بلا کسی تاخیر کے شمالی مراکش میں فاس کی جانب متوجہ ہوا، جہاں اب بھی اس کے اقتدار کو تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ اس نے اس کا محاصرہ کر لیا اور یورش کر کے ۳ ذوالحجہ ۱۰۷۶ھ/ ۶ جون ۱۶۶۶ء کو اسے سر کر ڈالا۔ طالع آزما الدریدی، جو وہاں قیادت کر رہا تھا، بھاگ کھڑا ہوا۔ الرشید نے شہر کے بعض عمائدین کو سزا دینے کے لیے سخت قدم اٹھایا اور عوام نے اس کی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ اس موقع پر وہ دارالحکومت میں ادریسی شرفا کے بااثر گروہ کو اپنا طرفدار



de Mouley Archy [=al-Rashid] connu sous le nom  
de roy du Tafilet, et de Mouley Ismael  
Sources inédites : H. de Castries (۸) : ۶۱۶۸۳  
Les de l'histoire du Maroc، پیرس، سلسلہ دوم،  
La légende du : P. de Cenival (۹) :  
juif Ibn Mech'al et la fête du sultan des tolba à  
Fes، در Hespéris، ۱۹۲۵ء، ۵ : ۱۳۷ تا ۲۱۸ :  
L'établissement des dynasties des : A. Cour (۱۰)  
Chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de  
la Régence d'Alger (1509-1830) پیرس ۱۹۰۳ء :  
Histoire de l'Afrique du : Ch. A. Julien (۱۱)  
Nord، پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۳۸۷ تا ۳۹۰ (مولای الرشید  
کی (مستند؟) تصویر کی نقل، شکل ۲۲۵، ص ۳۸۱) : نیز  
رگ بہ شرفاء : مجلہ ۴ : تافیلالت

(E. LEXI-PROVENCAL)

رشید احمد گنگوہی : مشہور محدث، \*  
مولانا ہدایت احمد انصاری گنگوہیؒ کے فرزند تھے۔  
ان کی پیدائش ۶ ذی قعدہ ۱۲۴۳ھ/۱۸۲۹ء کو  
بروز دوشنبہ بوقت چاشت، قصبہ گنگوہ (ضلع سہارنپور)  
میں شیخ المشایخ حضرت شاہ عبدالقدوس گنگوہیؒ  
کی خانقاہ کے متصل مکان میں ہوئی۔ ان کا سلسلہ  
نسب والد کی طرف سے حضرت ابو ایوب انصاریؒ  
تک اور دادی کی طرف سے گیارہویں پشت میں  
قطب عالم شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ سے مل  
جاتا ہے۔

ان کے والد مولانا ہدایت احمدؒ ایک جید  
عالم تھے اور طریقت میں حضرت شاہ غلام علی  
مجددی قشبندی دہلویؒ سے توسل و تعلق رکھتے  
تھے۔ ۱۲۵۲ھ میں مولانا ہدایت احمدؒ کا گورکھ پور  
میں انتقال ہو گیا۔ رشید احمد کی عمر اس وقت  
سات سال کی تھی۔ باپ کا سایہ سر سے اٹھ جانے کے  
بعد ان کے دادا نے ان کی تربیت کی۔ ان کی والدہ

کی شاخ سے جا نکرایا، جس سے اس کے سر کی ہڈی  
ٹوٹ گئی۔ پہلے اسے مراکش میں دفن کیا گیا، مگر  
کچھ دن بعد اس کی نعش فاس پہنچائی گئی اور  
علی بن حرزہم (عوام کی زبان میں سیدی حرزم) کی  
خانقاہ میں دفن کر دی گئی۔ اس کا بھائی مولای  
اسمعیل [رگ بان] اس کا جانشین ہوا اور ۱۵ ذوالحجہ  
کو اس کے سلطان ہونے کا اعلان ہو گیا۔

مولای الرشید کی مختصر سیاسی زندگی، جیسا  
کہ ہم دیکھ چکے ہیں، بڑی سرگرم کار اور  
نتیجہ خیز رہی۔ مراکش کے مسلمان مؤرخین اس  
فرمانروا کی تعریف کرتے ہوئے کبھی نہیں تھکتے۔  
اس کی یاد، بالخصوص فاس میں، اب تک درخشاں  
ہے۔ یہی وہ شخص تھا جس نے اس شہر میں  
مدرسة الشراطین (رے بنائے والوں کا مدرسہ)، الرصیف  
کا پل، قصبہ الشراودة اور فاس سے ڈھائی میل مشرق  
میں وادی سبو (Sebou) پر ایک نو محرابوں کا پل  
تعمیر کرایا۔

مآخذ : (۱) الإفرائی : نزمہ الحادی، طبع و ترجمہ  
Houdas، در PELOV، سلسلہ سوم، ج ۳، پیرس  
۱۸۸۹ء، ص ۳۰۱ تا ۳۰۴ (متن) و ص ۵۰۱ تا ۵۰۳  
(ترجمہ)؛ (۲) الزیانی : الترجمان المعرب، طبع و ترجمہ  
Houdas، Le Maroc de 1631 à 1812، در PELOV،  
سلسلہ دوم، ج ۱۸، پیرس ۱۸۸۶ء؛ (۳) آگنوسوس : الجیش  
العمرم، فاس ۱۳۳۶ھ : ۵۸ تا ۶۳؛ (۴) الناصری : کتاب  
الاستقصاء، مطبوعہ قاہرہ، ج ۴، ۱۳۱۲ھ و مترجمہ Funey،  
در AM ج ۹، پیرس (۱۹۰۶ء) : Chronique de la dynastie  
alaouie au Maroc، بحد اشارہ؛ (۵) القادری : نشرالمثانی،  
مطبوعہ فاس، ۲ : ۳ تا ۶ و مترجمہ E. Michaux-Bellaire،  
در AM ج ۲۳، پیرس ۱۹۱۷ء، ص ۲۱۱ تا ۲۱۷؛ (۶)  
مراکش کے بیشتر دوسرے سوانح نگار، قب E. Levi-  
Les Historiens des Chorfa : Provençal، پیرس ۱۹۲۲ء،  
بحد اشارہ : Mouëtte (۷) : Histoire des conquêtes

۱۲۷۳/۱۸۵۷ء میں وہ تحریک آزادی میں حصہ لینے کے الزام میں گرفتار ہوئے اور چھ مہینے حوالات میں رکھنے کے بعد رہا کر دیے گئے۔ انہوں نے تین مرتبہ حج بیت اللہ کا شرف حاصل کیا۔ ۱۲۶۵/۱۸۴۸ء سے ۱۳۱۳/۱۸۹۶ء تک، صرف چند سال چھوڑ کر، تقریباً پچاس برس انہوں نے گنگوہ میں تفسیر، حدیث اور فقہ کا درس دیا اور بڑے بڑے ذی استعداد طلبہ نے ان سے سند حدیث حاصل کی

۱۳۱۳ء مطابق ۱۸۹۵ء کے بعد ان کی بصارت جاتی رہی؛ پھر وفات تک درس و تدریس کے بجائے اصلاح باطن اور تربیت مریدین میں مشغول رہے۔

[مولانا رشید احمد کی زندگی سراپا سنت تھی۔]

انہوں نے درس حدیث نبوی کے لیے اپنی زندگی کو وقف کر دیا تھا۔ ان کے درس حدیث سے تین سو سے زائد جید علما فیض یاب ہوئے، جنہوں نے ملک اور بیرون ملک میں علم حدیث کی اشاعت کی۔ ان میں بڑے بڑے علما کے نام شامل ہیں۔ سلسلہ طریقت کے خلفاء میں بھی سر برآوردہ علما کے نام ملتے ہیں، مثلاً شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی (مدرس اول دارالعلوم دیوبند)، شاہ عبدالرحیم رائے پوری، مولانا خلیل احمد انبیٹھوی (مؤلف بذل المجہود، شرح ابوداؤد)، مولانا سید حسین احمد مدنی، وغیرہ۔

محمد قاسم نانوتویؒ اور رشید گنگوہیؒ ۱۸۵۷ء میں شاملی اور تھانہ بھون وغیرہ میں جہاد خیریت کے علمبردار رہے تھے اور حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ کی سرپرستی میں بڑے بڑے کار نمایاں کر چکے تھے۔ برطانوی دور میں وہ خاص طور سے معتوب رہے، لیکن خدا نے ہمیشہ گزند سے محفوظ رکھا۔

مولانا رشید احمد چاروں طریقوں میں بیعت

ایک راسخ العقیدہ، دین دار اور پرهیزگار خاتون تھیں۔ بچپن ہی سے رشید احمد میں نیکی اور عظمت کے آثار نمایاں تھے۔ وہ بہت خوش الحان تھے۔ انہوں نے فارسی، کرنال میں اپنے منجھلے ماموں مولوی محمد تقی سے پڑھی، جو فارسی کے مسلم الثبوت استاد تھے۔ فارسی کی تکمیل کے بعد عربی کا شوق ہوا۔ صرف و نحو کی ابتدائی کتابیں محمد بخش راسپوری سے پڑھیں۔ صرف و نحو کی ابتدائی کتب پڑھنے کے بعد انہیں کی ترغیب سے علوم درسیہ کی تکمیل کے لیے ۱۲۶۱ء میں سترہ سال کی عمر میں دہلی گئے اور وہاں مولوی قاضی احمد الدین جہلمی کی شاگردی اختیار کی۔ اس کے بعد مولانا مملوک العلی نانوتوی کی خدمت میں حاضر ہوئے، جو اس وقت دہلی کالج (اجمیری دروازہ، دہلی) کے مدرس اول تھے۔ ۱۲۶۰ء میں مولانا محمد قاسم نانوتوی بھی مولانا مملوک العلی کے ہمراہ دہلی آگئے تھے۔ یہ بھی ہم سبق ہو گئے اور آپس میں ایسا تعلق پیدا ہوا کہ آخری وقت تک ہر جد و جہد میں رفیق رہے؛ دارالعلوم دیوبند کی تاسیس و اہتمام میں بھی باہمی تعاون رہا۔ انہوں نے مفتی صدر الدین سے بھی اکتساب علم کیا اور حدیث شاہ عبدالغنی مجددی سے پڑھی۔ درسیات سے فارغ ہو کر انہوں نے قرآن مجید حفظ کیا

تحصیل علم کے بعد مولانا رشید احمد گنگوہ سے تھانہ بھون آئے اور مولانا شیخ محمد تھانوی سے بیعت ہوئے۔ انہوں نے کچھ عرصے وہیں رہ کر اپنے مرشد کی رہنمائی میں تمام منازل سلوک طے کیں اور چاروں سلسلوں کی اجازت و خلافت حاصل کی۔ غلام قادر گرامی نے ان کی شان میں یہ رباعی کہی ہے:

خاک گنگوہ را نویدست رشید

گنجینہ فقر را کلیدست رشید

امداد اللہ مہاجر مکی را

اللہ اللہ عجب مریدست رشید

تا ۱۳۰۴ء) کے عہد میں ترقی کر کے صدر (نیز درباری مؤرخ) کے منصب تک پہنچا۔ یہ منصب اسے صدر جہان صدر الدین زنجانی کی سزائے قتل کے بعد ملا تھا (۴ مئی ۱۲۹۸ء)۔ ۱۳۰۳ء میں رشید الدین صدر ہی کی حیثیت سے ایک فوج کشی میں بادشاہ کے ساتھ شام گیا تھا۔ الجایتو (۴ مئی ۱۳۰۴ء) کے عہد میں رشید الدین اپنی ملازمت کے انتہائی عروج کو پہنچا۔ اس نے اپنی بے حساب دولت متعدد خیراتی عمارات پر صرف کی، مثلاً ایران میں مغول کے نئے پائے تخت سلطانیہ کو خوش نما بنانے کے لیے مضافات میں ایک پوری بستی بنوائی، جو اس کے نام سے ”ربع رشیدیہ“ کہلاتی تھی اور ایک مسجد، ایک مدرسہ، ایک دارالشفاء اور کئی ہزار مکانات پر مشتمل تھی۔ اسی زمانے میں وہ اپنی تاریخ عالم (جامع التواریخ) پر برابر کام کر رہا تھا۔ ۱۴ اپریل ۱۳۰۶ء کو اس نے اس کی پہلی جلد بادشاہ کے حضور پیش کی۔ اس زمانے میں اس کے اثر و نفوذ کی کوئی حد نہ تھی، یہاں تک کہ وہ الجایتو کو شافعی بنانے میں بھی کامیاب ہو گیا۔ بغداد کے دو ممتاز فاضل شہاب الدین السہروردی اور جمال الدین، جن پر مصریوں کے ساتھ نامہ و پیام کرنے کا الزام تھا اور وہ سزائے موت پانے کے منظر تھے، رشید الدین ہی کی بدولت بچ گئے۔ ۱۳۰۹ء میں اس نے تعمیر کا کام پھر جاری کیا اور غازیہ کے مضافات میں، جو تبریز کے مشرق میں واقع تھا، ایک اور بستی بسائی اور اس کے لیے سراو رود سے ایک بڑی نہر کے ذریعے پانی سپاہ کیا۔ آخر اس بلند منصب شخص کے اعلیٰ مراتب کے باعث اس کے کئی حاسد پیدا ہو گئے۔ ۱۳۱۵ء میں جب خزانے میں روپے کی قلت کے سبب سپاہیوں کو تنخواہ نہ مل سکی تو اسے بڑے ناخوش گوار حالات کا سامنا کرنا پڑا۔ الجایتو کی وفات کے بعد دشمنوں نے

کرتے تھے، لیکن عام تعلیم چشتیہ صابریہ طریقے کی تھی (دیکھیے سید حسین احمد مدنی: مکتوبات، ۱: ۳۹۶، مطبع معارف اعظم گڑھ)۔ ۱۲ یا ۱۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۲۳ھ کو وہ نوافل ادا کرنے حجرے میں گئے، جہاں پاؤں کی دو انگلیوں کو ناخن سے ذرا نیچے کسی زہریلے کیڑے نے کاٹ لیا، جس سے شدت کا بخار ہو گیا۔ ہر چند علاج کیا گیا، لیکن کوئی تدبیر کارگر نہ ہوئی اور باختلاف روایت ۸ یا ۹ جمادی الثانی ۱۳۲۳ھ/۱۱ اگست ۱۹۰۵ء کو بعد از نماز جمعہ وفات پا گئے۔ تذکرۃ الرشید میں ان کی کم و بیش پندرہ تصانیف کا ذکر آیا ہے۔ [جملہ صحاح ستہ پر آپ کی تقریریں ضبط کی گئی ہیں، جن میں سے الترمذی پر الکوکب الدرّی دو جلدوں میں شائع ہو چکی ہے۔ ایک اور تقریر اردو میں النفع الشزی کے نام سے طبع ہو چکی ہے]۔ مکاتیب اور فتاویٰ کے مجموعے بھی ہیں۔

مآخذ: عاشق الہی: تذکرۃ الرشید، ۲: ۳۲۹ تا ۳۳۳؛ (۲) محمد ادریس نگرانی: تذکرۃ علمائے حال، ص ۲۶، ۲۷، مطبع نولکشور، لکھنؤ ۱۸۹۷ء؛ (۳) عبدالحی: نزہۃ الخواطر، ج ۸؛ (۴) عبدالرشید: بیس بڑے مسلمان، مطبوعہ لاہور؛ [(۵) ظفر احمد عثمانی: سلسلہ شاہ ولی اللہ کی خدمت حدیث، در معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۴۴ء]۔

(نسیم احمد فریدی [و ادارہ])

\* رشید الدین طیب: ایران کا ایک ممتاز اور نامور مؤرخ: پورا نام فضل اللہ رشید الدین بن عماد الدولہ ابو الخیر: ہمدان میں تقریباً ۱۲۴۷ء میں پیدا ہوا۔ اس کا عروج مغول فرمانروا اباخان (۱۲۶۵ تا ۱۲۸۲ء) کے عہد حکومت میں ایک طیب کی حیثیت سے شروع ہوا، لیکن چونکہ وہ حکیم حاذق ہونے کے علاوہ نہایت قابل اور دوراندیش مدبر بھی تھا، اس لیے غازان خان (۱۲۹۵

رشید الدین کو تباہ کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ اکتوبر ۱۳۱۷ء میں وہ اپنے اعلیٰ مناصب سے برطرف کر دیا گیا اور پھر اس کے مرتبی امیر سوئچ کی وفات (جنوری ۱۳۱۸ء) نے اسے اپنے آخری سہارے سے بھی محروم کر دیا، یہاں تک کہ اس پر اپنے سابق آقا الجایتو کو زہر دینے کا اتہام لگا کر اسے اپنے جوان بیٹے خواجہ ابراہیم سمیت قتل کر دیا گیا (۱۸ جولائی ۱۳۱۸ء)۔ اس کی نعش کے ساتھ ہر ممکن یہودگی روا رکھی گئی اور اس کی مایہ ناز بستی ”ربع رشیدیہ“ کو لوٹ کر تباہ کر دیا گیا۔ اس کا بڑا بیٹا غیاث الدین اپنے باپ کے انتقال کے بعد بھی کسی نہ کسی طرح ایک اعلیٰ منصب پر قائم رہ گیا تھا، مگر ۱۳۳۶ء میں اسے بھی موت کی سزا دے دی گئی۔ رشید الدین کی نعش کو مرنے کے بعد بھی قبر میں چین سے نہ رہنے دیا گیا اور اسی سال بعد تیمور کے بیٹے میران شاہ (۱۴۰۴ تا ۱۴۰۷ء) نے اس کی ہڈیاں نکلوا کر انہیں یہودیوں کے قبرستان میں دفن کرایا (۱۳۹۹ء)۔

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے رشید کی شہرت اس کی کتاب جامع التواریخ کی وجہ سے ہے۔ یہ مغول کی غیر فانی تاریخ ہے، جسے اس نے غازان خان کے حکم سے لکھنا شروع کیا تھا (اسی لیے بعض اسے تاریخ غازانی کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں)۔ الجایتو نے حکم دیا تھا کہ اس کتاب کو جاری رکھا جائے اور عالم اسلام کی ایک عام تاریخ اور ایک جغرافیائی ضمیمے پر اسے ختم کیا جائے۔ ابتدائی خاکے کے مطابق یہ کتاب دو بڑے حصوں پر مشتمل ہونی تھی: (۱) مغول کی تاریخ؛ (۲) عام تاریخ اور ضمیمہ؛ لیکن جب یہ کتاب ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ء میں ختم ہوئی تو اس کی صورت حسب ذیل ہو چکی تھی: جلد اول: ۱۔ ترک اور مغول قبائل کی تاریخ، ان کی شاخیں، انساب اور قصص؛

۲۔ چنگیز خان، اس کے اسلاف اور اخلاف  
غازان تک۔

جلد دوم: تمہید، آدم، مسلمان اور یہودی  
انبیا؛

۱۔ قدیم شاہان ایران۔

۲۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور

خلفا (تا ۱۲۵۸ء)؛ ایران کے فرمانروا خاندانوں

کی تاریخ؛ مشرقی و مغربی اسمعیلی؛ اوغز اور

ترک؛ چینی، یہودی، افرنگی اور ان کے شہنشاہ

اور پوپ؛ ہندوستان، مہاتما بدھ اور بدھ مت۔

رشید کا ارادہ تھا کہ الجایتو کے عہد حکومت

کی تاریخ کا بھی اضافہ کرے، جس کے آغاز (۶۰۰-۱۳۰۰)

۱۳۰۷ء سے جلد دوم کی ابتدا اور اختتام پر اس

کا خاتمہ مقصود تھا۔ یہ بات کہ اس نے ایسا کیا،

ابھی تک علم میں نہیں آئی کیونکہ یہ حصہ اور

جغرافیائی ضمیمہ اب تک دستیاب ہونے والے مخطوطات

میں نہیں پایا جاتا۔ اس کی تالیف میں رشید نے

انتہائی احساس ذمہ داری کا ثبوت دیا اور بہترین

اور مستندترین مآخذ سے کام لیا؛ یہی اس عظیم الشان

کتاب کی ممتاز خصوصیت ہے۔ ایرانی ہونے کی وجہ

سے اگرچہ مغول کے وقائع کے مشہور مجموعہ

التن دہتر سے وہ مستفید نہیں ہو سکتا تھا، تاہم

اس نے مغول کے ضروری واقعات اپنے دوست

پولاد چنگ سانک Pulad-Cink-Sank کے ذریعے

اور کچھ واقعات خود غازان سے سنے، جو اپنی قوم

کی تاریخ کے بارے میں حیرت انگیز معلومات رکھتا

تھا۔ ہندوستان کے متعلق معلومات اسے ایک

ہندوستانی بھکشو نے اور چین کے متعلق دو چینی

عالموں نے بہم پہنچائیں۔ رشید الدین کے علم کی

ہمہ گیری قرون وسطیٰ کے ایک عالم کی حیثیت سے

سخت حیران کن ہے۔ وہ ان جھگڑوں سے بھی واقف

تھا جو پوپ اور شہنشاہ کے درمیان جاری تھے۔

مصنف کی فرمائش پر ۱۳۱۰-۱۳۱۱ء میں کی گئی، کتاب خانہ ملی، پیرس، میں موجود ہے (de Slane : *Catalogue des manuscrits arabes*، پیرس ۱۸۸۳ء تا ۱۸۹۵ء، عدد ۲۳۲، ص ۷۰۷)؛ (۶) بیان الحقائق، الہیاتی نوعیت کے سترہ خطوط، جن میں طبی مسائل پر بھی بحث آگئی ہے۔ پروفیسر ای۔ جی۔ براؤن کے ذاتی کتاب خانے میں رشید الدین کے تین خطوط کا ایک قیمتی مجموعہ تھا، جو اس نے متعدد مشاہیر کو لکھے تھے اور انہیں پروفیسر موصوف کے سیکرٹری محمد ابرکوهی نے جمع کیا تھا۔

رشید الدین کی تاریخ کی بے انتہا قدر و قیمت کے باوجود ہمارے پاس اس کے باقی ماندہ حصوں کا کوئی مکمل نسخہ اب تک نہ تو متن کی صورت میں موجود ہے، نہ تراجم کی شکل میں۔ بہر حال یہ کوئی آسان کام نہیں کیونکہ اس کتاب کے مخطوطات اگرچہ خاصی کثیر تعداد میں پائے جاتے ہیں، تاہم یہ ہرگز قابل اعتبار نہیں اور سخت محنت اور تنقید کے محتاج ہیں۔ قدیم ترین مخطوطہ (*Add. Brit. Mus.*، ۱۶، ۶۸۸، *Rien*؛ عدد ۷۸، ۷۹) بھی ناقص ہی ہے۔ بارٹولڈ *W. Barthold* کی رائے کے مطابق بہترین مخطوطہ جو ان کے علم میں آیا وہ لینن گراڈ کے کتاب خانہ عام میں ہے، اس کی کتابت ۱۳۰۷ء تا ۱۳۹۸ء میں کی گئی تھی۔ ایک بیش قیمت قدیم نسخہ (چودھویں یا پندرہویں صدی) تاشقند کے وسط ایشیائی کتاب خانے میں ہے (دیکھیے *Jahresbericht der Mitt. As. Staat* : E. K. Betger : *W. Barthold*؛ ۱۹۲۵ء؛ *sbibliothek für das Jahr Nachrichten der Akademie der Wissenschaften der U. S. S. R.*، ۱۹۲۶ء، ص ۲۱۷ بعد؛ یہ دونوں کتابیں روسی میں ہیں)۔

مآخذ : (۱) *E. G. Browne* : *A History of Persian Literature under Tartar Dominion* کیبرج

وہ یہاں تک جانتا تھا کہ سکاٹ لینڈ انگلستان کو خراج ادا کرتا ہے اور یہ کہ آئرلینڈ میں سانپ بالکل نہیں ہوتے۔

رشید الدین اپنے کام کی اہمیت سے خوب واقف تھا اور اس نے اس کتاب کے قبول عام کے لیے کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ اس نے اپنے دوستوں اور مختلف عالموں کے لیے اس کی نقول کرائیں۔ جو کتابیں فارسی میں لکھی گئی تھیں ان کے ترجمے عربی میں کرائے گئے اور عربی کے فارسی میں۔ وہ ہر سال بڑے بڑے شہروں کے کتاب خانوں کو ان کی نقلیں بھیجتا تھا اور ہر شخص کو انہیں نقل کرنے کی عام اجازت تھی؛ تاہم اس کی یہ تمام تدبیریں بیکار ثابت ہوئیں کیونکہ ان کا ایک بھی مکمل نسخہ ہمیں نہیں مل سکا۔

رشید الدین نے اس ضخیم تاریخ کے علاوہ مندرجہ ذیل کتابیں بھی تصنیف کیں : (۱) کتاب الاحیاء و الآثار، چوبیس ابواب میں۔ اس کتاب میں موسمیات، زراعت، شہد کی مکھیوں کی پرورش، سانپوں اور ضرر رساں کیڑے مکوڑوں کا قلع قمع کرنے کے طریقوں سے بحث کی گئی ہے؛ نیز اس میں فن تعمیر، قلعہ بندی، جہاز سازی، کان کنی اور خام ہاتوں کے صاف کرنے پر یادداشتیں بھی ہیں۔ ابھی تک اس کتاب کا کوئی نسخہ نہیں ملا؛ (۲) توجیہات، ایک متصوفانہ دینی رسالہ، انیس فصلوں میں؛ (۳) مفتاح التفاسیر، قرآن مجید کی فصاحت اور اس کی تفاسیر کے بارے میں؛ (۴) الرسالة السلطانیہ (۱۴ مارچ ۱۳۰۷ء کو ختم ہوا)، ایک دینی مناظرے کا نتیجہ، جو سلطان الجایتو کی موجودگی میں ہوا تھا؛ (۵) لطائف الحقائق، متصوفانہ اور الہیاتی نوعیت کے چودہ خطوط۔ آخر الذکر چار کتابیں عربی میں لکھی گئیں جو مجموعہ الرشیدیہ میں شامل ہیں۔ اس مجموعے کی ایک عمدہ نقل، جو غالباً خود

کئی سال تک دفتر شاہنشاہی میں "دیر" (یعنی سیکرٹری) کی خدمات انجام دیں، اس کے بعد ۱۳۱۲ھ شمسی سے آخر عمر تک "دانشگاہ تہران" میں تاریخ اسلام کے پروفیسر رہے۔ "فرہنگستان ایران" کی رکنیت کا شرف بھی انہیں حاصل تھا۔

رشید یاسمی نے دو بار یورپ کا سفر کیا۔ آخری دفعہ علاج کے لیے گئے تھے اور دو سال فرانس میں مقیم رہے۔ ۱۳۲۲ھ شمسی میں جب آقائے علی اصغر حکمت اور ابراہیم پور داود "ہیئت فرہنگی" (کلچرل مشن) لے کر ہندوستان گئے تو یہ بھی ساتھ تھے۔ دو سال بیمار رہے، تا آنکہ ۱۸ اردی بہشت ۱۳۳۰ھ شمسی، یعنی ۲ شعبان ۱۳۷۰ھ کو وفات پائی۔

موجودہ زمانے میں ایران کے جو بڑے شاعر ہوئے ہیں، ان میں رشید یاسمی کا بھی شمار ہے انہوں نے اپنے قطعات میں اچھوتے مضمون باندھے ہیں۔ عربی، فرانسیسی، انگریزی اور قدیم پہلوی زبان میں انہیں دستگاہ تھی۔ ادبی تحقیقات میں انہوں نے ذوق سلیم کا مظاہرہ کیا اور ان کی آپج نے ان کے کلام میں بڑی لطافت پیدا کر دی۔

**آثار:** (۱) ترجمہ *Disciple*، مؤلفہ *P. Bourget*، ہفت روزہ نوبہار، تہران، میں شائع ہوا؛ (۲) احوال ابن یمن، طبع کتابخانہ شرق، تہران ۱۳۰۴ھ ش؛ (۳) سلیمان ساوجی، طبع کتابخانہ شرق، تہران، بدون تاریخ؛ (۴) تصحیح سلمان و ابسال جامی، طبع کتابخانہ شرق تہران، ۱۳۰۶ھ ش؛ (۵) اندرز نامہ اسدی، طبع کتابخانہ شرق، تہران ۱۳۰۶ھ ش؛ (۶) نصائح فردوسی، طبع مؤسسہ خاور، تہران ۱۳۰۷ھ ش؛ (۷) منتخبات اشعار رشید یاسمی، طبع مؤسسہ خاور، تہران ۱۳۱۲ھ ش؛ (۸) کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او، طبع شرکت چاپخانہ تاباں، بدون تاریخ؛

*Turkestan down to the* : W. Barthold (۲) : ۱۹۲۰ء  
*Mongol Invasion*، بسلسلہ یادگار گب، لندن ۱۹۲۸ء؛ (۳)  
*Djami el-Tévarikh, histoire générale* : E. Blochet  
*du monde par Fadl Allah Rashid ed-Din. Tarikh-i*  
*Moubarek-i Ghazani, histoire des Mongols*  
*Contenant l'histoire des empereurs mongols success-*  
*eurs de Tehinkiz Khaghan*، بسلسلہ یادگار گب، ۱۸ : ۲،  
 لندن ۱۹۱۱ء؛ (۴) : E. Blochet (۳)  
*Introduction à l'Histoire des Mongols de Fadl Allah Rachid*  
*ed-Din*، پیرس ۱۹۱۰ء؛ (۵) : Quatremère (۵)  
*Histoire des Mongols de la Perse (Jāmi 'ul-tavārikh), écrite*  
*en persan par Raschid-Eldin, publiée, traduite en*  
*français, accompagnée de notes et d'un memoire*  
*sur la vie et les ouvrages de l'auteur*، ج ۱، پیرس  
 ۱۸۳۶ء (ایک اچھی سوانح حیات ہے)؛ (۶) : J. Klaproth  
*Description de la Chine sous le règne de la dynastie*  
*mongole traduite du persan de Rachid-eddin et*  
*accompagnée de notes*، پیرس ۱۸۳۳ء؛ (۷)  
*Vollständige Übersicht der* : T. V. Erdmann  
*ältesten türkischen, tatarischen und mongholischen*  
*Völkerstamme nach Raschid-ud-dins Vorgänge*  
*Extrait de* : Quatremère (۸) : ۱۸۴۱ء، *bearbeitet*  
*l'Histoire des Mongols de Raschid- Eldin. Texte*  
*persan. A l'usage des élèves de l'Ecole...des langues*  
*orientales vivantes*، پیرس ۱۸۳۳ء۔

(E. BERTHELS)

\* رشید الدین و طواط : رگ بہ و طواط  
 رشید یاسمی : نام غلام رضا؛ محمد ولی خان  
 "میر پنج گورانی کرمان شاہی" کے فرزند؛  
 ۱۳۱۴ھ سال پیدائش ہے اور ۱۳۷۰ھ سال وفات؛  
 کرمانشاہ میں پیدا ہوئے اور یہیں ان کی ابتدائی  
 تعلیم و تربیت ہوئی۔ پھر اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور

Beled Sindjar کو ایک ہی مقام بتایا ہے، جسے تسلیم کرنا مشکل ہے (The Middle Euphrates : Musil) نیویارک ۱۹۲۷ء، ص ۲۱۰ بعد)۔ انجیل میں (سفر الملوک الثانی، ۱۹ : ۱۱ و اشعیاہ، ۳۷ : ۳۷) (۱۲) رصف Resef کا، جسے بلاشبہ رصف Resaf پڑھنا چاہیے، تلاسار Telassar میں واقع گوزان Gozan، حاران Haran اور بنی عدن Benē Eden کے ساتھ ساتھ مذکور ہے۔ بطلمیوس (Ptolemy) Geogr. ۵ : ۱۴، ۱۹) اس شہر کا پالمیرا کے علاقے میں Pnydapa کے نام سے ذکر کرتا ہے Tabula Peutingeriana میں رساپا Risapa لکھا ہے۔ روینا Ravenna کا جغرافیہ نویس Cosmogr. ۲ : ۱۵، طبع Pinder-Parthey، ص ۸۹) رسافا (Risapha) اور Notittia dignitatum (جلد ۳۳ : ۵، ۲۷) میں رسافا Rosafa تحریر ہے۔ صدر اسقف اسکندر ہیراپولسی Alexander of Hierapolis ایک مراسلے میں (Acta Concil. Oecumen. E. Schwartz، طبع ۱۷۱ : ۱۷۱) (۲۸) رسافا Rasapha لکھتا ہے۔ اس نام (قب رصیف) کا مفہوم سیمنٹ سے بنی ہوئی سڑک ہے (Clermont-Ganneau، در RAO، ۱۹۰۱ء، ص ۴ : ۱۱۲ بعد)۔

۴۴۳ء کے قریب اس شہر کو عام دستور کے خلاف صدر اسقف اسکندر ہیراپولسی نے نہیں بلکہ بطریق حنا (Ioannes) الانطاکی نے اسقف کا حلقہ قرار دے دیا تھا۔ ان دنوں یہاں کا کلیسائے سینٹ سرجیوس اس کی شہرت کا سبب تھا، جو مکسمیانوس Maximianos کے عہد حکومت میں شاہی محل کے دو افسروں سرجیوس Sergios اور باخوس Bacchos کی شہادت کی یادگار میں بنایا گیا تھا (the Acta Martyr، طبع در یونانی از Delahaye، در Anal. Boll، ۱۳ : ۳۷۳ تا ۳۹۵ و در سریانی از Bedjan : Acta martyr et Sanctor، ۳ : ۲۸۳ تا ۳۲۲، تاریخی

(۹) ادبیات معاصر، چاپخانہ روشنائی، تہران ۱۳۱۶ھ ش : (۱۰) ترجمہ تاریخ ادبیات ایران، مؤلفہ ایڈورڈ براؤن، ج ۴، طبع تہران، ۱۳۱۶ھ ش : (۱۱) ترجمہ ایران در زمان ساسانیان، مؤلفہ کرسٹن سین : تہران ۱۳۱۷ھ ش : (۱۲) تصحیح دیوان مسعود سعد (سلمان)، طبع کتاب فروشی ادب، تہران ۱۳۱۸ھ ش۔

مآخذ : (۱) حکمت (علی اصغر) : ہارسی نغز، تہران ۱۳۳۰ھ ش، ص ۵۱۲ تا ۵۱۳ : (۲) خبر های دانشگاه تہران، ج ۵، ضمیمہ جز و یازدہم، اسرداد ۱۳۳۰ھ ش : (۳) محمد اسحق : سخنوران ایران در عصر حاضر، دہلی ۱۳۵۱ھ، ۱ : ۹۲، ۱۰۵۔

[علی اصغر حکمت]

\* الرصافہ : (رصافۃ الشام، رصافۃ ہشام)، تدمر الشامیہ کا ایک صحرائی شہر، جو دریائے فرات سے جنوب میں چار فرسخ یا پچیس میل کے فاصلے پر واقع ہے۔

زمانہ قبل از اسلام میں بھی اس شہر کا یہی نام تھا۔ ان اشخاص کی آشوری فہرست میں جنہوں نے اپنے نام پر شہر آباد کیے، ۸۴۰، ۸۳۸، ۸۰۴، ۷۷۵، ۷۳۷ء اور ۷۳۷ء ق م میں ایک شہر را۔ صا۔ پا کا بھی نام آیا ہے، جو آشوری حاکم (شکنو) کا صدر مقام تھا۔ ادادنراری چہارم کی لوح قبر کے منبت کتبے میں رصاپا کا نام ان علاقوں کے ساتھ مذکور ہے جن پر اریگواریش Urigallu-eresh حکومت کرتا تھا اور قتی (اب دریائے خابور پر تل جلال) کا انتظامی ضلع ان پر مشتمل تھا (Reliefs- : Unger tele Adadnirari's III. aus Saba'a, Publikationen der Ksrl. Osmanischen Museen, li. E. Forrer، ص ۱۰ تا ۱۲، لوحہ ۲ - فورر E. Forrer، ۱۹۱۶ء، Provinzeinteilung des assyr. Reiches) لائپزگ، ۱۹۲۱ء، ص ۱۵) نے رصاپا اور بلد سنجان

، ۱۸. باب، *Pratum spirituale* : Ioannes Moschos  
 در *Patr. Graec.* : Migne، ۳/۸۷ : عمود ۳۰۵۲۔  
 باسیلیوس جیورجیوس Basileios ارمنی نے جب  
 انیسویں صدی میں کوپریوس کے دنیوی جغرافیے  
 کو ایک کلیسائی کتابچے کی شکل میں تبدیل کرنا  
 چاہا تو اس شہر کے لیے *Parγαφα* 'γσγξρον کا لقب  
 بڑھا دیا تھا۔ (M. Hartmann، در *Z. A.*، ۱۳ : ۳۴۰۔  
 بعد : *La Frontiere de l'Euprate*، : Chapot، ص ۳۳۰۔  
 حاشیہ ۸)۔

برعیدتا Rabban Bar Idtā (۸ جنوری ۶۱۱ء)،  
 جو یوحنا Yohannān الفارسی کا (جس نے اس کی  
 سوانح عمری لکھی تھی، *Gesch. d. syr.* : Baumstark،  
*Litt.* ص ۳۰۳، فصل ۳۱ ب) معلم تھا رصافہ میں پیدا  
 ہوا (*The history of Rabban* : E. A. W. Budge،  
*Hormizd the Persian and Rabban Bar Idta*  
 لندن، ۱۸۰۲ء، ۱ : ۱۱۵)۔

یہ صحرا (*βαρβαρική ἡξιλον*) میں واقع تھا  
 (*Theophyl. Simco* : ۲۹، ۵ : ۲، *Bell Pers.* : Procop)  
 طبع de Boor، ۵ : ۱۳ س ۳؛ سریانی "بربارایا"  
 (*Barbārāyā* : Kugener، در *Oriens Christ.*، ۱۹۰۷ء،  
 ص ۴۰۸ تا ۴۱۲) اور عربوں کے حملے روکنے  
 کے لیے اول اول یہاں کچھ زیادہ مستحکم دفاعی  
 انتظامات نہ تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یوستیانوس  
 Justinian پہلا بادشاہ تھا، جس نے اس شہر کے  
 اردگرد غالباً ۴۵۴ء سے قبل پکی فصیلیں بنائیں  
 (*De aedif* : Procop، ۲ : ۹ س ۳ و ۹) لیکن آثار قدیمہ  
 کے جدید انکشافات کے نتائج سے یہ ثابت ہوا ہے کہ  
 یہ بیان مبالغہ آمیز ہے (Herzfeld، در *Sarre-Herzfeld* :  
*Archäol Reise*، ۱ : ۱۳۸ : Guyer، کتاب مذکورہ،  
 ۲ : ۲۸ و ۳۷) یوستیانوس نے بازار اور بعض  
 دوسری نفیس عمارات بنوائیں اور شہر کو پانی مہیا  
 کرنے کے لیے بڑے بڑے حوض بھی بنوائے (Procop)۔

تعمیر کی متحمل نہیں ہو سکتیں، Harnack :  
*Chro- : Harnack، geologie der altchristl. Litteratur*  
 : ۲ : ۳۸۱ حاشیہ؛  
 Delahaye، در *Anal. Boll.*، ۲۳ : ۳۷۸،  
 مارینیانوس Marinianos شہر، Ρωσαφα، کا پہلا بطریق تھا،  
 جس کا ذکر ۴۳۴، ۴۴۴ اور ۴۵۱ء میں آیا ہے  
 (Resapha-Sergiopolis کے بطریقوں کی فہرست  
 مندرجہ *Le Quien*، در *O C* : ۴۰ : ۹۵۱ بعد، میں اس  
 کا ذکر نہیں ہے، قب *E. Henigmann*، در *Oriens*  
*Christicus*، ۱۲ : ۲۱۴ تا ۲۱۷)۔ قیصر اناستاسیوس  
 Anastasius (۴۹۱ تا ۵۱۸ء) نے سینٹ سرجیوس کا  
 انگوٹھا رسافہ سے قسطنطنیہ منگوا یا تھا اور اس قدیم  
 تبرک کی کرامتوں کی داستانیں دور دور تک حتیٰ کہ  
 بلاد غالمہ (Gaul) تک جا پہنچیں (Gregor.)  
*Hist. Francor : Turonens*، ۷ : ۳۱)۔ اس واقعے  
 کی یادگار میں شہز کا نام سرجیوپولیس رکھا گیا اور  
 اسے اسقفی مستقر کے تمام امتیازات دیے گئے  
 (*Ioannes Diakrinomenos*، در *Anecdota : Cramer*،  
*Graeca e codd. Paris.*، ۲ : ۱۰۹) شاید ہمارے  
 پاس Zebed کے یہ *Σεβεδίου [vi] τον* سے زبانی کتبے  
 بہت قدیم زمانے، یعنی ۴۵۱۲ء سے موجود ہیں  
 (Neubauer، در *Reise in Syrien und : Sachau*،  
*Mesopotamien*، ص ۱۲۶ حاشیہ ۱، نیز در *Prentice*،  
*Publ. of the America Archaeol. Exped.*، *Greek*  
*and Latin Inscr*، ص ۲۶۴) Georgios Kyprios  
 (طبع Gelzer، ۵ : ۸۶۳) کو اس شہر کا تیسرا نام  
 Αναστασιουπολις معلوم ہوا ہے، جس کی صحت سے  
 متعلق مبینہ شبہات غلط ہیں۔ غالباً الرصافہ میں  
 بڑے محل (great basilica) کی تعمیر اسی بادشاہ  
 کے عہد سے تعلق رکھتی ہے (Dussaud : *Topo-*  
*graphie de la Syrie*، ص ۲۵۴، مگر اس نے Tetra-  
 pyrgia کو غلطی سے الرصافہ ہی کا نام سمجھ لیا  
 ہے)۔ سریانی نام بھی رائج رہا (*ρό [Pa] σαφας*)



(۱۸)، نیز سیميون Simeon کا، جس نے ۱۰۹۳ء میں بڑے محل کو از سر نو مرمت کرایا (Mush: Palmyrena، ص ۱۶۰، ۲۶۷ء بعد)۔

اس جگہ کے تقدس کا جو رعب و احترام عام طور سے دلوں میں تھا اس کا نہایت بین ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ غسانی بادشاہ المنذر بن حارث بوزنطی قاصدوں سے صرف اس جگہ ملنے کی ہمت کر سکا (۵۷۸ء، موسم گرما) کیونکہ وہ ان کی دغا بازی سے اپنے آپ کو سوائے اس مقام کے اور کہیں محفوظ نہ سمجھتا تھا (Johann. Ephes.، ۶: ۴؛ Nöldeke، در Abh. Pr. Ak. W.، ۱۸۸۷ء، ص ۲۴)۔ اس وقت بظاہر یہ شہر اس غسانی بادشاہ کے قبضے میں نہیں تھا اور اس کتبے سے بھی جو اس سے منسوب ہے اور جو وسطی گرجا کی بیرونی دیوار میں پایا گیا تھا، یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے تک اندرونی شہر رومیوں ہی کے زیر نگیں تھا۔

اس کے کچھ عرصے بعد سرجیوس کے عبادت خانے میں منجملہ دوسرے نذرانوں کے، جو اس سینٹ کے نام پر چڑھائے گئے تھے، ایک مرصع صلیب بھی دکھائی جاتی تھی، جو یوستینانوس اور تھیوڈورا Theodora نے نذر کی تھی جسے خسرو اول Kallinikos اور Barbalissos شہروں کو لوٹنے کے بعد اپنے ساتھ ایران لے گیا تھا (Mich. Syr.، ۴: ۲۹۶)، لیکن خسرو اول کے پوتے خسرو ثانی نے اسے ایک اور صلیب، نیز مزید عطیات کے ساتھ واپس بویج دیا۔ ان دونوں صلیبوں پر لمبے لمبے کتبے کندہ تھے (Euag-rios: Hist. eccl.، ۴: ۲۸ و ۶: ۲۱؛ Niceph.، Hist. eccl. Kallist.، ۱۸: ۲۱؛ بعد؛ Theophyl. Sim، ۵: ۱۳؛ فردوسی، ۱۹۳۶ء، در Noldeke؛ الطبری، ص ۲۸۷، حاشیہ ۱؛ C. de Boor، در Zeitscher، Kirchengesch.، ۵: ۳۱۵ تا ۳۲۲)۔ ۵۹۰ء میں خسرو ثانی ایران سے فرار ہو کر بازنطیوں کے ہاں آیا تو

(De aed.، ۲: ۹ ص ۶ بعد)۔

خسرو اول نے ۵۴۰ء میں شام پر فوج کشی کی تو سرجیوپولیس کے بطریق کندیدوس نے کنار فرات کے شہر سورہ کے بارہ ہزار قیدیوں کے فدیے میں دو سو پونڈ سونا دینے کا وعدہ کیا تھا۔ اسی خسرو نے ۵۴۲ء کی تیسری مہم میں بطریق مذکور کو قید کر لیا جو اپنا وعدہ ایفا نہ کر سکنے کی معذرت کرنے خسرو سے ملنے آیا تھا۔ خسرو نے شہر پر حملہ کرنے کے لیے ایک فوج بھی بھیج دی، مگر اسے پانی کی قلت کی وجہ سے بہت جلد پسپا ہونا پڑا (Bell Pers.: Procop، ۲: ۲۰ ص ۲ تا ۱۴)۔ اس پر نصف صدی کے بعد یہ کہانی مشہور ہو گئی تھی کہ سینٹ سرجیوس اور اس کی آسمانی فوجوں نے اس غیر محفوظ شہر کی معجزانہ دستگیری کی (Hist. eccl.: Euagrios، ۴: ۲۸)۔ ۵۷۰ء کے قریب سرجیوپولیس Sergiopolis کے صدر اسقف کے ماتحت پانچ اسقفی حلقے تھے (Notitia Antiochena، در Byz. Zeitschr.، ۲۵ (۱۹۲۴ء): ۷۵، ۸۳)۔ مارینیانوس اور کندیدوس کے علاوہ، جن کا ذکر ہم ابھی کر چکے ہیں، ذیل کے صدر اساتذہ کا بھی ہمیں علم ہے: ۵۲۴ء میں بیت رصافا Beth Rosāfā سرجیس (سرجیوس) (Guidi، در Arti della R.، Accad. dei Lincei، ۱۸۸۱ء، ص ۷۰)؛ ۵۵۰ء میں رصیفتا کی مقدس خانقاہ کا اسقف یوسف (Assemani، در B. O.، ۱: ۱۱۷)؛ ۵۵۳ء میں ابرامیوس (Mansi، Catal. syr. MSS. Brit. Mus.: Wright، ۳۹۰: ۲: ۷۹۷ ب)؛ ۷۹۳ء اور ۹۸۶ء کے مابین میخائل سیروس Michael Syrus (Chron.)، ترجمہ Chabot، ۳: ۴۵۱، بعد، ۵۰۱ بعد) مزید گیارہ یعقوبی اسقفوں کا ذکر کرتا ہے اور کتبوں سے ہمیں ایک سرجیوس کا (۹۱۰ء اور ۹۲۲ء کے مابین) پتا چلتا ہے (قب، Mich. Syr.، ۳: ۴۶۲، عدد

دوسرے اموی خلفا بھی اس شہر میں گاہ بگاہ قیام کیا کرتے تھے، مثلاً مروان، سلیمان بن ہشام اور محمد ابن الولید (الطبری، ۲ : ۱۸۹۷، ۱۹۰۸ : ۳ و ۹۵، ۹۸ : یاقوت، ۲ : ۷۸۶ : Herzfeld : Arch. Reise.، ۱ : ۱۳۹)۔ ہشام کی وفات سے تھوڑے ہی عرصے بعد اس کے جانشین الولید نے الرصافہ میں اپنے پیش رو کی تمام جائداد ضبط کرنے کا حکم دیا (الطبری، ۲ : ۱۸۹۶، بعد، ۱۹۰۸ : Mich. Syr.، ۲ : ۵۰۵)؛ سلیمان بن ہشام نے ۵۱۲ھ / ۷۳۵ء میں الرصافہ میں لشکر جمع کیا۔ پھر مروان ثانی کے بالمقابل، جس کی فوج قسریں میں تھی، پڑاؤ ڈالا۔ شکست کھا کر وہ دوبارہ الرصافہ واپس آیا (الطبری، ۲ : ۱۸۹۶، بعد، ۱۹۰۸ : Mich. Syr.، ۲ : ۵۰۵)۔ عبداللہ بن علی عباسی ۵۱۳ھ / ۷۳۹ء۔ ۷۵۰ء میں الرصافہ آیا اور اس نے ہشام کی حنوط کردہ لاش کی بے حرمتی کی اور اسے جلا دیا۔ (الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲ : ۴۳۷، بعد)۔ پھر جب عبداللہ بن علی [رگ بآن] ۷۵۴ء میں اپنے بھتیجے جعفر بن المنصور کی فوجوں کے آگے آگے بھاگا جا رہا تھا تو یہاں ایک رات گزارا (الطبری، ۳ : ۹۸)۔

۸۵۸ھ / ۷۴۴ء کے موسم بہار میں المنصور دمشق سے اس شہر میں ہشام اور سلیمان کے معلات اور قدیم بوزنطی خانقاہ کو دیکھنے کی غرض سے آیا (البکری، طبع Wüstenfeld، ص ۳۷۹)۔ زکریہ ابن مہرویہ القرمطی کے بیٹوں نے سبک الدلیلی کے حکم سے، جو خلیفہ المعتضد کا سولی (غلام) تھا، بی اصبح کی معیت میں اس شہر پر ۲۸۹ھ / ۹۰۲ء میں تاخت کی، باشندوں کو تہ تیغ کیا، مسجد کو جلایا اور گرد و نواح کے دیہات کو تاراج کرنا (العصری، ص ۳۰۹)۔ ابن القتیہ ۲۸۵ھ / ۹۰۸ء میں الرصافہ کو دوبارہ ایک بارونق شہر بناتا ہے۔

رہا میں سپہ سالار یوالس روصافایا کے مکان میں ٹھہرا رہا۔ یہ سپہ سالار بیٹ روصافایا کے گھرانے کا ایک فرد تھا (Mich. Syr.، ۲ : ۳۸۰، ۴۱۲ : Chron. eccl. : Buchbraeus، ۱ : ۲۷۱)۔

دہا جاتا ہے کہ یوستیانوس کے تعمیر کردہ حوض کو، جو تباہ ہو گیا تھا، کچھ مدت بعد نعمان بن العارث بن الایہم غسانی نے دوبارہ بنوایا (حمزۃ الاصفہالی : تاریخ، طبع Gottwaldt، ص ۱۲ : یاقوت، ۲ : ۷۸۴، بخلاف Nöldeke، در Abh. Pr. Ak. W.، ۱۸۸۷ء، ص ۵۱، جو یہ کام العارث بن جبلا سے منسوب کرتا ہے اقب E. Herzfeld : Arch. Reise : Jahrb d Preuss Kunstsamm.، ۱۳۸ : حاشیہ ۵ :lungen، ۱۹۲۱ء، ص ۱۱۲، بعد)۔

اسلامی عہد میں اس صحرائی شہر نے تازہ شہرت اس وقت حاصل کی جب خلیفہ ہشام بن عبدالملک نے شہزادگی کے زمانے (۵۱۰ھ / ۷۲۳ء تا ۷۲۴ء) میں اپنا باندہ (صحرائی صدر مقام) ذریاعے فرات کے نیشیں علاقے سے، جہاں مجھڑوں کی کثرت تھی، یہاں منتقل کر کے اسے اپنی جائے سکونت قرار دیا۔ ۷۲۷ھ / ۷۴۰ء میں وفات پا گیا اور ۷۲۹ء میں اسے روضی تاریخ، طبع de Coeje، ۲ : ۲۹۱، ۲۹۲ : ۲۹۳، بعد، ابلاثری، طبع de Coeje، ص ۱۲۹، بعد، ۱۸۹ : H. Lammens، در MIOB، ص ۹۰، بعد)۔ اسی وجہ سے اس شہر کا نام روضہ ہشام ہو گیا (ابلاثری : کتاب مرکور)۔ ۷۲۸ھ / ۷۴۱ء میں روضہ ہشام سے زمین خریدنے کے لیے دنیا گیا۔ آخر الزمر ہشام کے مشرفی مضائق میں تھا اور اس میں اسی نام کا محل تھا، قب روضہ ہشام، ۱ : ۷۰۵۔ اسے رصافہ ہشام بھی کہا جاتا تھا۔ یہ امر کہ ہشام نے اس کا بہت سا حصہ تعمیر کرا مشتبہ ہے (E. Bertelsmann : Die Städtegrundungen der Araber، ص ۷۷)۔

رہتا تھا۔ الرصافہ کے گرد و پیش کا صحرا ایسا مسطح اور ہموار ہے کہ چاروں طرف افق تک نظر جا سکتی ہے۔ الادریسی کے بیان کے مطابق (ترجمہ Jaubert، ۲ : ۱۳۷) اس کے زمانے (۱۱۵۴ء) میں وہاں بڑی بارونق منڈی تھی۔ یہاں سے ایک راستہ صحرا میں سے ہوتا ہوا سلمیہ اور حمص تک جاتا تھا۔ اس راستے پر خوب آمد و رفت ہوتی تھی۔ یاقوت نے اس وقت بھی رصافہ ہشام کے وسط میں الرصافہ کی خانقاہ دیکھی تھی، جسے وہ تعمیری حسن و خوبی کے لحاظ سے عجائبات عالم میں شمار کرتا ہے (یاقوت، ۲ : ۶۶۰، بعد، بذیل مادۃ دیر الرصافہ)، ابوالفداء (طبع Reinaud، ص ۲۷۱) اس شہر کا دریاے فرات سے فاصلہ ایک دن کے سفر سے کم کا بیان کرتا ہے۔

۱۲۴۰ء میں خوارزمی سپاہ شام سے واپسی پر براہ سلمیہ الرصافہ آئی۔ حلب کی فوجوں نے ان کا تعاقب کیا اور صفین کے مقام پر ان سے نبرد آزما ہوئے۔ (ابوالفداء : المختصر فی اخبار البشر، طبع Reiske Alder، ۵ : ۴۵۸) - ۵۶۶۸/۱۲۶۹ء میں الرصافہ کے باشندے مغول کے خوف سے سلمیہ کی طرف بھاگ گئے۔ اس کے بعد سے شہر بالکل غیر آباد رہا (B. Moritz، در Z. G. Erdk. Berl.، ۱۳ : ۱۷۴، بعد : M S O S As.، ج ۱، ۱۸۹۸ء، ص ۱۴۴)۔

۱۳۰۰ء میں الدمشقی (طبع Mehren، ص ۲۰۵) صفین اور رصافہ ہشام کو، جو ایک یونانی شہر کے محل وقوع پر واقع تھا، بالس Balis کے ضلع میں شامل بتاتا ہے، لیکن حاجی خلیفہ (استانبول ۱۱۴۵ء، ص ۵۹۳) بالس اور الرصافہ کو قنسرین کے صوبہ میں شامل کرتا ہے، جس کا صدر مقام حلب تھا۔

شہر کے مرعوب کن کھنڈر عہد قدیم کی یادگار ہیں۔ زمانہ حال میں ان کھنڈروں کی کئی مرتبہ

سیف الدولہ ۵۳۴۴/۹۵۵ء میں سلمیہ سے الرقہ جاتے ہوئے تدمر، عرض اور الرصافہ سے گزرا (M. Canard : سیف الدولہ، الجزائر - پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۲۲۶، ۲۳۰)۔

عرب جغرافیہ نویس الرصافہ کی نسبت بیان کرتے ہیں کہ وہ بے گیاہ صحرا کے وسط میں واقع تھا۔ اس کے باشندے صرف ان حوضوں سے پانی پیتے تھے جو شہر کی فصیل کے اندر بنے ہوئے تھے اور جب اس طرح کام نہ چلتا تو فرات سے پانی لاتے جو تین چار فرسخ پر تھا۔ الاصمعی (م ۵۲۱۵/۸۳۰ء)، جو ہارون الرشید کا اتالیق تھا، الرصافہ اور الزوراء کو ایک ہی مقام بتاتا ہے اور وہاں کی قابل دید خانقاہ کا ذکر کرتا ہے۔ یہاں کے باشندوں کو بنو خفاجہ کو خراج دینا پڑتا تھا، جس کے عوض ان کی حفاظت کی جاتی تھی۔ وہاں کے ذی ثروت باشندے یا تو تاجر تھے یا زمیندار؛ بدوی لوگ مزدور پیشہ تھے۔ وہاں کی گھریلو صنعتوں میں اونی پارچہ باقی کا ذکر آتا ہے کہ وہ نہایت فروغ پر تھی (الاصمعی، در یاقوت، ۲ : ۷۸۴)؛ پوشش کی چیزوں کے علاوہ تھیلے اور بورپے بھی بنتے تھے (القزوینی، عجائب، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۱۳۲، بعد)۔ ابن بطلان کے بیان کے مطابق (در یاقوت، ۲ : ۷۸۴، بعد) قصر رصافہ بغداد کے دارالخلافہ سے چھوٹا تھا۔ ابن بطلان کیسا کے متعلق لکھتا ہے کہ اس کے باہر کی طرف سونے کی پچی کاری کا کام کیا ہوا تھا۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ اسے ہیلینا Helena کے بیٹے قسطنطین Constantine نے بنوایا تھا۔ اس گرجے سے لیجے ایک زمین دوز حوض تھا، جس کے اندر سنگ جراثیم کے حو کے لگے ہوئے تھے۔ قلعے کی آبادی زیادہ تر عیسائی تھی، جو قافلوں کی حفاظت اور تجارتی مال کی بار برداری سے روزی کماتی تھی، لیکن جوڑوں اور ڈاکوؤں سے بھی اس کا لین دین

کتاب مذکور، ص ۲۹۹ تا ۳۲۶؛ قدیم شہر پر: (۲۰) Beer، مقالہ *Rasapha*، در *RoE : Pauly-Wissowa*، ج ۱ الف، ص ۶۲۰؛ (۲۱) *Honigmann*، مقالہ *Sergi-upolis*، در کتاب مذکور، ج ۲ الف، ص ۶۸۳ تا ۱۶۸۸. (E. HONIGMANN)

رضیا : شعرا کا ایک عثمانی تذکرہ نویس۔ محمد رضا بن محمد، المعروف بہ زہر مارزادہ، ادرنہ (اڈریانوپل) کا باشندہ تھا۔ اس کے سوانح حیات کی نسبت ہمیں صرف اتنا معلوم ہے کہ وہ کچھ مدت کے لیے اوزون کوپرو (نزد ادرنہ) کا مفتی تھا۔ اس کی وفات اس کے وطن میں ۱۰۸۲ھ/ ۱۶۷۱ء میں ہوئی۔ مجموعہ کلام (دیوان) کے علاوہ رضا نے ایک کتاب *تذکرۃ الشعرا* بھی لکھی، جو شعرا کے سوانح حیات کا مجموعہ ہے۔ اس نے اس کتاب میں حروف تہجی کی ترتیب سے ان شعرا کا بوجہ احسن حال لکھا ہے جو گیارہویں صدی ہجری کے نصف اول، یعنی ۱۵۹۱ تا ۱۶۴۰ء میں گزرے ہیں۔ دیباچے میں اس نے گیارہ سلاطین کا ذکر کیا ہے، جو شعر کہتے تھے۔ یہ کتاب ۱۰۶ھ/ ۱۶۴۰ء میں مکمل ہوئی۔ اسے احمد جودت بے نے مرتب کیا ہے (تذکرہ رضا، استانبول ۱۳۱۶ھ، ۱۰۹ صفحات، بڑی تقطیع)۔

مآخذ : (۱) *Geschnihteder : J. V. Hammer*، (۲) *osmanischen Dichtkunst*، ص ۳ : ۳۸۶؛ (۳) *سجل عثمانی*، ص ۳۹۷ : (۳) بروسی محمد طاہر : عثمانی مؤلف لری : ص ۱۸۵ : بعد؛ (۴) *GO W : F. Babinger*، ص ۲۱۵ : بعد۔

[FRANZ BABINGER]

پیمائش اور کامل تحقیق و تفتیش کی گئی ہے اور ان کی پوری کیفیت تحریر کی بنا چکی ہے۔

مآخذ : (۱) البتانی : زیج، طبع *Publi- : Nallino*، *scazioni del Reale Osservatorio di Brera in Milane*، عدد ۳، ۳/۲ : ۳۵ و ۳ : ۲۳۹ (عدد ۲۰۱)؛ (۲) ابن الفقیہ، در *BGA*، ۵ : ۱۱۱؛ (۳) البلاذری، طبع ڈخویہ *de Goeje*، ص ۱۷۹ : بعد؛ (۴) ابن خردازبہ، در *BGA*، ۶ : ۷۳؛ (۵) یاقوت : معجم، طبع *Wüstenfeld*، ۲ : ۶۶۰ : بعد (دیر الرصافہ)، ۷۸۳ : بعد، ۹۵۵ : (۶) صفی الدین : مراصد الاطلاع، طبع *Juynboll*، ۱ : ۳۷۲، ۵۲۱ : (۷) ابو الفداء، طبع *Reinaud*، ص ۲۷۱ : (۸) الادریسی، طبع *Gildemeister*، در *ZDPV*، ۸ : ۲۶ : (۹) البکری : المعجم، طبع *Wüstenfeld*، ص ۳۷۹ : (۱۰) القزینی، طبع *Wüstenfeld*، ۲ : ۱۳۲ : بعد؛ (۱۱) الدمشقی، طبع *Mehren*، ص ۲۰۵ : (۱۲) ابن الشحنة، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۱۶۰ : (۱۳) *G. Le Strange* : *Palestine under the Moslems*، لندن ۱۸۹۰ء، ص ۳۶، ۴۲۲ (دیر الرصافہ)، ۵۲۱ تا ۵۲۳ (جس رصافہ کا اشارہ میں ص ۳۸۲ پر ذکر کیا گیا ہے، وہ شاید مصیاف کے مقام پر دوسرا رصافہ ہوگا)؛ (۱۴) *Det kgl. danske strup*، در *hist-reakke videnskaberns selskabs skrifter*، ۶ : *filos. Afd.*، ۲/۶ : ۷۲ تا ۷۹، کوان ہیگن ۱۸۹۵ء؛ (۱۵) *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*، برلن ۱۹۱۱ء، ۱ : ۱۳۶ تا ۱۴۱؛ (۱۶) *Rusāfah : S. Guyer*، در *Sarre-Herzfeld* : کتاب مذکور، برلن ۱۹۲۰ء، ۲ : ۱ تا ۴؛ (۱۷) *H. Spaner*، (۱۷) *Rusafa, die Wallfahrtsstadt des hl. Sergios*، برلن ۱۹۲۶ء؛ (۱۸) *Palmyrena : A. Musil*، نیویارک ۱۹۲۸ء، ص ۶۳ تا ۶۷، ۱۵۵ تا ۱۶۷، ۲۶۰ تا ۲۷۲، و بعد اشارہ، بذیل *Anastasiopolis, Ar-Antenin*، (۱۹) *Reşafa, Ar-Rusafa, Sergiopolis* : *Mendl*، در *A reconstruction of ar-Reşafa*، در *Musil* :

تھے۔ احمد رضا خان کی ولادت ۱۰ شوال المکرم ۱۲۷۲ھ/۱۸۵۶ء کو بریلی (اترپردیش، بھارت) میں ہوئی (تذکرہ علمائے ہند، ص ۹ تا ۱۵، ۶۴، ۲۴۴)۔ محمد نام رکھا گیا اور تاریخی نام المختار (۱۲۷۲ھ) تجویز کیا گیا؛ جد امجد نے احمد رضا نام رکھا؛ بعد میں خود مولوی احمد رضا خان نے عبدالمصطفیٰ کا اضافہ کیا (حداائق بخشش، ص ۸۰؛ کرامات اعلیٰ حضرت، ص ۸) اور سنہ ولادت اس آیت کریمہ سے نکالا: أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ (۱۲۷۲ھ)۔ (سوانح اعلیٰ حضرت، ص ۸۵؛ حیات اعلیٰ حضرت، ص ۱)۔ احمد رضا خان بلند پایہ شاعر بھی تھے اور رضا تخلص کرتے تھے، ان کے معتقدین انہیں "اعلیٰ حضرت" اور "فاضل بریلوی" کے نام سے یاد کرتے ہیں (مجدد اسلام، ص ۲۶)۔ احمد رضا خان اکثر علوم و فنون مروجہ میں دسترس رکھتے تھے۔ انہوں نے بعض علوم و فنون معاصرین علما سے حاصل کیے اور بعض میں ذاتی مطالعہ اور غور و فکر سے کمال پیدا کیا (الاجازات المتینہ، ص ۳۵ تا ۳۹)؛ بیشتر علوم و فنون متداولہ، مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، جدل، ہندسہ، معانی، بیان وغیرہ۔ اپنے والد ماجد نقی علی خان سے حاصل کیے۔ علاوہ ازیں انہوں نے شاہ آل رسول (م ۱۲۹۷ھ/۱۸۷۹ء)، شیخ احمد بن زینی دحلان مکی (م ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء)، شیخ عبدالرحمن مکی (م ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء)، شیخ حسین بن صالح مکی (م ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء) اور شیخ ابوالحسین احمد النوری (م ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء) سے بھی استفادہ کیا۔ ارثاطبقی، جبر و مقابلہ، ریاضی، مناظر و مرایا، زیجات، مثلث کروی، مثلث مسطح، ہیأة الجدیدہ، مربعات، جفر، وغیرہ ذاتی مطالعے سے حاصل کیے

(کتاب مذکور، ص ۳۵ تا ۳۹)۔

علوم و فنون سے فراغت پانے کے بعد وہ تصنیف و تالیف، درس و تدریس اور فتویٰ نویسی میں ہمہ تن مصروف ہو گئے۔ تقریباً پچاس علوم و فنون میں کتب و رسائل ان سے یادگار ہیں (حاشیہ کتاب مذکور)۔ بے شمار تلامذہ ان سے مستفید ہوئے، جن میں بعض کا شمار متبحر علما میں کیا جا سکتا ہے، مثلاً حامد رضا خان (م ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء)، ظفر الدین بھاری (م ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء)، سید احمد اشرف گیلانی (م ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء)، (مبلغ اسلام مولوی) عبدالعلیم میرٹھی (م ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۲ء)، برہان الحق جبل پوری، مولوی حسنین رضا خان بریلوی، مفتی ابو یوسف محمد شریف سیالکوٹی، مولوی امجد علی (مؤلف بہار شریعت)، مولوی امام الدین سیالکوٹی، شیخ محمد سعید شافعی مفتی مکہ مکرمہ، سید غلام جان جام جودھپوری وغیرہ (مقالات، ۳: ۱۶ تا ۳۲)۔

۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء میں احمد رضا خان اپنے والد ماجد کے ہمراہ شاہ آل رسول مارہروی (م ۱۲۹۷ھ/۱۸۷۹ء) کی خدمت میں حاضر ہو کر سلسلہ قادریہ میں بیعت ہوئے اور مختلف سلاسل طریقت میں خلافت و اجازت حاصل کی؛ ممدوح کے علاوہ دوسرے مشائخ سے بھی بعض سلسلوں میں اجازت حاصل کی، مثلاً قادریہ، چشتیہ، سہروردیہ، نقشبندیہ، بدیعہ، علویہ وغیرہ (الاجازات المتینہ، ص ۴۰، ۴۱)۔

۱۲۹۶ھ/۱۸۷۸ء میں پہلی بار حج بیت اللہ کے لیے والد ماجد کے ہمراہ تشریف لے گئے۔ قیام مکہ معظمہ کے دوران میں شافعی عالم شیخ حسین بن صالح جمل اللیل ان سے بے حد متاثر ہوئے اور اور تحسین و تکریم کی۔ موصوف نے اپنی تالیف الجوہرۃ المضيئة کی عربی شرح لکھنے کی فرمائش کی،

چنانچہ مولوی احمد رضا خان نے صرف دو روز میں اس کی شرح تحریر فرما دی اور اس کا تاریخی نام النيرة الوضیة فی شرح الجوهرة المضیة (۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء) رکھا؛ بعد میں تعلیقات و حواشی کا اضافہ کر کے اس کا تاریخی نام الطرة الرضیة علی النيرة الوضیة (۱۳۰۸ھ/۱۸۹۰ء) تجویز کیا (تذکرہ علمائے ہند، ص ۱۶)۔ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۵ء میں دوسری بار زیارت حرمین شریفین اور حج بیت اللہ کے لیے تشریف لے گئے؛ اس سفر میں حرمین کے علمائے کبار نے بڑی قدر و تعظیم فرمائی۔ علمائے مکہ نے نوٹ کے متعلق ایک استفتاء پیش کیا، جو خود علمائے حرمین کے لیے عقدہ لاینحل بنا ہوا تھا۔ مولوی احمد رضا خان نے محض حافظہ کی بنا پر قلم برداشتہ، عربی میں اس کا جواب تحریر فرمایا اور اس کا تاریخی نام کفل الفقیہ الفاہم فی احکام قرطاس الدرہم (۱۳۲۳ھ/۱۹۰۶ء) رکھا (نزہة الخواطر، ۸ : ۳۹، ۴۱؛ کفل الفقیہ، ص ۱۶۷)۔ ہندوستان واپس آنے کے بعد مندرجہ بالا جواب کا ضمیمہ تحریر کیا اور اس کا تاریخی نام کامر السفیہ الواہم فی ابدال قرطاس الدرہم (۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء) رکھا؛ پھر اس کا اردو میں ترجمہ کیا اور اس کا تاریخی نام الذیل المنوط الرسالة النوط (۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء) رکھا۔

کفل الفقیہ کے علاوہ ایک اور تالیف علمائے مکہ کے ایک دوسرے استفتاء کے جواب میں تحریر فرمائی اور اس کا تاریخی نام الدولة المکیة بالمادة الغیبیة (۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء) تجویز کیا۔ اس تالیف میں مسئلہ علم غیب پر محققانہ بحث کی ہے۔ علمائے حرمین نے اس پر جو تقاریظ تحریر کی ہیں ان سے اس کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے (الفیوضات المکیة، ص ۳ تا ۱۶۱، ۴۵۸ تا ۵۴۳)۔

احمد رضا خان کو علمائے حرمین بڑی قدر و

منزلت کی نظر سے دیکھتے تھے، چنانچہ بعض علما نے انہیں "مجدد امت" لکھا ہے (حسام الحرمین، ص ۱۳۰، ۱۳۲، ۳۶۲)۔ فن فتویٰ نویسی میں احمد رضا خان اپنے معاصوین میں ممتاز تھے۔ علامہ اقبال نے بھی ان کی قیہانہ قابلیتوں کا تذکرہ کیا ہے۔ [بقول ڈاکٹر عابد احمد علی، احمد رضا خان کے بارے میں علامہ اقبال نے ایک مجلس میں کہا تھا: "ان کے فتاویٰ کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کس قدر اعلیٰ اجتہادی صلاحیتوں سے بہرہ ور اور پاک و ہند کے کیسے نابغہ روزگار فقیہ تھے" (مقالات، ۳ : ۱۰، ۱۱)]۔ انہوں نے پچاس سال سے زائد فتویٰ نگاری کی (حیات اعلیٰ حضرت، ص ۲۸۰)۔

فقہ میں جد الممتار اور فتاویٰ رضویہ کے علاوہ ایک اور علمی کارنامہ ترجمہ قرآن مجید ہے، جو ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۱ء میں کنز الایمان فی ترجمہ القرآن کے نام سے منظر عام پر آیا اور جس کے حواشی خزائن العرفان فی تفسیر القرآن کے نام سے مولوی نعیم الدین مراد آبادی نے تحریر فرمائے۔ یہ ترجمہ اس حیثیت سے ممتاز نظر آتا ہے کہ جن آیات قرآنی کے ترجمے میں ذرا سی بے احتیاطی سے حق جل مجدہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شان اقدس میں بے ادبی کا شائبہ نظر آتا ہے، احمد رضا خان نے ان کے بارے میں خاص احتیاط برتی ہے۔

احمد رضا خان فن شعر میں کمال رکھتے تھے۔ ان کا ایک مصرع ہے: قرآن سے میں نے نعت گوئی سیکھی (حدائق بخشش، ۲: ۹۹)۔ ہر صنف شاعری میں طبع آزمائی کی، لیکن نعت میں خاص مقام پیدا کیا؛ ان کی عام شاعری میں بھی ہر جگہ نعت کی جھلک نظر آتی ہے۔ ان کے دیوان حدائق بخشش کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اردو، فارسی،

۱۳۵۹ھ/۱۹۴۰ء میں مطالبہ پاکستان کے اعلان کے ساتھ ساتھ علمائے اہل سنت (بریلوی مسلک) نے اپنی مساعی تیزتر کر دیں؛ چنانچہ ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۶ء میں آل انڈیا سنی کانفرنس کا چار روزہ اجلاس (۲۷ تا ۳۰ اپریل) بنارس میں منعقد ہوا (حیات صدر الافاضل، ص ۱۸۹)۔ اس اجلاس میں متفقہ طور پر مطالبہ پاکستان کی پر زور حمایت کی گئی۔ پاکستان کے معرض وجود میں آنے کے بعد بھی ان کے ہم مسلک علما اور مشائخ نے پاکستان کو اسلامی ریاست بنانے کے سلسلے میں بہت کوشش کی۔ ترک موالات کی مخالفت کی وجہ سے بعض حضرات نے یہ خیال ظاہر کیا کہ احمد رضا خان حکومت برطانیہ اور انگریزوں کے ایما پر تحریک ترک موالات کی مخالفت کرتے تھے (پاکستان میں آئین کی تدوین اور جمہوریت کا مسئلہ، ص ۱۳)، مگر حقیقت یہ ہے کہ سیاست کے اس نازک دور میں وہ جوش و خروش سے زیادہ سلامت روی کو مسلمانوں کے لیے مفید سمجھتے تھے۔ مسلمانوں کی معاشی اور سیاسی خوش حالی کے لیے ان کے پیش نظر ایک منصوبہ تھا، جس کے اہم نکات کا اظہار انہوں نے حاجی لعل خان (کلکتہ) کے نام ایک مکتوب (۱۹ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء) میں کیا ہے (دبئیہ سکندری، رام پور، ج ۳۹، عدد ۱۱۷، ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۲ء)۔ یہ خیال بھی درست نہیں کہ احمد رضا خان نے دین اسلام میں ایک نئے فرقے (بریلوی، رگ بان) کی بنیاد ڈالی ہے، البتہ یہ درست ہے کہ علما کی اس جماعت کو عرف عام میں رضا خان بریلوی سے عقیدت کی بنا پر بریلوی کہا جاتا ہے اور دوسرے اصناف سے بعض مسائل میں اختلاف کی بنا پر ان کا الگ تشخص قائم ہو گیا۔

[برصغیر پاک و ہند میں احناف کی سینکڑوں دینی درسگاہیں ان کے یا ان کے خلفاء کے ناموں

عربی اور ہندی وغیرہ زبانوں میں یکساں طور سے اچھے شعر لکھتے تھے۔ ان کا مشہور سلام، جس کا مطلع ہے:

مصطفیٰ جان رحمت پہ لاکھوں سلام  
شمع بزم ہدایت پہ لاکھوں سلام  
پاک و ہند کے طول و عرض میں پڑھا جاتا ہے۔

ان کی عظمت شاعری کے سبھی دل سے معترف تھے، چنانچہ افتخار اعظمی باوجود اختلاف مسلک احمد رضا خان کی نعت گوئی کے بارے میں لکھتے ہیں: "ان کا نعتیہ کلام اس پائے کا ہے کہ انہیں طبقہ اولیٰ کے نعت گو شعرا میں جگہ دی جانی چاہیے" (ارمغان حرم، ص ۱۳)؛ [احمد رضا خان کی نعت گوئی کے لیے ملاحظہ ہو عابد نظامی کا مضمون، در مقالات، ۱: ۱۰۷؛ ضیاء حرم، بویرہ، جولائی ۱۹۷۲ء]۔

احمد رضا خان کے آخری دور میں سیاست نے ایک نیا رخ اختیار کر لیا تھا۔ ۱۳۳۸ھ/۱۹۱۹ء میں تحریک خلافت کا آغاز ہوا اور دوسرے ہی سال ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء میں تحریک ترک موالات کا آغاز ہوا۔ احمد رضا خان نے اس سے اختلاف کیا اور ایک رسالہ المحجة المومنة فی آية الممتحنة (۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء) تحریر کیا۔ اس میں انہوں نے کفار و مشرکین سے اختلاط اور ان کے ساتھ سیاسی اتحاد کے خطرناک نتائج کا تذکرہ کیا ہے۔ ان کے معتقدین نے جماعت رضائے مصطفیٰ کے نام سے ایک تنظیم قائم کی اور اس کے بعد آل انڈیا سنی کانفرنس کے نام سے دوسری تنظیم قائم کی گئی، جس کا دوسرا نام جمہوریت اسلامیہ مرکزیہ رکھا گیا (حیات صدر الافاضل، ص ۱۸۶)۔ جماعت رضائے مصطفیٰ کے اراکین نے ہندو مسلم اتحاد و اختلاط کے خلاف کام کیا؛ اس کے ایک اہم رکن اور بانی نعیم الدین مراد آبادی (م ۱۳۶۸ھ/۱۹۳۸ء) تھے، جو احمد رضا خان کے خلیفہ تھے۔

میں الفتاویٰ المصطفویہ اہم سرمایہ ہے (مقالات، ۳ : ۲۵)۔

مولوی احمد رضا خان کے خلفا نہ صرف برصغیر پاک و ہند بلکہ حرمین شریفین میں بھی پھیلے ہوئے تھے۔ صرف حرمین میں تقریباً بتیس خلفا تھے، جن میں بعض کے نام یہ ہیں: سید عبدالحی قاسمی (افریقی)، شیخ حسین جمال مکی، شیخ صالح کمال مکی (م ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء)، سید اسمعیل خلیل مکی (م ۱۳۳۸ھ/۱۹۱۹ء)، سید مصطفیٰ خلیل مکی (م ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء)، سید ابوبکر سالم، شیخ محمد عثمان دحلان، شیخ محمد یوسف اور ضیاء الدین احمد مدنی وغیرہ (الاجازات المتینہ)۔ پاک و ہند میں بھی بیسیوں خلفا تھے؛ بعض کے نام یہ ہیں: حامد رضا خان (م ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء)، سید محمد عبدالسلام (م ۱۳۶۳ھ/۱۹۴۴ء)، مولانا محمد ظفر الدین بہاری (م ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء)، محمد امجد علی اعظمی (م ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۸ء)، سید نعیم الدین مرادآبادی (م ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۸ء)، سید احمد اشرف گیلانی (م ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء)، محمد دیدار علی الوری (م ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء) وغیرہ (مقالات ۳، ص ۱۶ تا ۳۲)۔

احمد رضا خان کثیر التصانیف بزرگ تھے۔ ان کی تصانیف کی تعداد ایک ہزار سے متجاوز ہے حیات اعلیٰ حضرت، ج ۲ (قلبی) اور تذکرہ علمائے ہند (آغاز ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء) میں ان کی تصانیف کا تفصیلی ذکر ملتا ہے (تذکرہ علمائے ہند، میں لکھا ہے کہ "اس وقت تک کی تصانیف پچھتر مجلدات تک پہنچ چکی ہیں" (کتاب مذکور، ص ۱۸)۔ اس وقت احمد رضا خان کی عمر صرف ۳۱ سال تھی۔ مولانا حامد رضا خان (ابن مولوی احمد رضا خان) نے الدولة المکیہ (۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء) کے حاشیے میں لکھا ہے: "بحمدہ تعالیٰ

سے منسوب ہیں، مثلاً جامعہ رضویہ منظر الاسلام بریلی، جامعہ رضویہ لائل پور، جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور، جامعہ نعیمیہ مرادآباد، جامعہ نعیمیہ لاہور، دارالعلوم امجدیہ کراچی۔ علاوہ ازیں انجمن حزب الاحناف لاہور اور انجمن نعمانیہ جیسے قدیم ادارے بھی احمد رضا خان کے خلفا اور ان کے ہم خیال احباب کے قائم کردہ ہیں]۔

احمد رضا خان نے ۲۵ صفر ۱۳۴۰ھ/۱۹۲۱ء کو بوقت نماز جمعہ ۲ بجکر ۳۸ منٹ پر وفات پائی۔ چند ماہ قبل قرآن مجید کی اس آیت سے الہامی طور پر اپنا سنہ وفات نکالا: تَهَا وَ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِأَنْبِيَاءٍ مِنْ نَفْسِهِ وَ أَكْوَابٍ (وصایا شریف، ص ۲۱)۔

ان کے دو فرزند تھے: حامد رضا خان اور مصطفیٰ رضا خان۔ حامد رضا خان ربیع الاول ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء میں پیدا ہوئے؛ کتب معقول و منقول والد ماجد سے پڑھیں؛ عربی ادب پر بڑا عبور رکھتے تھے؛ ۷۰ برس کی عمر پائی؛ تیس سال اپنے والد ماجد کے جانشین رہے؛ برسوں دارالعلوم منظر اسلام (بریلی) میں درس حدیث دیا اور ۱ جمادی الاولیٰ ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء کو وفات پائی؛ وہ صاحب تصنیف بزرگ تھے؛ الاجازات المتینہ، ترجمہ الدولت المکیہ بالمادہ الغیبیہ، الصارم الربانی علی اسراف القادیانی، سدالفرار، حاشیہ رسالہ ملا جلال، معنیہ دیوان اور فتاویٰ آپ سے یادگار ہیں (مقالات ۳، ص ۱۷؛ حنفی، بذیل حجة الاسلام، ص ۲۳)۔ مصطفیٰ رضا خان اوائل ۱۳۱۰ھ/۱۸۹۲ء میں پیدا ہوئے؛ برادر بزرگ مولانا حامد رضا خان سے تعلیم حاصل کی اور والد ماجد سے علوم دینیہ کی تکمیل کی؛ دارالافتاء الرضویہ (بریلی) میں ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء سے فتویٰ نویسی کے فرائض انجام دے رہے ہیں؛ تصانیف



(۱۹۳۶ء)، مطبوعہ لاہور؛ (۱۹) وہی مصنف: الخبۃ الاشرقیہ للجمہوریۃ الاسلامیہ (۵۱۳۶۶/۱۹۳۶ء)، مطبوعہ لاہور؛ (۲۰) ظفرالدین بہاری: حیات اعلیٰ حضرت، ج ۱، مطبوعہ کراچی و ج ۲ (قلمی، ۵۱۳۵۷/۱۹۳۸ء)؛ (۲۱) وہی مصنف: المعجل المعدد لتالیفات المجدد، تالیف ۵۱۳۲۷/۱۹۰۹ء؛ (۲۲) ظہور احمد اظہر، در اردو دائرۃ معارف اسلامیہ، ص ۳۸۶؛ (۲۳) عبدالحق: قاموس الکتب اردو، ج ۱، کراچی ۵۱۳۸۱/۱۹۶۱ء؛ (۲۴) عبدالحی، حکیم: نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع و النواظر، ج ۸، حیدرآباد دکن ۵۱۳۹۰/۱۹۷۰ء؛ (۲۵) عبدالمسطفی اعظمی: معمولات الابرار بمعانی الآثار، لکھنؤ ۵۱۳۸۳/۱۹۶۴ء؛ (۲۵) عبدالنبی کوکب، قاضی: مقالات یوم رضا، ج ۱ (لاہور ۱۹۶۸ء)، ۲ (لاہور ۱۹۷۰ء) و ۳ (لاہور ۱۹۷۱ء)؛ (۲۶) غلام معین الدین: حیات صدر الافاضل، مطبوعہ لاہور؛ (۲۷) خورشید احمد: پاکستان میں آئین کی تدوین اور جمہوریت کا مسئلہ، مقدمہ از محمد ایوب قادری، کراچی ۵۱۳۹۰/۱۹۷۰ء؛ (۲۸) محمد مسعود احمد: فاضل بریلوی اور ترک موالات، لاہور ۵۱۳۹۱/۱۹۷۱ء؛ (۲۹) وہی مصنف: فاضل بریلوی علمائے حجاز کی نظر میں، تالیف ۵۱۳۹۲/۱۹۷۲ء؛ (۳۰) محمد صابر: مجدد اسلام، کانپور ۱۹۵۹ء؛ (۳۱) نظامی بدایونی: قاموس المشاہیر، ج ۱، بداؤن ۵۱۳۴۵/۱۹۳۶ء؛ (۳۲) نعیم الدین مراد آبادی: خزائن العرفان فی تفسیر القرآن، مطبوعہ مراد آباد؛ [ (۳۳) احمد رضا خان: السنیۃ الاثیقہ فی فتاویٰ افریقہ، مطبوعہ مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی ۱۹۷۰ء؛ (۳۴) وہی مصنف: المنفوظ، مطبوعہ مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی؛ (۳۵) احمد رضا خان و دیگر مولفین: جامع الفتاویٰ، مطبوعہ سنی دار الاشاعت علویہ رضویہ، لائل پور ۱۹۷۰ء؛ (۳۶) عبدالحکیم قادری، شرف: یاد اعلیٰ حضرت، ہری پور ہزارہ ۱۹۷۰ء؛ (۳۷) تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، طبع پنجاب یونیورسٹی، لاہور ۱۹۷۲ء، ۵: ۵۹۵ تا ۵۹۹؛ (۳۸) ترجمان اہل سنت

[تصانیف] چار سو سے زائد ہیں، جن میں فتاویٰ مبارکہ بڑی تقطیع کے بارہ ضخیم مجلدوں میں ہے (حاشیہ، الدولۃ المکیہ، ص ۱۶۹) - بہر حال آخر میں یہ تعداد ہزار سے متجاوز ہو گئی تھی (ظفرالدین بہاری: المعجل المعدد لتالیفات المجدد، ۵۱۳۲۷/۱۹۰۹ء؛ نیز حیات اعلیٰ حضرت، ج ۲، قلمی)۔

مآخذ: (۱) احمد رضا خان: العطايا النبویہ فی فتاویٰ الرضویہ، ج ۱ تا ۳، بریلی ۵۱۳۱۰/۱۸۹۲ء؛ (۲) وہی مصنف: الاجازۃ الرضویہ لمجل مکتۃ البیہ، تالیف ۵۱۳۲۳/۱۹۰۵ء، قلمی؛ (۳) وہی مصنف: الدولۃ المکیہ بالمادۃ الغیبیہ، تصنیف ۵۱۳۲۳/۱۹۰۵ء، (۴) وہی مصنف: کفل الفقیہ الفاہم فی احکام قرطاس الدراہم، تصنیف ۵۱۳۲۴/۱۹۰۶ء، مطبوعہ لاہور؛ (۵) وہی مصنف: حدائق بخشش، تصنیف ۵۱۳۲۵/۱۹۰۷ء، مطبوعہ کراچی؛ (۶) وہی مصنف: حسام الحرمین علی منجر الکفر و المین، تالیف ۵۱۳۲۴/۱۹۰۶ء، مطبوعہ لاہور؛ (۷) وہی مصنف: الفيوضات الملکیہ لمحبت الدولۃ المکیہ، تالیف ۵۱۳۲۶/۱۹۰۸ء، مطبوعہ کراچی؛ (۸) وہی مصنف: کنز الایمان فی ترجمۃ القرآن، مرادآباد ۵۱۳۳۰/۱۹۱۱ء؛ (۹) وہی مصنف: المحجۃ الموتمنہ فی آیۃ الممتحنہ، بریلی ۵۱۳۳۹/۱۹۲۰ء؛ (۱۰) اقبال احمد: کرامات اعلیٰ حضرت، مطبوعہ کانپور؛ (۱۱) بدرالدین احمد: سوانح اعلیٰ حضرت، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۱۲) حامد رضا خان: الاجازات المتینہ لعلماء ہکۃ و المدینہ، تالیف ۵۱۳۲۴/۱۹۰۶ء، قلمی؛ (۱۳) حسنین رضاخان: وصایا شریف، مطبوعہ لاہور؛ (۱۴) حسین احمد مدنی: الشہاب الثاقب علی المسترق الکاذب، دیوبند ۵۱۳۲۵/۱۹۰۷ء؛ (۱۵) حنفی (ماہنامہ)، لائل پور، اپریل و مئی ۱۳۹۲/۱۹۷۲ء؛ (۱۶) رحمان علی: تذکرۃ علمائے ہند (فارسی)، لکھنؤ ۵۱۳۳۲/۱۹۱۳ء؛ (۱۷) رئیس احمد جعفری: اوراق گم شدہ، لاہور ۵۱۳۸۸/۱۹۶۸ء؛ (۱۸) سید محمد کچھوچھوی: خطبہ صدارت جمہوریت اسلامیہ (۵۱۳۶۶/

(ماہنامہ)، اگست ۱۹۷۱ء، مارچ ۱۹۷۲ء و مئی ۱۹۷۲ء؛  
(۳۷) ضیاء حرم (ماہنامہ)، جولائی ۱۹۷۲ء؛ (۳۸)  
مصطفیٰ کامل: پاک و ہند کے ایک عظیم دینی رہنما،  
شاہ احمد رضا، در روزنامہ کوہستان، ۲ جون ۱۹۶۸ء۔

(محمد مسعود احمد)

⊗ رضا شاہ پہلوی: شاہنشاہ ایران (۱۹۲۵ تا ۱۹۴۱ء)، رضا خان نام: ماژندران کے سلسلہ کوہ کے ایک قلعے الآشت میں ۱۶/۵۱۲۹۵ مارچ ۱۸۷۸ء کو پیدا ہوا۔ اس کے دادا مراد علی خان نے ناصر الدین قاچار (۱۲۶۴/۱۸۴۷ء تا ۱۳۱۳/۱۸۹۵ء) کے زمانے میں افغانوں کے خلاف جنگ میں نمایاں خدمات انجام دیں اور بالآخر ہرات کے محاصرے کے دوران میں وفات پائی۔ اس کے والد عباس علی خان ماژندران میں مقیم فوج کا ایک ذمے دار افسر اور متوسط طبقے کا زمیندار تھا (دیکھیے Persia: Arnold T. Wilson، لنڈن ۱۹۳۲ء، ص ۱۴۸)۔ رضا خان کے والد کا انتقال ہوا تو اس وقت وہ صرف چالیس دن کا تھا۔ والدہ اسے شوہر کے عزیزوں کے پاس تہران لے آئی کہ عزت کے ساتھ گزر بسر ہو سکے (دیکھیے اعلیٰ حضرت محمد رضا شاہ پہلوی: رضا شاہ کبیر، مطبوعہ تہران بلا تاریخ، ص ۱۴ تا ۱۵)۔ اعلیٰ حضرت محمد رضا شاہ نے یہ بھی لکھا ہے: ”جب میرے والد چودہ سال کے تھے تو وہ (ایرانی) قزاق بریگیڈ میں بھرتی ہوئے۔ [یہ بریگیڈ بعد میں ڈویژن بنا۔ اسے ناصر الدین شاہ قاچار کی خواہش پر روسیوں نے اپنے فوجی معیار کے مطابق قائم کیا تھا (Mohammed Essad Bey، Elsa Branden و Paul Maerker Branden: Reza Shah، لنڈن ۱۹۳۸ء، ص ۴۴)]۔ وہ بالکل ناخواندہ تھے کیونکہ اس وقت شاہزادوں، امرا اور مجتہدین کی اولاد ہی تعلیم پا سکتی تھی۔ حکمران طبقہ اور امرا اور عوام کو تعلیم سے بے بہرہ رکھنا چاہتے تھے... تاکہ وہ من

مانی کر سکیں“ (دیکھیے Mission for My Country، لنڈن ۱۹۶۱ء، ص ۳۶: نیز دیکھیے وہی مصنف: رضا شاہ کبیر، ص ۱۴ تا ۱۵)؛ نیز یہ بھی لکھا ہے: ”ایک بات جس نے میرے والد کی ترقی کے لیے راہ ہموار کی، وہ ان کا شوق مطالعہ تھا۔ وہ اگرچہ اب بالغ تھے، لیکن انہوں نے ابجد سے تعلیم شروع کرنے میں جھجک محسوس نہ کی۔ فرائض منصبی سے فرصت ملتی تو گھنٹوں اپنی فوجی بارک میں دھندلے چراغوں کی روشنی میں خواندہ ساتھیوں کی مدد سے لکھنا پڑھنا سیکھتے“ (Mission for My Country، ص ۳۶)۔  
۱۹۱۸ء میں ہمسایہ ملک روس میں اشتراکی حکومت قائم ہوئی تو اس سے ایران کے سرحدی علاقے میں بھی سیاسی بے چینی پیدا ہوئی۔ ۱۹۱۹ء میں جنگی قبائل نے سر اٹھایا۔ ان کے خلاف قزاق بریگیڈ نے مہم شروع کی، جو اس نے بڑی بہادری سے سر کی۔ اس میں رضا خان نے اپنی عسکری انداز فکر کی وجہ سے نام پیدا کیا۔ پھر ۱۹۲۰-۱۹۲۱ء کے موسم بہار میں قزاق بریگیڈ کو آذربائیجان کے بالشویکوں کے خلاف جنگ کرنے کے لیے بھیجا گیا، جو گیلان پر حملہ آور ہوئے تھے۔ اس میں قزاق بریگیڈ کو شکست ہوئی۔ اس کی بڑی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ بریگیڈ کے اعلیٰ افسر سب روسی تھے۔ آخر جب یہ مطالبہ ہوا کہ روسی افسروں کے بجائے بریگیڈ میں ایرانی افسر رکھے جائیں تو یہ کام رضا خان کے سپرد ہوا، جو اس وقت کمشنڈ افسر بھی نہ تھا۔ یہ فریضہ اس نے بڑی مستعدی سے انجام دیا اور جب اس بریگیڈ کو دوبارہ منظم کیا گیا تو اسے جونینر کرنل بنا دیا گیا۔ مسعود خان اور کلیم خان اس سے بڑے افسر تھے (دیکھیے The New: Vincent Sheean، Persia، لنڈن ۱۹۲۷ء، ص ۲۹)۔ بریگیڈ کی از سر نو تنظیم میں رضا شاہ نے بڑا نمایاں کردار ادا کیا۔ یہی وجہ تھی کہ جب سپہدار اعظم (ایران

کے وزیر اعظم) کی حکومت کا تختہ الٹنے کے لیے فوجی مہم کا آغاز ہوا تو مسعود خان نے قزاق بریگیڈ کی قیادت اس کے سپرد کی۔

بحیثیت سردار سپاہ : ۱۹۲۰-۱۹۲۱ء کے موسم سرما میں ملک کی بد حالی کے پیش نظر نوجوانوں میں حکومت کے خلاف عام اضطراب پایا جاتا تھا۔ محب وطن لوگوں کی نگاہیں قزاق بریگیڈ ہی کی طرف اٹھتی تھیں۔ اتفاق سے ایک شیدائے وطن شخصیت ابھری؛ یہ سید ضیاء الدین طباطبائی تھا، جو ایک انقلاب پسند رہنما، ادیب اور رسالہ رعد کا مدیر تھا۔ وہ نہ تو انگریزوں کی سیاست سے متاثر تھا، نہ روسیوں کی سیاست سے۔ اس کا رابطہ زرتتر احمد شاہ قاچار (۱۹۰۹ تا ۱۹۲۵ء) کی حکومت سے تھا، نہ ملک کے امرا سے۔ وہ ملک کی بے اثر پارلیمنٹ کو ختم کر کے ایسی حکومت قائم کرنا چاہتا تھا جو غیر ملکیوں کے بڑھتے ہوئے اقتدار کو روک سکے۔ طباطبائی اسی غرض سے تہران کے ایک فوجی افسر سے ملا۔ وہاں اسے ناکامی ہوئی تو قزاق بریگیڈ کی طرف رجوع کرنا چاہا (Contemporary Iran: Donald N. Wilber، لندن ۱۹۶۳ء، ص ۶۹) کیونکہ وہ جانتا تھا کہ بریگیڈ سے روسی اثر خارج ہو چکا ہے۔ تہران سے وہ قزوین آیا، جو رضا خان کا صدر مقام تھا۔ رضا خان خود بھی ملکی بدحالی سے پریشان تھا۔ دونوں کی ملاقات ہوئی تو نقطہ نظر میں اتفاق تھا۔ طے یہ پایا کہ قزاق بریگیڈ تہران میں داخل ہو کر بزور حکومت حاصل کر لے۔ بریگیڈ کا حال اس وقت حکومت کی بے توجہی سے دگرگوں تھا؛ نہ مناسب خوراک ملتی تھی، نہ لباس اور باقاعدہ اسلحہ ہی فراہم ہوتا تھا۔ بہر حال ضیاء الدین نے سرمایہ فراہم کر کے یہ مشکل عارضی طور سے حل کر دی۔ ۱۵ فروری ۱۹۲۱ء کو قزاق بریگیڈ نے، جس کی تعداد صرف ۲۵۰۰ تھی، رضا خان کی قیادت میں ایک نئے جذبے

سے تہران کی طرف کوچ کیا۔ ۲۱ فروری کو وہ بغیر کسی مزاحمت کے تہران پہنچ گیا۔ تہران میں پولیس کی بڑی جمعیت موجود تھی، جو ان کا مقابلہ کر سکتی تھی، لیکن اس کا بیشتر حصہ قزاق بریگیڈ سے سل گیا (محمد تقی بہار : تاریخ مختصر احزاب سیاسی، تہران بدون تاریخ، ص ۶۷)۔ رضا خان بلا روک ٹوک باب قزوین سے وارد تہران ہوا۔ جے ایم بالفور، جو اس وقت تہران میں نام نہاد برطانوی مالیاتی مشن کا رکن تھا، لکھتا ہے: ”صبح ناشترے کے وقت تک مجھے معلوم نہ تھا کہ رات بھر میں شہر میں انقلاب آچکا ہے“ (Vincent The New Persia: Sheean، ص ۳)۔ انقلاب کے باوجود چونکہ رضا خان نے شاہنشاہ کے ساتھ وفاداری کا اعلان کر دیا تھا، لہذا احمد شاہ نے بھی کوئی قدم اٹھانا مناسب نہ سمجھا۔ اس کا یہ خیال بھی تھا کہ ممکن ہے فی صورت حال اس کے لیے مفید ثابت ہو۔ دوسرے ہی دن احمد شاہ نے ضیاء الدین طباطبائی کو ملک کا وزیر اعظم اور بریگیڈ کے دو افسران کاظم خان اور مسعود خان کو علی الترتیب گورنر تہران اور وزیر جنگ مقرر کر دیا اور رضا خان کو ایرانی فوج کا ”سردار سپاہ“ بنایا گیا (The New Persia، ص ۳)۔ سردار سپاہ کی حیثیت میں اس کی توجہ فوج کو مسلح اور منظم کرنے کی طرف ہوئی، جس کے لیے روپیہ درکار تھا تاکہ ملک کے نوجوانوں کو فوج میں بھرتی کیا جائے۔ اس نے وزیر اعظم سے روپیہ کا مطالبہ کیا۔ ایسے حالات میں ضیاء الدین کا بھروسا نہ انگریزوں پر تھا، نہ روسیوں پر (جو علی الترتیب جنوبی اور شمالی ایران میں اپنا اپنا حلقہ اثر قائم کیے ہوئے تھے) کہ وہ خالصتاً ایک قومی اور اصلاح پسند حکومت کو مدد دیں گے۔ ملک کی حالت ناگتہ بہ تھی، خزانہ شاہنشاہ کے دوروں کی وجہ سے خالی تھا اور محصولات کی فوری فراہمی ممکن

نہ تھی، لیکن فوجی ضروریات بہر حال مقدم تھیں۔ ضیاء الدین نے حکم دیا کہ طبقہ امرا کے ان افراد کو جو بڑے بڑے جاگیردار بھی ہیں اور ہر قسم کے ٹیکس سے مستثنیٰ ہیں، گرفتار کر لیا جائے۔ اس سلسلے میں قاچاری امیر فرمانفرما کو بھی گرفتار کیا گیا، جس نے ”اینگلوپرشین معاہدے“ پر دستخط کیے تھے (۱۹۱۹ء کے اس معاہدے کی رو سے یہ شرائط طے ہوئی تھیں کہ ایران کے نظم و نسق کے لیے حکومت برطانیہ انگریز مشیر اور برطانوی افسر بھیجے گی؛ فوج کو تربیت دے گی اور اسلحہ مہیا کرے گی؛ ملک میں ریل بچھانے اور دوسرے ذرائع نقل و حمل کو بہتر بنانے کا اہتمام کیا جائے گا؛ محصولات کے نظام کو بہتر بنایا جائے گا؛ قرضے میں معتدبہ رقم کا اضافہ کیا جائے گا، لیکن یہ قرضہ ایرانی محصولات کی ضمانت پر دیا جائے گا۔ گویا اس معاہدے کی رو سے حکومت ایران نے نظم و نسق، مالیات، مسلح افواج اور وسائل نقل و حمل پر انگریزوں کو کلی اختیارات دے کر روسی اقتدار کا خاتمہ کر دیا تھا (Donald N. Wilber : Contemporary Iran، ص ۶۷)۔ بہت سے رؤسا بھی نئی حکومت کے ابتدائی چند ہفتوں میں جیل بھیج دیے گئے؛ بعض کی جائدادیں بھی بحق سرکار ضبط ہوئیں۔ یہ سب لوگ بقول ونسنٹ شین برطانوی سفارت کے زیر حمایت تھے۔ امرا کو یہ امید ہرگز نہ تھی کہ ان گرفتاریوں پر سفارت برطانیہ خاموش رہے گی، لیکن سفارت برطانیہ نے محض لفظی احتجاج کرنے پر اکتفا کیا (The New Persia، مطبوعہ لندن، ص ۳۶) ضیاء الدین نے اس سخت گیرانہ اقدام سے روپیہ فراہم کر کے رضا خان کو فوجی ضروریات کے لیے دے دیا۔ رضا خان کے مطالبے پر حکومت کے نااہل افسران برطرف کر دیے گئے، راشیوں کی جگہ دیانت دار افسروں کو متعین کرنے کی کوشش

کی گئی، وزارتوں کی جانچ پڑتال کی گئی اور غیرملکی سفارتوں کے زیر حمایت ملازمین کو الگ کر دیا گیا ضیاء الدین طباطبائی کا استعفیٰ: ضیاء الدین کے اقتدار سنبھالتے ہی ”اینگلو پرشین معاہدہ“ منسوخ کر دیا گیا، لیکن انگریزوں سے یہ وعدہ کیا گیا کہ جو مراعات حاصل ہونا تھیں وہ بیک وقت تو نہیں البتہ ایک ایک کر کے حاصل ہوتی رہیں گی۔ ضیاء الدین اس نرم روی سے یہ چاہتا تھا کہ تباہ شدہ مالی نظام کو بہتر بنانے کے لیے انگریزوں سے مدد لے، لیکن ونسنٹ شین کے قول کے مطابق لارڈ کرزن، جس نے اپنا منصوبہ اس معاہدے ہی کی بنیاد پر بنایا تھا، یہ تجویز ماننے کو تیار نہ تھا انگریزوں کی مدد سے ناامید ہو کر اس نے بعض اور ذرائع پر غور کرنا چاہا، لیکن اپنے منصب پر وہ زیادہ دیر فائز نہ رہ سکا۔ اس کی وجہ سخت گیرانہ پالیسی تھی، جس کی بدولت اسے سوویٹ سفیر، فوجی افسروں اور طبقہ امرا (جن کے سب اختیارات چھین لیے گئے تھے اور اب ان کی جائدادوں پر ٹیکس عاید کرنا زیر غور تھا) کی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کے علاوہ شاہنشاہ احمد شاہ کو بھی اس نے اپنا دشمن بنا لیا تھا، جس کے اعزہ و اقارب غبن کے الزام میں جیل کاٹ رہے تھے۔ اس مخالفانہ صورت حال سے ضیاء الدین ۳ اپریل ۱۹۲۱ء کو مستعفی ہونے پر مجبور ہو گیا اور آخر ترک وطن کر کے عازم پیرس ہوا۔ اسی دن نئی حکومت قائم ہو گئی، جس میں مسعود خاں کو، جو ضیاء الدین کا معتمد علیہ وزیر تھا، الگ کر کے وزارت جنگ رضا خان کے سپرد کی گئی اور وزارت عظمیٰ قوام السلطنت نے سنبھالی۔ اس زمانے میں ترکیہ میں ایک عظیم پامی مصطفیٰ کمال اٹھا، جس نے یونان کے بادشاہ قسطنطین Constantine کے خلاف شاندار فتح حاصل کی۔ اس کی دلیرانہ مثال نے رضا خان کی ہمت بڑھائی کہ وہ غیرملکیوں

مختلف مہموں کا آغاز کرنا تھا۔ ابتدا اس نے شمالی ایران سے کی اور خود اپنی قیادت میں باغی عناصر کے خلاف فوج کشی کی۔ فوج کی آمد سے لوگ بہت مرعوب ہوئے اور جنگ کیے بغیر انہیں فاقح سمجھ کر بخیر مقدم کیا، باغی دستے روپوش ہو گئے، کوچک خان نے راہ فرار اختیار کی اور آذربيجان مرکز کے تحت آ گیا۔ دوسرا قدم اس نے کردوں، لوریوں، بختیاریوں، قاشقائیوں اور دوسرے جنگجو قبائل کے خلاف اٹھایا، جو اپنے اپنے سرداروں کے ماتحت آزاد چلے آتے تھے۔ وہ برائے نام محصول تو ادا کرتے تھے، لیکن ان کے بہت سے محصول سرداروں کے جیبوں میں چلے جاتے تھے اور بہت کم شاہی خزانے تک پہنچتے تھے۔ رضا خان نے ان کے خلاف مہم ۱۹۲۳ء میں شروع کی، جس میں اسے کامیابی ہوئی۔ آذربيجان کو مرکز کے تخت لانا بڑا کارنامہ سمجھا گیا، جس کی بنا پر بعثیت وزیر جنگ اسے اپنے اقتدار کی وجہ حکومت کے ہر شعبے میں عمل دخل ہو گیا تھا۔ عوام میں بھی وہ بہت مقبول تھا۔ ملکی بغاوتوں پر اس کی گہری توجہ تھی، اس لیے کہ وزیر جنگ اور سردار سپاہ بھی وہ خود ہی تھا۔ لوری اور بختیاری بدستور ریشہ دوانیوں میں مصروف تھے، جو ملکی سالمیت کے لیے ضرر رساں تھیں، چنانچہ ۱۹۲۴ء میں وہ خرم آباد گیا تا کہ لوریوں کو غیر مسلح کر دیا جائے۔ لوریوں نے اس موقع پر بختیاریوں سے مدد چاہی، لیکن انہیں مغلوب ہونا پڑا اور وہ غیر مسلح ہونے پر مجبور ہو گئے۔ ابھی شیخ محمرہ خزعل کے خلاف مہم باقی تھی، جو عربستان کا نیم خود مختار حکمران بنا بیٹھا تھا اور خوزستان کے تیل کے چشموں پر اس کا قبضہ تھا۔ اسیویں صدی عیسوی کے وسط میں خوزستان میں تیل دریافت ہوا اور ایک معاہدے کے تحت ”اینگلو پرسیئن آئل کمپنی“ نے تیل نکالنا شروع کیا، جس سے اس علاقے کی دولت میں انتہائی اضافہ

کے اثر و نفوذ سے ملک کو پاک کر دے۔ اب اس نے ملکی سالمیت اور اتحاد کے لیے فوج کو منظم کرنے، باغیوں کی سرکوبی کرنے اور صوبوں کو مرکز کے تحت لانے کی کوشش کی۔ فوجی جمعیت اس نے اڑھائی ہزار سے بڑھا کر پچاس ہزار کر دی۔ اس طرح اس بریگیڈ نے ڈویژن کی ہیئت اختیار کی، جسے جدید اسلحہ سے مسلح کر دیا گیا۔ خارجہ حکمت عملی کے متعلق اس کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ایران غیر جانبدار ملک رہے، ترکیہ سے قریبی روابط پیدا کیے جائیں اور ایک غیر جانبدار غیر سیاسی مالیاتی کمیشن مقرر کیا جائے، جو ملک کے مالی نظام کو منظم کرے۔ محصولات وصول کرنے اور خرچ کرنے کے اختیارات اس نے اپنے ہاتھ میں لے لیے۔ مالی نظام کو بہتر بنانے کے لیے مالیاتی مشن مقرر کرنے کے مسئلے پر حکومت امریکہ سے گفت و شنید ہوئی؛ چنانچہ ۱۴ اگست ۱۹۲۲ء کو واشنگٹن میں اس معاہدے پر دستخط ہو گئے کہ مالی مشن ملر ہاگ Millspaugh کی سربراہی میں مقرر کیا جائے گا۔

رضا خان اپنے اختیار کے پہلے دو سالوں میں خارجی تعلقات اور مالی نظام کے مسائل پر کچھ زیادہ توجہ نہ دے سکا۔ اس کے نزدیک اس وقت ملکی مسائل کی اہمیت زیادہ تھی۔ لورستان کے باغی قبائل نے کھلم کھلا بغاوت کر دی تھی؛ شمالی ایران کو کوچک خان کی بغاوت نے زیر و زبر کر رکھا تھا؛ ایرانی بلوچستان ہمیشہ کی طرح اطاعت سے منحرف تھا؛ جنوبی ایران میں ایک عرب موروثی شہزادہ خزعل نامی نے، جو شیخ محمرہ کہلاتا تھا، ایران کے خوشحال ترین علاقے عربستان (خوزستان) میں نیم خود مختار حکومت قائم کر لی تھی۔ اب ایران کی سیاسی یک جہتی کے لیے ہر علاقے کو دارالسلطنت کے تحت لانا ضروری تھا۔ رضا خان کو ان چار

ہوا۔ تمام عرب، بین النہرین اور ایران، گویا بحیرہ احمر سے بحیرہ خزر تک، کوئی حکمران شیخ محمرہ کے برابر دولت مند نہ تھا۔ حکومت کے لیے ضروری تھا کہ حورستان کا علاقہ مرکزی حکومت کے تحت لائے۔ اس سہم کا ذکر آگے آئے گا۔

اب تک رضا خان ایک عظیم سردار سپاہ کی حیثیت میں نمایاں ہوا تھا۔ وہ باغیوں کو حکومت کو اطاعت گزار بنا کر ملک کی سالمیت محفوظ کر چکا تو لوگوں کا خیال تھا کہ اب وہ ملکی امور تجربہ کار وزرا کے سپرد کر دے گا، لیکن یہ کوئی نہ جانا تھا کہ وہ ایک عظیم سیاست دان بھی ثابت ہوگا اور نام نہاد سیاسی رہنماؤں کے خلاف بھی اسی طرح جنگ کرے گا جس طرح اس نے باغیوں کے خلاف کی تھی۔ حکمران خاندان، ملا اور زمیندار ابھی خاصے فوی تھے۔ رضا خان کی زبان سے جب امرا و مجتہدین مصطفیٰ کمال پاشا کے بارے میں تعریفی کلمات سننے تو انہیں خدشہ پیدا ہوتا کہ وزیر جنگ مصطفیٰ کمال کی سی حکومت قائم کر کے کہیں ان کے اختیارات سلب نہ کر لے۔ اس وقت کا وزیر اعظم موام السلطنت (جس کے بھائی وتوق الدولہ نے وزیر اعظم کی حیثیت میں اینگلو پرشین معاہدہ کیا اور جسے منسوخ کر دیا گیا تھا) اس نظریے کا حامی تھا کہ انگریزوں کے ساتھ معاہدہ کر لیا جائے، جو ایران کی فلاح کے لیے ضروری ہے، لیکن کسی غیرملکی حکومت کے ساتھ معاہدہ سردار سپاہ کے ہونے ہوئے ممکن نہ تھا؛ چنانچہ قوام السلطنت نے اسے راستے سے ہٹانے کی سازش کی۔ یہ کام وہ قاچار حکمران احمد شاہ، امرا اور مجتہدین کی مدد سے کرنا چاہتا تھا۔ رضا خان کو اس سازش کا بروقت پتا چل گیا اور قوام السلطنت مع سرکردہ سازشیوں کے گرفتار کر لیا گیا۔

بحیثیت وزیر اعظم: ۳۱ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو

وزیر اعظم کا منصب رضا خان کو سونپا گیا۔ احمد شاہ صحت کی خرابی کے سبب پیرس چلا گیا اور اپنے بھائی کو ولی عہد بنا دیا۔ انقلاب پسند اب یہ محسوس کرنے لگے تھے کہ بادشاہ کی ملک سے روانگی سے احمیائے ایران کی آخری رکاوٹ بھی دور ہو جائے گی۔ اب انہوں نے جمہوریت کے حق میں نعرے لگانے شروع کیے۔ یہ نعرے عوام کی زبانوں پر بھی آئے۔ جمہوریت کے لیے تنظیمیں تہران، خراسان اور تبریز میں قائم ہو گئیں۔ بختیاری شہزادہ سردار اسعد نے ملکی اخبارات میں مقالے لکھے، جن میں رضا خان سے التماس کی گئی تھی کہ وہ ملک میں جمہوریت قائم کر کے صدارت کا عہدہ قبول کر لے۔ سابق وزرا اور بعض امرا نے بھی اصرار کیا کہ وہ صدارت کے امیدوار ہونے کا اعلان کر دے۔ ایران کے تمام صوبوں سے رضا خان کے پاس اس مضمون کی عرضداشتیں موصول ہونے لگیں کہ ملک میں جمہوریت کا اعلان کر دیا جائے۔ جمہوریت کے حق میں پر زور تحریک چلی اور بہت سرگرمی سے جاری رہی۔ بالآخر رضا خان آمادہ ہو گیا اور جمہوریت کے اعلان کے لیے ۲۱ مارچ ۱۹۲۴ء کی تاریخ مقرر ہو گئی، لیکن بوجہ یہ اعلان ہو نہ سکا (The New Persia: Vincent Sheean, ص ۵۸)۔

جمہوریت کے خلاف تحریک: مجتہدین، جو بادشاہ کو ظلّ الہی اور امام غائب کا نمائندہ سمجھتے تھے، اس تحریک کے شدید مخالف تھے۔ علاوہ ازیں وہ مصطفیٰ کمال کی روش بھی دیکھ چکے تھے۔ مجتہدین سے ترکیہ میں جو سلوک ہوا اس سے بھی وہ باخبر تھے، اس لیے جمہوریت کے قیام کو وہ اپنا زوال سمجھتے تھے۔ وہ ابدی خوشی کو اس دنیاوی خوشی سے بہتر خیال کرتے تھے، جن کا وعدہ رضا خان اور ملک کے سیاست دان کر رہے

اس عرصے میں محمرہ کے شیخ خزعل سے امریکی مالیاتی کمیشن نے، جسے رضا خان نے مقرر کیا تھا، شیخ کو ایرانی رعایا کی حیثیت اختیار کرنے اور واجب الادا ٹیکس ادا کرنے کا مطالبہ کیا، اس نے بظاہر تسلیم کر لیا، لیکن در پردہ ۱۹۲۴ء کے موسم بہار میں اس نے بختیاریوں اور قاشقائیوں کو بلا کر بغاوت پر اکسایا، تحفے تحائف دیے اور سامان جنگ فراہم کرنے کی پیشکش بھی کی۔ اور بقول Donald N. Wilber اس نے انگریزوں کی دوستی اور ان کے بار بار کے وعدوں پر کہ وہ اس کے مفاد کی حفاظت کریں گے، بھروسا کرتے ہوئے، ٹیکس ادا کرنے سے انکار کر دیا اور رضا خان کے خلاف لوگوں کے جذبات برانگیختہ کیے۔ انگریزوں کی تنبیہ کے باوجود (دیکھیے *Contemporary Iran*، ص ۷۲) رضا خان ۶ نومبر ۱۹۲۴ کو بائیس ہزار فوج کے ساتھ اصفہان سے ہوتا ہوا مشہور تاریخی مقام شوش آیا۔ بختیاریوں نے فوج کی کثیر تعداد کے پیش نظر بغاوت سے ہاتھ اٹھا لیا؛ شیخ کے عربوں نے ایرانی فوج کا مقابلہ نہ کرنے میں عافیت دیکھی؛ انگریز بھی اس کی مدد نہ کر سکے (دیکھیے *Contemporary Iran*، ص ۷۲)۔ شیخ محمرہ صورت حال سے مایوس ہوا تو رضا خان کو بذریعہ تار اطاعت گزار رہنے کا یقین دلایا (دیکھیے Vincent Sheean: *The New Persia*، ص ۵)، لیکن رضا خان نے تار کے اظہار اطاعت کو کافی نہ سمجھا۔ وہ خود خلیج فارس گیا، ۵ دسمبر کو شیخ کے علاقے میں داخل ہوا۔ یہاں اس کا شاندار استقبال ہوا۔ ۶ دسمبر خزعل نے اپنے بیٹوں اور ایک باغی سردار سمیت غیر مشروط طور پر اظہار اطاعت کیا۔ اس عرصے میں فوج نے خوزستان کو اپنے تسلط میں لے لیا البتہ دوسرے باغیوں کو راہ راست پر لانے میں کچھ دن لگ گئے۔ رضا خان نے اب محمرہ میں ایک

تھے۔ انہوں نے عوام کے مذہبی جوش کو ابھارا۔ مجتہدین یہ بھی کہتے تھے کہ وزیر اعظم ملک میں کفرانہ نظام قائم کرنا چاہتا ہے۔ رضا خان، جو اب تک ملک کا نجات دہندہ سمجھا جاتا تھا، دفعۃً کفرانہ نظام کا داعی سمجھا جانے لگا۔ مذہبی جذبات کے مشتعل ہونے کی وجہ سے اکثر لوگ اس کے مخالف ہو گئے۔ ایک دن جب وہ ”خیابان ظل سلطان“ سے گزر رہا تھا، ایک پھرے ہوئے ہجوم نے اس کی موٹر کار کو آگے بڑھنے سے روک دیا۔ بریگیڈ کے افسر موقع پر آگئے اور ہجوم کو منتشر کر دیا۔ رضا خان کے لیے یہ صورت بہت اضطراب انگیز تھی۔ اس اثنا میں امریکی سفارت خانے کا ایک افسر میجر امبری Imbere ایک پھرے ہوئے ہجوم کا فوٹو لینے کی کوشش کر رہا تھا کہ ہجوم کے ہاتھوں مارا گیا (دیکھیے Mohammad Essad Bey: *Reza Shah*، لندن، ص ۱۰۸ تا ۱۰۹)۔ اس پر رضا خان نے ملک بھر میں مارشل لا نافذ کر دیا اور جلسوں جلوسوں پر پابندی لگا دی۔ اب رضا خان کو ایک مذہبی تحریک کا سامنا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا، یہ مسئلہ جو اب دینی رہنماؤں نے کھڑا کیا ہے، اس کا حل اس کی طاقت سے باہر ہے۔ بھرخال مارشل لا لگنے سے ایک جہت تک بے چینی پر قابو پا لیا گیا۔ آخر وہ خود مذہبی پیشواؤں سے گفت و شنید کرنے کے لیے قم گیا، جو تہران سے اسی میل کے فاصلے پر ہے۔ مذہبی پیشواؤں سے ملاقات خاصی دیر جاری رہی، آخر یہ مشترکہ اعلان ہوا کہ ہم ملکی مفاد کے پیش نظر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جمہوریت قائم کرنے کی تحریک ختم کر دی جائے (دیکھیے Donald N. Wilber: *Contemporary Iran*، لندن ۱۹۶۳ء، ص ۷۱)۔ اس اعلان سے مجتہد، ملا، درویش اور ان کے پیرو مطمئن ہو گئے اور تحریک ختم کر دی گئی۔

جاگیرداروں کا اثر و نفوذ ختم ہو چکا تھا اور رهنوں کی دست برد سے ملک کو نجات مل گئی تھی۔

قاچاری عہد کا خاتمہ: اب تہران، تبریز، اصفہان، کرمان، شیراز اور خوزستان کے لوگ مطالبہ کرنے لگے تھے کہ بادشاہ کو معزول کر کے قاچاری عہد کا خاتمہ کر دیا جائے۔ عوام کا بھی یہی مطالبہ تھا۔ آخر ۳۱ اکتوبر ۱۹۲۵ء کو قاچار حکومت کی تقدیر کا فیصلہ کرنے کے لیے پارلیمنٹ کا اجلاس منعقد ہوا اور ایک دلیرانہ قدم اٹھا کر احمد شاہ قاچار کو، جو پیرس میں تھا، معزول کرنے کی قرارداد پیش کی گئی۔ ۱۱۵ اراکین حاضر تھے، جن میں سے ۸۰ اراکین نے رضا خان کے حق میں ووٹ دیے؛ صرف پانچ کے ووٹ خلاف آئے اور ۳۰ نے ووٹ نہیں ڈالے۔ قرار داد اکثریت رائے سے منظور ہو گئی اور فوراً ہی اس مفہوم کا اعلان ہو گیا کہ مجلس شوریٰ ملی فلاح عامہ کے پیش نظر قاچاری حکومت کے خاتمے کا اعلان کرتی ہے اور دستور اور دوسرے قوانین کی حدود کے اندر رہتے ہوئے عبوری حکومت رضا شاہ کے سپرد کرتی ہے؛ مستقل حکومت کی ہئیت بہر حال مجلس دستور ساز متعین کرے گی، جو اس غرض کے لیے دفعہ ۳۶، ۳۷ اور ۴۰ میں ترمیم کرے گی (دیکھیے **Amin Banani** : *The Modernization of Iran*، مطبوعہ کیلی فورنیا، ۱۹۶۰ء، ص ۴۳) اکثریت نے فیصلہ رضا خان کے حق میں کر دیا۔ ریجنٹ مقرر ہوتے ہی اس نے دو فرمان جاری کیے کہ تمام سیاسی قیدیوں کو رہا کر دیا جائے اور ملک بھر میں نان کی قیمت کم کر دی جائے (دیکھیے محمد اسد نے: **Reza Shah**، ص ۱۴۵)۔

بحیثیت ریجنٹ اور شاہنشاہ: پارلیمنٹ کے اعلان سے احمد شاہ معزول ہوا اور شاہزادہ ولی عہد نے ترک وطن کیا، لیکن قاچار خاندان کے دوسرے

صوبائی گورنر اور امیر لشکر مقرر کر دیا، نیز امریکی مالیاتی مشن نے فوراً ہی خوزستان میں ایجنسی منظم کرنی شروع کر دی تاکہ باقاعدگی سے ٹیکس وصول کیے جائیں۔ مالیاتی مشن اور شیخ مجمرہ کے مابین اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ وہ بقایا پانچ لاکھ تومان کے علاوہ نئے ٹیکس بھی ادا کرے گا۔ اس پر شیخ نے دستخط ثبت کر دیے۔ (وہی مصنف، ص ۵۱)۔ اب ملک بھر کے دینی پیشواؤں کو مزید مطمئن کرنے کے لیے رضا خان کربلائے معلیٰ اور نجف اشرف کی زیارت کو گیا اور وہاں کے علما کو دین کی حدود میں رہتے ہوئے اپنے منصوبے بتائے اور ان کی تائید حاصل کی۔ اب کی دفعہ جو رضا خان فاتحانہ تہران میں داخل ہوا تو نقشہ بدلا ہوا تھا۔ لوگوں نے بڑی گرم جوشی سے اس کا استقبال کیا۔ شاعروں نے اس کی تعریف میں قصیدے کہے۔ اب ایران کا صرف ایک گھرانہ ایسا تھا جس نے اس جشن مسرت میں حصہ نہ لیا، یہ قاچاری خاندان تھا، جو انگریزوں سے مدد لے کر رضا خان کو راستے سے ہٹانا چاہتا تھا۔ بظاہر قاچاری شاہزادوں نے ایک مصالجانہ قدم بھی اٹھایا اور شہزادہ فیروز اور قوام السلطنت کو رضا خان کے پاس گفت و شنید کے لیے بھیجا۔ رضا خان نے مصالحت کی غرض سے انہیں اپنی کابینہ میں لینے کا فیصلہ کیا اور اس طرح یہ دونوں شہزادے قاچاری سازشوں سے الگ ہو گئے؛ لیکن ابھی قاچاریوں کے رشتے دار ترکمان قبائل ان کے ساتھ تھے۔ انہوں نے خراسان پر چڑھائی کر دی۔ رضا خان نے ریگستان عبور کر کے ترکمانوں کی جمعیت کا قلع قمع کر دیا۔ اب جو وہ تہران آیا تو اس کے اقتدار میں مزید اضافہ ہوا۔ صورت حال اب یہ تھی کہ ملک کے دور دراز علاقے مرکزی حکومت کے تحت آگئے تھے؛ تمام سرکش امرا اور باغی قبائل ہتیار ڈال چکے تھے؛



کوئی فود نہیں ہو سکے گا؛ بادشاہ، ولی عہد، ریجنٹ دستور کے وفادار رہنے کا حلف اٹھائیں گے (دیکھیے محمد اسد بی: Raza Shah، ص ۱۴۷)۔ اڑھائی ہزار سال بعد یہ پہلا موقع تھا کہ خون کا قطرہ نہائے بغیر ایک نئے خاندان کی حکومت قائم ہوئی۔ رضا شاہ کی رسم تاج پوشی ۵ اپریل ۱۹۲۶ء کو ہوئی۔ ”پہلوی“ نام پر اس خاندان کی تاسیس اھیائے ایران کی درخشندہ علامت تھی۔ تاج پوشی کا جشن تقریباً بیس دن تک جاری رہا۔ تخت نشینی نادر شاہ کے تخت پر ہوئی، جو وہ بر عظیم پاک و ہند سے ساتھ لایا تھا (دیکھیے Vincent Sheean: The New Persia، ص ۵۹)۔ اس جشن میں برصغیر پاک و ہند، عرب، مصر، ترکیہ، انگلینڈ اور سوویٹ روس وغیرہ کے نمائندے شامل ہوئے۔

اھیائے ایران: رضا شاہ پہلوی محب وطن بادشاہ تھا۔ ایران کی گزشتہ عظمت اور قدیمی تمدن کا اھیاء اس کا نصب العین تھا، جسے حاصل کرنے کے لیے اس نے انتہائی کوشش کی۔ اس کے عملی اقدامات درج ذیل ہیں:

فوجی تنظیم: رضا شاہ پہلوی سے پہلے ایران میں کوئی ایسی فوج نہ تھی جو ملک کے لیے سرمایہ افتخار ہو سکے۔ اڑھائی ہزار کا قزاق بریگیڈ ضرور موجود تھا، جسے روسیوں نے منظم کیا تھا۔ وہ اپنی فوج کی بے بضاعتی کو خوب جانتا تھا اس لیے اس نے اولیں توجہ فوجی استحکام کو دی اور تھوڑے ہی عرصے میں افواج کی تعداد بڑھا کر پچاس ہزار کر دی اور فوجی افسروں کو حربی تربیت کے لیے فرانس بھیجا، نیز ایرانی افسروں کو تربیت دینے کے لیے آزمودہ کار فرانسیسی جرنیل ملازم رکھے۔ ملک کی حربی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے اسلحہ سازی کے متعدد کارخانے قائم کیے اور ممالک خارجہ سے کثیر تعداد میں جدید آلات حرب منگوا

شہزادوں کو اجازت تھی کہ وہ چاہیں تو ایران ہی مقیم رہیں اور اپنے محلات اور جاگیروں کے بدستور مالک رہیں (وہی مصنف)۔ رضا شاہ صرف چھ ہفتے ریجنٹ رہا۔ اس مختصر سے عرصے میں اہل ایران بادشاہت کے اعلان کے آرزومند تھے۔ متعدد انجمنوں اور مجالس عمل نے پر خلوص استدعا کی کہ رضا شاہ ایران کا تخت و تاج قبول کر لے۔ مجتہدین، حکام، سیاستدان، رجعت پسند، قوم پرست اور اعتدال پسند سب اس بات پر متفق تھے کہ اس خلا کو جلد از جلد پر کیا جائے جو قاچار بادشاہ کی معزولی سے پیدا ہوا ہے (وہی مصنف، ص ۱۴۶)؛ چنانچہ ملک کے ہمہ گیر مطالبے کے پیش نظر دسمبر ۱۹۲۵ء کو مجلس دستور ساز کا اجلاس تہران میں ہوا اور دستور کی دفعہ ۳۶ میں حسب ذیل ترمیم کی گئی: مجلس دستور ساز قوم کی طرف سے ملک کی بادشاہت اعلیٰ حضرت رضا شاہ پہلوی کے سپرد کرتی ہے اور نسللاً بعد نسل اس کی جانشینی کا حق اس کی نرینہ اولاد کو حاصل رہے گا (دیکھیے Constitution، ص ۲۹)۔ دفعہ ۳۷، ۳۸ اور ۴۰ میں ترمیم کر کے خاندان قاچار کے افراد کو تخت و تاج سے محروم کر دیا گیا؛ باہمی شادیوں کی بھی ممانعت کر دی گئی، جو جانشینی میں قاچاریوں کو مدد دینے کا موجب ہو سکتی تھیں (کتاب مذکور، ۲۹ تا ۳۰)۔ ان کی رو سے یہ بھی طے ہوا کہ کسی جانشین کے اولاد نرینہ نہ ہو تو بادشاہ اپنا جانشین نامزد کرے گا، جس کی تقرری کی منظوری پارلیمنٹ دے گی؛ خاندان قاچار کا کوئی فرد تخت و تاج کا دعویٰ نہ کر سکے گا؛ شاہزادہ ولی عہد اس وقت تک حکومت نہیں سنبھال سکے گا جب تک اس کی عمر اکیس سال نہ ہو جائے؛ اگر ولی عہد نابالغ ہو تو پارلیمنٹ ایجنٹ مقرر کرے گی اور یہ ایجنٹ بھی قاچار خاندان کا

کر فوج کو مسلح کیا اور اس میں وطن کی محبت اور ہاسبانی کی روح پھونکی .

معاهدات : حکومت ایران نے اس دور میں ممالک خارجہ سے برابر کی سطح پر معاہدے کیے۔ پہلا معاہدہ سوویت روس سے ہوا، جس کی رو سے روسیوں کے سب پرانے معاہدے ختم ہو گئے ؛ حکومت روس اپنے تمام قرضوں سے، جو ایران کے ذمے واجب الادا تھے، دست بردار ہو گئی ؛ جلفا سے روسی سرحد کے ساتھ ساتھ تبریز جانے والی ریلوے لائن حکومت ایران کے حوالے کر دی اور بحیرہ خزر کی بندرگاہ، انزلی (پہلوی) میں حکومت ایران کو تجارتی جہازرانی کے برابر کے حقوق دے دیے، جو ”معاہدہ ترکمان چی“ (۵ شعبان ۱۲۴۳/۱۸۲۸ء) کے بعد حکومت ایران کو نصیب نہ ہو سکے تھے (معاہدے کی شرائط کی تفصیل کے لیے دیکھیے Peter Avery : *Modern Iran*، لنڈن ۱۹۶۵ء، ص ۲۴۶ تا ۲۴۸)۔

انگریزوں سے جو پہلے معاہدہ ہو چکا تھا وہ منسوخ کر دیا گیا، جس کا ذکر پہلے آچکا ہے .

رضا شاہ سے پہلے ہمسایہ اسلامی ممالک کے ساتھ ایران کے روابط خوش گوار نہ تھے۔ ترکوں اور ایرانیوں میں صدیوں تک لڑائیاں ہوتی رہیں؛ ایران، عراق اور افغانستان کے مابین سرحدوں کی تعیین کے متعلق جنگیں جاری رہیں لیکن رضاشاہ پہلوی کے تدبیر سے ایران کے ہمسایہ ممالک کے ساتھ تنازعات باہمی گفت و شنید سے طے ہو گئے، سرحدیں متعین ہو گئیں اور صدیوں پرانے اختلافات ختم ہو گئے۔ ۱۹۳۴ء میں رضا شاہ پہلوی نے ترکیہ کی سیاحت کی تاکہ اس ہمسایہ اسلامی ملک کے ساتھ سیاسی اور تمدنی رشتے استوار کرے۔ اس سیاحت سے نہ صرف دونوں حکومتوں کے مابین دوستی کا معاہدہ ہوا بلکہ ایران ترکیہ کی تہذیبی

ترقی سے بھی متاثر ہوا .

عدم جارحیت کا معاہدہ : جنیوا کانفرنس میں افغانستان، ایران، عراق اور ترکیہ کے نمائندوں کی باہمی گفت و شنید کے بعد ان ملکوں کے مابین عدم جارحیت کا معاہدہ طے پایا۔ اس معاہدے پر پھر سعد آباد میں نظر ثانی کی گئی اور یہ ”معاہدہ سعد آباد“ کہلایا .

اسلامی ممالک کے ساتھ الگ الگ معاہدے : معاہدہ سعد آباد کے علاوہ حکومت ایران نے مسلمان ہمسایہ ممالک افغانستان، عراق، ترکیہ، شام، حجاز اور یمن کے ساتھ الگ الگ معاہدے بھی کیے۔ ان معاہدوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایران کا خام مال مذکورہ اسلامی ممالک میں برآمد ہونے لگا۔ برآمد کا میدان کچھ اور وسیع ہوا تو یہ مال یورپ کی منڈیوں میں بھی جانے لگا، جس سے ایران کی اقتصادی حالت کے استحکام میں مدد ملی .

تعلیمی اصلاحات : فوجی ضروریات کی تکمیل کے بعد جس چیز نے رضا شاہ پہلوی کو متوجہ کیا وہ تعلیم تھی۔ اس سے پہلے امریکی مشنریوں، فرانسیسیوں اور جرمنوں نے ایران کے مختلف شہروں میں سکول قائم کر رکھے تھے جن میں علوم جدید کی تدریس ہوتی تھی، لیکن ان سے ملک کی اقلیتوں اور امرا کے بچے ہی استفادہ کرتے تھے ۱۹۲۹ء میں ایران میں غیر ملکوں کے سکولوں کی تعداد ۵۰ تھی (دیکھیے صادق : *Modern Persia & Her Educational System*، ص ۵۳)؛ کچھ سکول بھائیوں اور زرتشتیوں نے بھی کھول رکھے تھے اور تہران کے بااثر لوگ اپنے بچوں کو بھائی سکولوں میں داخل کراتے تھے، چنانچہ رضاشاہ پہلوی کی بڑی شاہزادیوں اور موجودہ شاہنشاہ محمد رضا شاہ پہلوی نے ابتدائی تعلیم تہران کے بھائی سکول ہی میں پائی تھی (دیکھیے امین بنانی : *The Moderni-*

دانشگاہ تہران، ۱۹۳۸ء، ص ۱۰۲)۔ وزارت جنگ نے ایک ملٹری اکیڈمی قائم کی اور ابتدائی فوجی سکول تہران، تبریز، مشهد، اصفہان اور کرمان شاہ میں قائم کیے گئے *Modern Iran*، Elwell-Sutton، لنڈن ۱۹۴۱ء، ص ۱۴۱)۔ پہلا ٹیکنیکل سکول تہران میں ۱۹۲۲ء میں کھولا گیا؛ یہ سکول جرمن ماہرین صنعت نے قائم کیا تھا، جسے حکومت کی طرف سے مدد ملتی تھی۔ رضا شاہ پہلوی کے دور میں اس سکول کی بڑی اہمیت تھی۔ ۱۹۴۰ء میں جب تمام غیر ملکیوں کے سکول وزارت تعلیم نے اپنی تحویل میں لے لیے اور غیر ملکی اساتذہ کو رخصت کر دیا گیا تو اس ٹیکنیکل سکول کو مستثنیٰ کر دیا گیا (دیکھیے امین بنانی: *The Modernization of Iran*، ص ۹۷ تا ۹۸)۔ ۱۹۳۶ء میں وزارت تعلیم نے تعلیم بالغان کے لیے شینہ سکول کھولے؛ ۱۹۳۶-۳۷ء میں ان کی ۱۵۰۰ کلاسیں تھیں۔ فارغ التحصیل ہونے والوں کے لیے ثانوی سکول بھی کھولے گئے (دیکھیے وزارت تعلیم ایران: *تعلیم بالغان*، تہران ۱۹۳۸ء)۔

ذرائع نقل و حمل: ایران میں ۱۹۲۱ء سے پہلے تہران سے شاہ عبدالعظیم تک، جو صرف پانچ میل دور ہے، صرف چھوٹی لائنوں والی ریلوے لائن بن سکی تھی (دیکھیے امین بنانی: *Modernization of Iran*، ص ۱۳۳)۔ ریلوے کو وسعت رضا شاہ پہلوی کے دور میں ہوئی۔ اس کی حکومت نے شمالی ایران کو جنوبی ایران سے اور مشرقی ایران کو مغربی ایران سے بذریعہ ریل ملانے کا منصوبہ بنایا، لیکن یہ کام انتہائی دشوار تھا کیونکہ راستے میں بلند و بالا پہاڑ میکرزوں ندی نالے اور ریگستان آتے ہیں اور کچھ ایسے مقامات بھی ہیں جن کے متعلق غیر ملکی انجینئروں کی یہ حتمی رائے تھی کہ یہاں سے ریل کا

*zation of Iran*، کیلیفورنیا ۱۹۶۱ء، ص ۹۶)۔ حکومت نہ صرف ایسے سکولوں کی مخالف نہ تھی بلکہ انہیں مالی امداد بھی دیتی تھی۔ ۱۹۳۰ء میں تمام ایسے سکول جو معیار پر پورے اترتے تھے سرکاری طور پر منظور کر لیے گئے (دیکھیے قانون اساسی و متمم آن، ۲: ۱۹۹ تا ۳۰۰)۔ شاہنشاہ کا خیال تھا کہ کشور ایران کو اب سب سے زیادہ ضرورت تعلیم یافتہ لوگوں، دانش مند ماہرین، جفاکش اور دیانت دار نوجوانوں کی ہے (دیکھیے محمد رضا شاہ پہلوی: *رضا شاہ کبیر*، ص ۶۷)۔ ایسے لوگوں کی جماعتیں تیار کرنے کے لیے اس کی توجہ تعلیم کی طرف ہوئی تو پارلیمنٹ نے ملک بھر میں جدید تعلیم عام کرنے کے لیے قانون منظور کر لیا اور ملکی مالیات کا نصف حصہ تعلیم کے لیے وقف کر دیا۔ علما نے ہر چند جدید تعلیم کے خلاف آواز بلند کی، لیکن وہ صدا بصرہا ثابت ہوئی؛ تعلیم حاصل کرنے کا شوق بڑھتا رہا اور سکول کھلتے گئے۔ سکولوں کے علاوہ مئی ۱۹۳۳ء میں پارلیمنٹ نے دانشگاہ تہران کے قیام کا قانون پاس کیا اور ۵ فروری ۱۹۳۵ء میں اس کا سنگ بنیاد رکھا (دیکھیے رہنمائے دانشگاہ تہران، ۱۹۳۸ء، ص ۵۵)؛ جس کے تحت تمام علوم، آرٹس، سائنس، فلسفہ، طب، قانون اور دینیات کی فیکلٹیاں ملحق ہیں (دانشگاہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تمام علوم کا ذریعہ تعلیم فارسی ہے) ملکی تعلیم سے فراغت پانے والے طلبہ میں سے میکرزوں کو انگلستان، فرانس اور جرمنی میں اعلیٰ تعلیم کے لیے بھیج دیا جاتا، جہاں سے وہ ڈاکٹری، انجینئرنگ اور قانون وغیرہ کی تعلیم پا کر واپس آتے۔ ۱۹۲۲ء سے ۱۹۴۱ء تک جو طلبہ بیرونی یونیورسٹیوں سے فارغ التحصیل ہو چکے تھے، ان کی تعداد ۳۹۶ تھی اور ۴۹۲ ابھی زیر تعلیم تھے (دیکھیے رہنمائے

گزرنا ممکن نہیں؛ مزید برآں آزاد قبائل کے لوگوں کو یہ گوارا بھی نہ تھا کہ ان کے علاقے بذریعہ ریل ملائے جائیں اور ان کی آزادی خطرے میں پڑ جائے۔ آخر قدرتی اور غیر قدرتی رکاوٹوں پر قابو پایا گیا۔ ریل "ٹرانس ایرانی ریلوے" کے نام سے موسوم ہوئی اس کے لیے غیر ملکی انجینیئر اور ماہرین بلوائے گئے (دیکھیے امین بنائی : *Modernization of Iran*، ص ۱۳۴)۔ یہ ریلوے ۱۹۲۷ء میں شروع ہوئی اور ۱۹۳۹ء میں اس کی تکمیل ہوئی۔ موجودہ شاہنشاہ ایران لکھتے ہیں : "اس ریل کے راستے میں ۱۰۰ میل اور ۲۲۴ سرنگیں ہیں، جو اوسطاً ۵۴ میل لمبی ہیں ان میں سے ایک سرنگ ۲ میل طویل ہے۔ اس ریل کی کل لمبائی ۹۰۰ میل ہے، اس پر جو اخراجات ہوئے [نخمیناً دو ارب پچپن کروڑ سٹائیس لاکھ ریال، دیکھیے بانک مٹی : *Iran Bulletin*، مئی - نومبر ۱۹۴۰ء] وہ حکومت ایران نے چینی اور چائے پر خاص محصولات عاید کر کے فراہم کیے۔ اس سے عوام پر بار تو پڑا، لیکن میرے والد نے غیر ملکی قرضوں کی طرف توجہ نہ دی۔ انہیں وہ شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے تھے کیونکہ وہ گذشتہ حکومتوں کا حشر دیکھ چکے تھے جو غیر ملکی قرضوں کے بوجھ تلے دی رہیں، البتہ انہوں نے غیر ملکی انجینیئروں کی خدمات ضرور حاصل کیں" (دیکھیے *Mission for My Country*، بلا تاریخ، ص ۴۲)۔ ریلوے کی تعمیر پر قومی جشن منائے گئے اور مہینوں تک اخبارات و رسائل نے قصائد لکھے، جن میں شاہ کو "رستم" اور ریلوے کو "ہفت خوان" سے تشبیہ دی جاتی تھی (دیکھیے نخستین کنگرہ نویسندگان ایران، تہران، ۱۹۴۷ء، ص ۳۶ تا ۳۸)۔ اس ریلوے نے تمام اہم تجارتی مراکز کو ملا دیا۔ چند اور لائیں بھی بچھائی جارہی تھیں کہ جنگ عظیم دوم کا آغاز ہو گیا۔ سڑکوں کی تعمیر کے لیے ۱۹۳۰ء میں ایک الگ وزارت قائم ہوئی، جس کا یہ منصوبہ تھا

کہ ملک کے طول و عرض میں پکی سڑکیں پھیلا دی جائیں، جس پر کام شروع ہو گیا۔ اسی طرح بحری اور فضائی جہازوں میں بھی اضافہ ہوا۔

صنعت و حرفت : جنگ عظیم اول کے دوران میں ایران کے تمام تجارتی راستے بند ہو گئے تھے اور ایران کی بیرونی تجارت کا سلسلہ منقطع ہو گیا تھا۔ اس واقعے کی صدائے بازگشت رضا شاہ پہلوی کو یہ احساس دلاتی تھی کہ کشور ایران میں صنعتیں قائم کی جائیں۔ موجودہ شاہنشاہ ایران لکھتے ہیں : "میرے والد نے یہ راز پا لیا تھا کہ ملک کی سیاسی آزادی اقتصادی آزادی سے الگ نہیں اور ان کا خیال تھا کہ جس ملک کے لوگ اپنے گھر کا چراغ جلانے کے لیے غیر ملکی دیا سلائی کے محتاج ہوں، عورتوں کا سر ڈھانپنے کے لیے غیر ملکی ساخت کے کپڑے درآمد کرنے پر مجبور ہوں، یہاں تک کہ چینی اور چائے تک غیر ملکیوں سے منگوائے بغیر چارہ نہ ہو، تو وہ مرکز اس قابل نہیں ہو سکتا کہ جب کوئی دوسرا ملک وہاں کے لوگوں کے حقوق پر چھاپا مارے، تو وہ پورے طور پر اپنے حقوق کی حفاظت کر سکیں" (دیکھیے رضا شاہ کبیر، ص ۶۸) اس لیے نئی صنعتوں کی طرف توجہ ہوئی اور متعدد کارخانے قائم ہوئے۔ ۱۹۳۹ء میں سوتی کپڑے کے کارخانے ماژندران، اصفہان اور تہران میں اور ریشمی پارچہ بافی کے کارخانے چالوس اور ماژندران میں بنے۔ یہ کارخانے ملکی ضرورتیں پوری کرتے تھے بلکہ کچھ ریشمی کپڑا برآمد بھی کیا جاتا تھا۔ اصفہان میں اونی کپڑا بنانے کے کارخانے قائم ہوئے (مقامی لوگوں کا یہ دعویٰ تھا کہ یہ ایران کا مانچسٹر ہے)۔ سوت کاتنے کے کارخانے بھی لگے، جو پارچہ بافی کے کارخانوں کو سوت مہیا کرتے تھے۔ ملکی کپڑا پہننے کی تلقین کی جاتی تھی فوجی وردیاں اور طلبہ کی وردیاں منب مقامی طور پر تیار ہوتی تھیں (دیکھیے امین بنائی، *Moderni-*

کا حصہ متعین کیا جا سکے۔ اس نظر ثانی کے بعد ایران کے حصہ رسدی میں جو اضافہ ہوا، وہ بہت کم تھا اور حکومت ایران کے مطالبے کے مطابق نہ تھا کیونکہ تیل کی قیمتوں میں اضافہ ہو چکا تھا (Anglo-Iranian oil : International court of Justice) Company case, United Kingdom vs Iran، ہیگ ۱۹۵۲ء (ص ۲۵۸ تا ۲۷۰)؛ نیز قیمتوں کے اضافے کے لیے دیکھیے International Monetary Fund : International Financial Statistics، واشنگٹن ۱۹۵۵ء، (ص ۲۳)۔ تیل کی پیداوار میں تقریباً نوگنا اضافہ ہوا؛ ۱۹۱۹-۱۹۲۰ء میں ۱۰۱۱ ملین long tons پیداوار تھی اور ۱۹۳۹-۱۹۴۰ء میں ۹۷۷۳۶ ہو گئی (دیکھیے Modernization of Iran، ص ۱۴۲)۔ پھر حکومت ایران نے اینگلو ایرانی آئل کمپنی کے دائرہ عمل سے باہر تیل نکالنے کے بعض معاہدے امریکہ اور فرانس کی آئل کمپنیوں سے کیے، لیکن کچھ روسی دباؤ سے اور کچھ اینگلو ایرانی آئل کمپنی کی طرف سے مخالفت کے سبب کبھی معاہدے پر عمل نہ ہو سکا (کتاب مذکور، ص ۱۴۳)۔ بعض دوسری معدنیات دریافت کرنے کے لیے بھی بہت مفید کام ہوا۔ کوئلہ سرمہ اور لوہے کی کچی دھات نکالنے کے اجارے ایرانی کمپنیوں کو دیر گئے۔ اس سلسلے میں معدنیات اور طبقات الارض کے نو جرمن ماہرین کی خدمات حاصل کی گئیں، نیز تین جرمن اور دو فرانسیسی پروفیسر دانشگاہ تہران میں مقرر کیے گئے (کتاب مذکور، ص ۱۴۳)۔

اشیائے صرف کی پیداوار پر بھی توجہ دی گئی۔ چینی صاف کرنے کا کارخانہ ۳۶-۱۹۳۵ء میں تہران کے قریب کھرزق میں لگایا گیا، جو دو ہزار ٹن چینی تیار کرتا تھا۔ آٹھ کارخانے بعض دوسرے شہروں میں بھی لگائے گئے۔ چائے خشک کرنے کا کارخانہ چینی ماہرین کی نگرانی میں شمالی علاقے

(ization of Iran، ص ۱۳۹)۔ ان کے علاوہ سیمنٹ بنانے اور شکر تیار کرنے کے بھی کارخانے قائم ہوئے۔ ایران کی معدنی دولت میں تیل کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ۱۹۰۱ء میں (بعہد مظفرالدین شاہ قاجار) حکومت کی طرف سے تیل نکالنے کا اجازہ D'Arcy کو دیا گیا تھا، جو پہلی عالمی جنگ کے دوران میں پوری طرح برطانوی حکومت کے دائرہ اختیار میں آ گیا۔ اس میں شک نہیں کہ اس وجہ سے تیل کی بدولت ایران کا شمار تیل پیدا کرنے والے بڑے بڑے ملکوں میں ہونے لگا؛ ایران کو رائٹی غیر ملکی زر مبادلہ میں ملنے لگی، ایران کے لوگوں کو آبادان کے تیل کے کارخانوں میں، روزگار ملا اور بعض ایرانیوں کو اعلیٰ صنعتی تربیت بھی دی گئی، لیکن کمپنی نے جو مراعات حاصل کی تھیں، وہ بہت زیادہ اور انتہائی نوعیت کی تھیں۔ قاجار حکومت اپنا حق منوانے کی اہل نہ تھی اور "اینگلو پرشین آئل کمپنی" (جس کا نام رضا شاہ کے دور میں "اینگلو ایرانی آئل کمپنی ہوا") کی الگ تھلک اور جداگانہ حیثیت نے ایرانیوں کو ایسا احساس دلایا کہ تیل اور تیل کا سب کاروبار ایرانیوں کا نہیں، غیر ملکیوں کا ہے۔ رضا شاہ پہلوی، جس نے ایران کو غیر ملکیوں کے مفاد سے نجات دلانے کے لیے غیر معمولی جدوجہد کی تھی، اس آئل کمپنی کی دستبرد کو نظر انداز نہیں کر سکتا تھا۔ ۱۹۳۲ء میں حکومت ایران نے اپنی حق تلفی کے پیش نظر کمپنی سے زیادہ رائٹی کا مطالبہ کیا۔ یہ معاملہ جمعیت اقوام میں پیش ہوا، جس میں حکومت ایران نے کمپنی پر سالانہ رائٹی کے حساب میں ساجائز طریقے اختیار کرنے کا الزام لگایا (Memorandum from the Imperial Government of Persia، جنیوا ۱۹۳۳ء، ص ۴)۔ جمعیت اقوام نے مراعات کی دفعہ پر نظر ثانی کرنے کی سفارش کی تاکہ تیل کی پیداوار کے مطابق ایران

لاہجان میں نصب ہوا۔ یونانی ماہرین کو دعوت دی گئی کہ تمباکو کی پیداوار بڑھانے میں رہنمائی کریں۔ ۱۹۳۵ء میں دو سیمنٹ فیکٹریاں لگائی گئیں، جو تین لاکھ ٹن سالانہ سیمنٹ تیار کرتی تھیں (Modern Iran: Peter Avery، لنڈن ۱۹۶۵ء، ص ۲۴۳)۔ لوہے کا بہت بڑا کارخانہ لگانے کا کام بھی شروع ہو چکا تھا کہ رضا شاہ پہلوی کو تخت و تاج سے دست بردار ہونا پڑا۔

بنک کاری: قاچاری دور میں بعض غیر ملکی سرمایہ کاروں نے حکومت ایران سے مراعات حاصل کر کے یہاں بنک قائم کیا تھا۔ ایرانی پارلیمنٹ کے اراکین کو بھی قومی بنک قائم کرنے کا خیال آیا، چنانچہ اس اہم مسئلے پر ۱۹۰۶ء میں (بعہد محمد علی شاہ قاچار) پارلیمنٹ (مجلس) کے اجلاس میں بحث ہوئی اور قومی بنک قائم کرنے کا فیصلہ ہوا، لیکن سیاسی عدم استحکام کی وجہ سے اس پر عمل نہ ہو سکا۔ آخر جب رضا شاہ پہلوی کے عہد میں ملک کے حالات رو بہ اصلاح ہوئے تو ۱۹۲۷ء میں ملکی سرمائے سے قومی بنک (بانک ملی) قائم کیا گیا (دیکھیے Modernization of Iran، ص ۱۱۸) رفتہ رفتہ اس کی شاخیں اہم شہروں میں قائم ہو گئیں، جن سے ملکی معیشت میں آسانیاں پیدا ہو گئیں۔ ۱۹۳۰ء میں صنعت و زراعت کو ترقی دینے کے لیے بنک کھولا گیا۔ ۱۹۳۹ء میں قرضے کا بنک قائم ہوا۔ ان بنکوں کے ذریعے تجارت کے علاوہ سرکاری اداروں اور بلدیات کے کام میں بھی آسانیاں پیدا ہو گئیں۔

صحت عامہ: رضا شاہ پہلوی کی حکومت سے پہلے صحت عامہ کی طرف مقامی حکومت کی توجہ نہیں تھی۔ انگریزوں اور امریکی مشنریوں نے ۱۸۳۰ء میں کچھ ہسپتال قائم کیے تھے۔ ایسے ہسپتال بعض اہم شہروں میں اب بھی موجود ہیں (دیکھیے Modernization of Iran، ص ۶۲) اس سلسلے میں

ابتدائی قدم پہلوی دور میں ایک ٹیکا بنانے کا ادارہ قائم کر کے اٹھایا گیا۔ اس کی تنظیم کے لیے پارلیمنٹ نے ڈاکٹر جوزف میسنرڈ Joseph Mesnerd کو سات سال کے لیے مقرر کرنے کی منظوری دی۔ ۱۹۲۷ء میں حکومت نے ڈاکٹروں کو لائسنس دینے کے لیے بلند معیار قائم کیے۔ اس وقت تک تہران میں ایک میڈیکل سکول بھی کھل چکا تھا اور قابل قدر خدمات انجام دے رہا تھا۔ اس کے باوجود ایرانی طلبہ غیر ملکوں میں تعلیم حاصل کرنے کے لیے بھیجے جاتے تھے۔ ۱۹۴۰ء میں وزارت صحت قائم ہوئی جس کی زیر نگرانی متعدد شہروں اور بڑے بڑے دیہات میں ہسپتال قائم کیے گئے۔ مشہد میں شاعشاہ کے نام پر ”رضا شاہ ہسپتال“ بنا، جس میں جرمن ڈاکٹر کام کرتے تھے اور یہ ہسپتال جرمنی ہی کے ساز و سامان سے آراستہ تھا۔ یہ ایران کا نہایت اعلیٰ پیمانے کا ہسپتال تھا (دیکھیے Elwell-Sutton: Modern Iran، ص ۱۲۸)۔ دانش گاہ تہران کی میڈیکل فیکلٹی کے ساتھ بھی ایک ہزار بستروں کا ہسپتال کھولا گیا، جو ہر لحاظ سے معیاری ہے۔ ”انجمن احمر شیر و خورشید“ اور میٹرنٹی ہسپتال بھی قائم کیے گئے۔ اس سلسلے میں یورپ کے بعض ماہرین سے استفادہ کیا گیا۔ ۱۹۲۲ تا ۱۹۴۱ء سات فرانسیسی ایک امریکی، ایک پول، تین ہنگروی، دو جرمن، ایک آسٹروی اور ایک بلجین بھی بطور ماہرین محکمہ صحت میں ملازم رکھے گئے (دیکھیے Modernization of Iran، ص ۲۷)۔ یہ تمام اقدامات رضا شاہ پہلوی کے دور میں ہوئے۔

نظم و نسق: ۱۹۲۱ء میں نظم و نسق کی حالت ابتر تھی؛ امرا اور جاگیردار ہر قانونی پابندی سے آزاد تھے؛ رشوت، راہزنی عام تھی اور حکومت اس قدر بے بس تھی کہ اپنے عمومی فرائض بھی ادا کرنے کی اہل نہ تھی۔ حکومت دراصل حکمران

ماکی زبان : تعلیم کی ترویج و اشاعت کے سلسلے میں شاہنشاہ نے فارسی زبان و ادب کی طرف بھی توجہ دی۔ وہ تمام جدید علوم کی تعلیم فارسی میں دینے کے حق میں تھا، چنانچہ ایک اکیڈمی قائم کی گئی، جس کے زیر اہتمام انگریزی، فرانسیسی اور جرمن کی مستند کتابوں کے تراجم فاضل اساتذہ نے کیے اور سائنسی علوم پر طبع زاد کتابیں بھی لکھی گئیں۔ اس طرح زبان اس قابل ہو گئی کہ اس میں جدید علوم سما سکیں۔ زبان میں تبدیلی پیدا کرنے کے لیے انتہا پسندی سے بھی کام لیا گیا اور عربی و ترکی الفاظ فارسی سے خارج کر کے ان کی جگہ فارسی قدیم کے الفاظ شامل کیے گئے۔ اس طرح فارسی نے جو ہیئت اختیار کی، اسے ”فارسی سرہ“ کا نام دیا گیا؛ لیکن اسی کوشش سے فارسی زبان سہل ہونے کے بجائے مشکل تر ہو گئی۔ آخر اعتدال پسند اساتذہ زبان و ادب نے یہ کام اپنے ہاتھوں میں لیا اور قدیم فارسی کے الفاظ کے بجائے عربی اور ترکی کے مروجہ الفاظ برقرار رکھے اور سائنسی تعلیم کے لیے اصطلاحات و الفاظ فرانسیسی زبان سے لے کر اپنا لیے گئے؛ اس طرح فارسی جدید سانچے میں ڈھل گئی اور اس قابل ہو گئی کہ ذریعہ تعلیم بن سکے۔

نئی تہذیب : رضا شاہ پہلوی تجدد پسند حکمران تھا۔ اس نے تہذیبی اصلاحات میں قدیم و جدید دونوں عناصر کو پیش نظر رکھا۔ اپنے ملک کو پرشیا (فارسی) کے بجائے ایران کا نام دیا، جو قدیمی عظمت کا آئینہ دار ہے۔ تمام ممالک خارجہ کو مطلع کیا گیا کہ ملک کا نام بدل دیا گیا ہے، اس لیے وہ آئندہ اسے پرشیا نہیں کہیں گے، نیز ان سے توقع کی گئی کہ وہ حکومت ایران سے مراسلت فارسی زبان میں کریں (دیکھیے Contemporary Iran : Donald N. Wilber، لندن ۱۹۶۳ء، ص ۷۳) پردہ ایران کی ترقی میں سد راہ تھا۔ ملک کے ترقی خواہوں نے پردہ ترک کرنے

خاندان کے ہاتھوں میں تھی، ہر محکمے کا بڑا افسر کوئی نہ کوئی قاچاری شاہزادہ یا نزدیک و دور کا رشتے دار ہوتا تھا۔ جو اپنے محکمے کو اپنی امارت کا ذریعہ سمجھتا تھا۔ تمام بڑے بڑے اہل کار وہی ہوتے تھے جو قاچاریوں کے منظور نظر تھے (دیکھیے Modernization of Iran، ص ۵۸ تا ۵۹)۔ رضا شاہ پہلوی کے ہاتھ میں اقتدار آیا تو پہلی مرتبہ ملکی نظم و نسق کے لیے دستور العمل مرتب ہوا۔ ۱۲ دسمبر ۱۹۲۲ء کو پارلیمنٹ نے ایران کی سول سروس کے لیے پہلا قانون منظور کیا۔ اس کے لیے عمر، قومیت، تعلیم اور کردار کا معیار قائم کیا گیا۔ ہر قسم کی ملازمت کے لیے شرائط مقرر کی گئیں۔ نا اہل اور رشوت خور ملازمین کی برطرفی کی بھی شق رکھی گئی۔ ملازموں کے پنشن کے ضابطے مقرر کیے گئے۔ ملک پہلے چار ایالتوں اور متعدد ”ولایتوں“ میں منقسم تھا، جو مالیات اور نظم و نسق کے اعتبار سے ناقابل عمل تھیں؛ اس لیے ۹ جنوری ۱۹۳۸ء کو ایالتیں موقوف کر کے ملک بھر کو مالی اور جغرافیائی لحاظ سے دس استانوں (صوبوں) میں تقسیم کیا گیا۔ صوبے متعدد شہرستانوں میں اور شہرستان چند بخشوں میں تقسیم کیے گئے۔ افسران کے لیے حقوق و فرائض مختص کر دیے گئے۔ میٹر، پولیس افسر اور میونسپل افسر تہران کی وزارت داخلہ مقرر کرتی تھی۔ سول سروس کے احکام اعلیٰ مقابلے کے امتحان کے بعد متعین کیے جانے لگے۔ صوبائی بلدیات کا نظم و نسق، ان کی آمدنی کے ذرائع، سب قانون شہرداری (میونسپلٹی) کے تحت تھے، جو مئی ۱۹۳۰ء میں منظور ہوا۔ شہر کی تمام آمدنی مقامی ترقیاتی منصوبوں پر خرچ ہوتی تھی۔ انہیں قوانین کے تحت نظم و نسق کا دائرہ ۱۹۴۱ء تک بہت پھیل چکا تھا (دیکھیے Modernization of Iran، ص ۶۰ تا ۶۱)۔

اور لکھتے ہوئے استعمال کیے جانے لگے، اس لیے کہ بحیثیت افراد سب برابری کی سطح پر آجائیں اور سب محسوس کریں کہ وہ ایک ہی قوم کے افراد ہیں (دیکھیے وہی مصنف، ص ۷۵)۔

غیر ملکی تجارت کی پالیسی : رضا شاہ پہلوی کے عہد سے پہلے دوسرے ملکوں کے ساتھ جو تجارت ہوتی تھی وہ صرف ایران میں غیرملکی اثر و نفوذ پھیلانے کا موجب بنتی تھی۔ دوسرے ملکوں کی درآمدات سے غیرملکی اشیا کا استعمال ایران میں بڑھتا چلا گیا۔ جنگ عظیم اول سے پہلے اشیائے صرف، مثلاً کپڑا، چائے، چینی اور بعض دوسری چیزیں بیرونی ملکوں سے آتی تھیں، نیز ایسے حالات بھی پیدا کر دیے گئے تھے کہ اشیائے صرف کا ملک کے اندر پیدا کرنا ممکن نہ تھا؛ چنانچہ ایران غیرملکی درآمدات ہی کا محتاج رہا، البتہ روس کو اجناس برآمد کی جاتی تھیں۔ جنگ عظیم اول کے بعد حکومت ایران کی غیرملکی تجارت کی پالیسی میں دو دور آئے : پہلا دور ۱۹۱۹ء سے ۱۹۲۹ء تک کا ہے اور دوسرا ۱۹۳۰ء سے ۱۹۴۰ء تک کا۔ دور اول میں ۱۹۲۵ء سے پہلے سیاسی حالات کی بنا پر ایران کی تجارت صرف برطانیہ تک محدود تھی۔ وہ ایران کو اپنا مال تو بکثرت برآمد کرتا تھا، لیکن خود ایران سے مال درآمد نہیں کرتا تھا (دیکھیے *Modernization of Iran*، ص ۱۳)۔ یہ تجارت آزادانہ طور پر جاری رہی، جو معاشی لحاظ سے ایران کے موافق نہ تھی۔ دوسرے دور کے آغاز میں رضا شاہ کی حکومت نے غیرملکی تجارت کو اپنے کنٹرول میں لیا۔ اس کی وجوہ یہ تھیں : تجارت کا توازن ایران کے خلاف تھا۔ تجارت کے غیر متوازن ہونے کی وجہ اول تو یہ تھی کہ زرمبادلہ کی نسبت سے ایرانی ریال کی قیمت میں کمی ہو گئی تھی، دوسرے بیرونی منڈیوں میں جو مال جاتا بھی تھا، وہ کم قیمت پاتا تھا۔ ۱۹۳۰ء میں حکومت ایران نے معاشی ترقی کی غرض سے

کی انفرادی کوشش کی؛ شاعروں اور ادیبوں نے بھی اس مسئلے کی طرف قوم کو متوجہ کیا؛ لیکن قدیمی روایات کا شدت سے پابند ان پڑھ طبقہ اور علما ترک پردہ کے شدید مخالف تھے۔ عوام بھی اس بات پر راضی نہ تھے کہ ان کی مستورات بے پردہ گھر سے نکلیں۔ آخر رضا شاہ پہلوی نے خود اس سلسلے میں ایک بھرپور قدم اٹھایا۔ وزارت فرهنگ (تعلیم) کی طرف سے امجدیہ (سٹیڈیم) میں ایک تقریب منعقد ہوئی اور یہ اعلان ہوا کہ اس تقریب میں ملکہ اور شاہزادیاں بے پردہ شریک ہوں گی اور جن مستورات کو شرکت کی دعوت دی جا رہی ہے وہ بھی پردہ کے بغیر شامل ہوں۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ روشن خیال افراد نے، جو اس دن کے منتظر تھے، اس اعلان کا خیر مقدم کیا۔ سب مستورات پہلی مرتبہ بغیر پردے کے مجمع عام میں شریک ہوئیں۔ رفتہ رفتہ بڑے بڑے تمام شہروں میں پردہ ترک کر دیا گیا۔ مستورات یورپین لباس میں ملبوس ہو گئیں۔ ان کے لیے اعلیٰ تعلیم کے انتظامات کیے گئے اور وہ زندگی میں فعال حصہ لینے لگیں۔ اس طرح تاریخ میں پہلی بار عورتوں کو معاشرے کا فعال اور مفید عنصر سمجھا گیا۔ شاہنشاہ نے مستورات کو خطاب کرتے ہوئے کہا تھا : ”اب تک ملک کی اس نصف آبادی کو معاشرے میں درخور اعتنا نہیں سمجھا گیا، یہاں تک کہ ہمیں عورتوں کی آبادی کے اعداد و شمار تک میسر نہیں۔ معلوم ہوتا ہے، مستورات کو کچھ ایسی مخلوق سمجھا گیا تھا، جو ایران کا حصہ نہ تھیں۔ اب تم معاشرے کا جزو بنی ہو۔ تمہارا یہ فرض ہے کہ کام کرو۔ آنے والی نسلوں کی تعلیم اب تمہارے ذمے ہے“ (دیکھیے *Contemporary Iran*، ص ۷۵)۔ رضا شاہ پہلوی نے بڑے بڑے خطابات، جو برتری کی علامت سمجھے جاتے تھے، ترک کر دیے اور صرف آقا، مادام، خانم، دختر خانم وغیرہ القاب بولنے



نہ ہوا کہ شاہنشاہ کو مطلع کرے کہ برطانیہ اور روس اپنے اس مطالبے کے لیے فوجی اقدام سے گریز نہیں کریں گے (دیکھیے علی اصغر شمیم: ایران در دورہ اعلیٰ حضرت رضا شاہ پہلوی (فارسی)، انگریزی ترجمہ: *Iran in the reign of H. M. Mohammad Raza Shah Pahlavi*، از الہ الدین بازارگدی، تہران بلاتاریخ، ص ۶)۔ آخر ۲۵ اگست کو روس نے شمال کی طرف سے اور برطانیہ نے جنوب کی طرف سے اپنی فوجیں ایران میں داخل کر دیں۔ خرم شہر کی بندرگاہ پر انگریزوں نے شدید بمباری کی، جس سے بعض ایرانی جہاز غرق ہو گئے اور بعض کو شدید نقصان پہنچا۔ حکومت ایران نے معاہدہ ایران و روس کی خلاف ورزی پر روس سے احتجاج کیا، لیکن اسے درخور اعتنا نہ سمجھا گیا۔ اس پر اڑتالیس گھنٹے کے اندر علی منصور کی حکومت مستعفی ہو گئی اور ایک معمر مدیر محمد علی فروغی نے، جس کی ادبی اور سیاسی حلقوں میں بڑی شہرت تھی، نئی حکومت قائم کی اور روس اور برطانیہ سے گفت و شنید کی، جس میں روس اور برطانیہ کا مطالبہ مان لیا گیا (دیکھیے وہی مترجم، ص ۸)۔ فروغی نے یہ مطالبہ کیا کہ اتحادی فوجیں دارالسلطنت تہران میں نہ بھیجی جائیں۔ یہ مطالبہ بظاہر تو مان لیا گیا، لیکن چند دن بعد اس بہانے سے کہ حکومت ایران نے اپنی ذمے داریاں پوری کرنے میں کوتاہی کی ہے، یہ اعلان کیا کہ وہ تہران میں فوج داخل کر دیں گے۔ باوجودیکہ ایرانی فوج نے کسی قسم کی مزاحمت نہ کی تھی، ۳۰ اگست کو اتحادیوں نے بعض شہروں پر بمباری کی، جس سے جان و مال کا اتلاف ہوا؛ تنہا ہمدان میں چار سو آدمی مارے گئے (وہی مترجم، ص ۸)۔ ایران کو اب سیاسی بحران کا سامنا تھا۔ حکومت مشکلات سے دوچار تھی، اس لیے رضا شاہ پہلوی ملک کے مفاد کے پیش نظر یہ محسوس کرتے ہوئے کہ ان کے جانشین

اپنی پالیسی پر سرگرمی سے عمل شروع کیا۔ اب غیرملکی تجارت میں بھی ملک کی معاشی ترقی کا مقصد پیش نظر رہتا تھا۔ تجارتی کنٹرول سے ملک کو ایک حد تک معاشی آزادی حاصل کرنے میں مدد ملی۔ تجارت کا توازن ایران کے حق میں ہو گیا۔ ریال کی قیمت بحال ہو گئی۔ برآمدات میں اضافہ ہوا، اشیائے صرف ملک کے اندر پیدا ہونے لگیں، جن سے ایران بڑی حد تک خود کفیل ہو گیا۔ غیرملکی تجارت کے کنٹرول کے ساتھ معاشی ترقی کی غرض سے ۱۹۳۰ء ہی میں چیمبر آف کامرس قائم کیا گیا۔ ۱۹۳۷ء میں تجارتی بیمہ کمپنیوں کا قانون وضع ہوا اور اسی سال وزارت تجارت بھی قائم کی گئی (دیکھیے *Modernization of Iran*، ص ۱۳۱)۔

دوسری جنگ عظیم (۱۹۴۱ تا ۱۹۴۵ء) اور شاہنشاہ کی تخت و تاج سے دست برداری: ۲۲ جون ۱۹۴۱ء کو جرمنی اور اس کے حلیفوں نے روس پر حملہ کر دیا۔ ۲۳ جون کو حکومت برطانیہ نے روس کا ساتھ دینے کا اعلان کیا۔ ادھر امریکہ بھی روس کا اتحادی بنا اور دونوں نے روس کو اسلحہ خام مال اور اجناس برائے خوراک اور دوسرا ضروری سامان بھیجنے کی تیاری کی۔ یہ سامان خلیج فارس کے ذریعے باسانی پہنچایا جاسکتا تھا، اس کے لیے اتحادیوں نے رضا شاہ پہلوی سے گفت و شنید کی۔ ایران کے بیشتر ممالک کے ساتھ دوستانہ اور تجارتی تعلقات استوار تھے اور اپنے منصوبوں پر عمل کرنے کے لیے اس نے یورپی ممالک سے، جن میں جرمنی بھی تھا، معاہدے کر رکھے تھے، اس لیے غیرجانبداری کا اعلان بھی کیا ہوا تھا۔ جرمنوں کے حملے پر ایران نے پھر اپنی غیر جانبداری کا اعلان کر دیا۔ اس پر روس اور برطانیہ نے ایک سخت احتجاجی مراسلہ حکومت ایران کو بھیجا۔ علی اصغر شمیم کے بیان کے مطابق وزیر اعظم علی منصور کو یہ حوصلہ

خطرے میں تھی، یہ معاہدہ سیاسی کامیابی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ بہر حال جنگ کا خاتمہ اتحادیوں کے حق میں ہوا اور چھ ماہ کے اندر ان کی افواج ایران کو چھوڑ گئیں۔

مآخذ: (۱) ذبیح اللہ بہروز: زبان ایران، فارسی

یا عربی، تہران ۱۹۳۴ء: (۲) ابو الحسن احتشامی: بازی

گران سیاست، تہران ۱۹۴۹ء: (۳) ذبیح اللہ فصیحی: آئین

سیاس، تہران ۱۹۵۰ء: (۴) علی اصغر حکمت: فارسی نغز،

تہران ۱۹۵۱ء: (۵) حسین معزی نجفی قلی: تاریخ روابط

سیاسی ایران بہ دنیا، ۲ جلد، تہران ۱۹۴۶-۱۹۴۷ء:

(۶) محمود: تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن

نوزدہم، ۳ جلد، تہران ۱۹۴۹-۱۹۵۰ء: (۷) حسین مکی:

تاریخ بست سالہ ایران، ۳ جلد، تہران، ۱۹۴۵-۱۹۴۶ء:

(۸) منشور گورگانی: سیاست انگلیس در خلیج فارس و جزائر

بحرین، تہران ۱۹۴۶ء: (۹) نخستین کنگرہ نویسندگان

ایران، تہران ۱۹۴۷ء: (۱۰) کاظم صدر: تاریخ سیاست

خارجی ایران، تہران ۱۹۴۳ء: (۱۱) شاہنشاہ محمد رضا

شاہ پہلوی: رضا شاہ کبیر، تہران، بلا تاریخ: (۱۲)

مقبول بیگ بدخشانی: تاریخ ایران، ج ۲: از ظہور اسلام تا

عصر حاضر، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۷۰ء: (۱۳)

محمد تقی بہار: تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تہران

۱۹۴۲ء: (۱۴) رہنمائے دانشگاہ تہران، ۱۹۳۸ء: (۱۵)

شاہنشاہ محمد رضا شاہ پہلوی: *Mission for my country*

لندن ۱۹۶۱ء: (۱۶) امین بنانی: *The Modernization*

*of Iran*، کیلیفورنیا ۱۹۶۱ء: (۱۷) Peter Avery:

*Modern Iran*، لندن ۱۹۶۵ء: (۱۸) محمد احسن فاروقی:

*Reza Shah Pahlavi*، لکھنؤ ۱۹۳۹ء: (۱۹) Donald

*Contemporary Iran*: N. Wilber، لندن ۱۹۶۳ء:

(۲۰) *The New Persia*: Vincent Sheean، لندن

۱۹۲۷ء: (۲۱) علی اصغر شمیم: ایران بدورہ اعلیٰ حضرت

رضا شاہ پہلوی، (فارسی)، ترجمہ در انگریزی، از

الہ دین ہزار گدی، *Iran in the Reign of*

محمد رضا شاہ پہلوی سے اتحادی گفت و شنید کر کے کسی مفید نتیجے پر پہنچ سکیں گے، تخت سے دست بردار ہو گیا اور اصفہان اور کرمان کے راستے بندر عباس آیا، جہاں سے ماریشس کو روانہ ہوا۔ آخر جوہنسبرگ (جنوبی افریقہ) میں قیام کیا اور وہیں زندگی کے آخری دن پورے کیے۔ اس کا جسد ۱۹۵۰ء میں تہران لایا گیا اور شاہ عبدالعظیم کے مزار کے احاطے میں دفن کیا گیا۔ اس کے بعد شاہزادہ محمد رضا شاہ پہلوی نے بائیس سال کی عمر میں ۱۶ ستمبر ۱۹۴۱ء کو پارلیمنٹ کے ایک خصوصی اجلاس میں شرکت کی اور دستور کے مطابق حلف اٹھایا

روشن خیال اور حقیقت پسند شاہنشاہ محمد رضا شاہ

پہلوی اور ان کے صاحب فراست وزیر محمد علی فروغی نے وقت ضائع کیے بغیر اتحادیوں کے متعلق حکومت ایران کی پالیسی متعین کر لی اور چند ماہ کی گفت و شنید کے بعد تینوں حکومتوں کے مابین معاہدہ طے ہو گیا، جس کی بڑی شرائط یہ تھیں: (۱) حکومت برطانیہ اور سوویت روس حکومت ایران کی سالمیت، شاہنشاہیت اور سیاسی آزادی کا احترام کریں گے: (۲) ایران پر جرمنی یا کسی اور ملک کی طرف حملہ ہوا تو اتحادی اس کی مدد کریں گے: (۳) اتحادیوں کو ایک ملک سے دوسرے ملک میں سامان بھیجنے یا دوسرے ضروری مقاصد کے لیے ایران کے ذرائع نقل و حمل یعنی ریلوں، دریاؤں، ہوائی جہازوں، بندر گاہوں اور تیل کی لائنوں پر پورا پورا اختیار ہوگا: (۴) اتحادی ایران کے اندر حسب ضرورت بری، بحری اور فضائی افواج رکھ سکیں گے اور حکومت ایران ان کی حفاظت کی ذمہ دار ہوگی: (۵) اتحادی افواج خاتمہ جنگ کے چھ ماہ بعد تک ایران کو خالی کر دیں گی (وہی مصنف، ص ۱۵ تا ۲)۔ ایسے نازک وقت میں، جب ملک کی سالمیت

عبارت آتی ہے [إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مِنَ الرِّضَاعِ مَا حَرَّمَ مِنَ النَّسَبِ] کہ حرمت نکاح کے بارے میں رضاعی اور خونی رشتوں کی حیثیت بالکل ایک سی ہے۔ وہ منفرد مثال جو اس اصول کے لیے (کہ برادر رضاعی کی لڑکی سے نکاح ممنوع ہے) فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی طرف سرفوع ہے [11 (ع)، ۱۰: ۱۳، عمود الف، حاشیہ ۲]، ایک ہی خاوند کی دو بیویوں کے رضاعی بچوں کے درمیان حرمت نکاح کا حدیث میں ذکر آیا ہے [11 (ع)، ۱۰: ۱۳، عمود الف، حاشیہ ۳]۔ اس کی رو سے رشتہ مناکحت بھی رضاعی رشتے میں شامل ہو جاتا ہے۔ اس حدیث میں جو قرآن مجید کی مذکورہ آیت کی تفسیر کرتی ہے رضاعی رشتے کو ان موانع سے شمار کیا گیا ہے جو مصاہرت کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔ اس حرمت کی یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ لقاح (باپ کا مادہ منویہ جس سے ماں کا دودھ پیدا ہوتا ہے) ایک ہی ہے۔ ایک یہ مسئلہ کہ خونی رشتے کو رضاعی رشتے سے نہ جوڑا جائے اور رضاعی ماں کے شوہر کے بھائی سے دودھ کا کوئی رشتہ نہیں ایک حدیث میں موجود ہے [11 (ع)، حوالہ مذکور عمود ب، حاشیہ ۱]؛ کنز العمال، ج ۳: عدد ۳۹۱۱۔ رضاعی رشتہ پیدا کرنے کے لیے رضاعت کی کمیت کی تعیین ایک پرانا نزاعی مسئلہ ہے۔ بعض احادیث کی رو سے کبھی کبھار ایک آدھ چسکی یا ایک دفعہ دودھ پی لینا کافی نہیں۔ بعض علما کا خیال ہے کہ کم از کم سات دفعہ دودھ پیا جائے۔ بعض یہ اضافہ کرتے ہیں کہ اس سے بچے کے بدن کو حقیقتاً بالیدگی حاصل ہو۔ اس کے برعکس متعدد احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلا دس رضعات نازل ہوئی تھیں پھر انہیں منسوخ کر کے پانچ کر دیا گیا۔ یہ روایت جس سے بلاشبہ اس رائے کی تائید مقصود ہے قابل اعتبار نہیں (قب Schwally-Nöldeke :

(۲۲) : H. M. Mohammad Reza Shah Pahlavi  
 • The Press and poetry of : Edward G. Broon  
 Arnold (۲۳) : ۱۹۱۳ء، کیمبرج، Modern Persia  
 L.P. Elwell (۲۴) : ۱۹۳۲ء، لندن، Persia : T. Wilson  
 (۲۵) : ۱۹۴۱ء، لندن، Modern Iran : Sutton  
 عیسیٰ صادق : Modern Persia and her Educational  
 System، نیویارک، ۱۹۳۱ء : League of Nations (۶۶)  
 : Memorandum from the Imperial Govt of Persia  
 Mohammed Essad-Bey with Pawl Maerker (۲۷)  
 Reza Shah : Branden and Elsa Branden  
 London  
 The History : Joseph M. Upton (۲۸) : ۱۹۳۸ء  
 of Modern Iran، کیمبرج، ۱۹۶۰ء : Le Regime (۲۹)  
 douanier de l'Iran، پیرس، ۱۹۳۷ء

[ادارہ]

\* ② رضاع : (ع)، نیز رضاع، اور رضاعت کے لغوی معنی ہیں ماں کا دودھ پینا؛ قہمی اصطلاح میں اس سے مراد وہ دودھ پینا ہے جس کی بنا پر دودھ کے رشتہ داروں کا باہمی نکاح ناجائز ہو جاتا ہے۔ قیاس ہے کہ رضاعی رشتہ داری کا تصور پہلے سے قدیم عربوں میں موجود تھا (قب رابرٹسن سمٹہ Robertson Smith : Kinship and Marriage in Early Arabia، بار دوم، ص ۱۷۶ و ۱۹۶ حاشیہ ۱)۔ دیگر شہادتوں کے علاوہ اس کا ثبوت ان احادیث سے بھی ملتا ہے جن میں قرآنی احکام رضاعت کی وضاحت کی گئی ہے۔ سورۃ النساء میں جن رشتے دار عورتوں سے نکاح ناجائز ہے ان میں رضاعی ماں اور رضاعی بہن بھی شامل ہیں (م [النساء] : ۲۳)۔ سورۃ بالا میں خونی رشتوں کے علاوہ بعض اور رشتے بھی محرمات کے دائرے میں شامل ہیں، احادیث میں رضاعی رشتوں کے مسائل کی بنا اس اصل پر رکھی گئی ہے کہ رضاع نکاح سے مانع ہے۔ چنانچہ اس کی تائید میں حدیث میں بارہا ایک

ترجمہ : مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں۔ یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جو پوری مدت تک دودھ پلوانا چاہتا ہے، (تفصیل کے لیے دیکھئے الشوکانی : کتاب مذکور، ۷ : ۱۲۰)۔

اہل سنت کے چاروں مسلک اس بات پر متفق ہیں کہ رضاعی رشتہ ایک طرف تو مرد اور اس کی نسل سے اور دوسری طرف آنا، اس کے رضاعی اور خونی رشتے داروں نیز انا کے خاوند اور اس کے رضاعی اور خونی رشتہ داروں سے قائم ہو جاتا ہے، لیکن مرد اور اس کے رضاعی بھائی بہنوں کے اجداد اور جناحی رشتے داروں نیز انا اور اس کے رضاعی بچے کے اجداد اور جناحی رشتہ داروں سے کوئی رشتہ قائم نہیں ہوتا۔ احناف اور مالکی کسی کم از کم عرصہ کی تعیین کے قائل نہیں۔ البتہ شافعیوں کے یہاں کم از کم پانچ دفعہ دودھ پلانے کی تعیین ہے۔ رضاعت کی مدت مالکیوں کے ہاں (بشرطیکہ دودھ پیشر نہ چھڑا دیا جائے) اور شافعیوں اور حنبلیوں کے ہاں دو سال اور احناف کے ہاں اڑھائی سال ہے۔ ظاہری بھی رضاعت بعد از بلوغ کو جائز سمجھتے ہیں۔ رضاعی رشتے کے قیام کے لیے شافعی چار عورتوں کی شہادت کو، مالکی دو کی بشرطیکہ واقعہ خاصی شہرت حاصل کر چکا ہو اور حنفی مسلک کے بارے میں ابوبکر علاء الدین الکاشانی (م ۵۸۷ھ) فرماتے ہیں کہ رضاع جس گواہی سے ثابت ہوتا ہے وہ دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ہے۔ اس سے کم کی شہادت رضاع کے معاملے میں ناقابل قبول ہے (بدائع الصنائع، ۱ : ۱۳)۔

زمانہ قبل از اسلام سے اب تک شرقائے منگہ میں بچوں کے لیے بدوی انا رکھنے کی رسم چلی آرہی ہے (قب La Mecque a la ville de Lammens : ص ۱۰۱)۔ ابتدائے اسلام میں روٹی اور

Geschichte des Qorans، ۱ : ۲۵۳ بعد؛ کنزالعمال ج ۳ : عدد ۳۹۲۳ (بعد)۔ یہ یقینی ہے کہ رضاعی رشتہ پیدا کرنے کے لیے بالغ کو بھی مرضعہ سے دودھ پلواتے تھے بعض احادیث سے اس کی تائید اور بعض سے بالواسطہ یا بلا واسطہ (اس قانونی نکتے کی بنا کہ الرضاعة من المجاعة = رضاعت کی شرط بھوک ہے) اس کی تردید ہوتی ہے۔ اس قسم کی رضاعت کے جواز میں جو مثال پیش کی جاتی ہے اسے علما ایسی رخصت سے تعبیر کرتے ہیں جو حضورؐ نے بذات خود عطا فرمائی (کنزالعمال، ج ۳ : شماره ۳۹۱۹)۔ ایک خاص واقعے میں دو بچوں کو صرف نکاح کی غرض سے دودھ پلانا (الضرار) قانوناً ناجائز قرار دیا گیا ہے (کتاب مذکور، ج ۳ : شماره ۳۸۵۵)۔ کئی احادیث کی رو سے رضاعی رشتہ ثابت کرنے کے لیے صرف رضاعی ماں کا خلفی یا غیر خلفی بیان یا شہادت یا صرف ایک عورت کی شہادت یا ایک زائد مرد یا زائد عورت کی شہادت کافی ہے۔ اس شاذ صورت کے خلاف، جبر کی بظاہر ایک وقت اجازت تھی، بعض اور احادیث میں شہادت کے عام طریقے کے مطابق دو مردوں یا ایک مرد یا دو عورتوں کی شہادت درکار ہے۔ ان مسائل پر قدیم فقہانے مختلف آرا کا اظہار کیا ہے۔ انکار عنما کی رائیں الشوکانی : نیل الاوطار، مصر ۱۳۳۵ھ، ۷ : ۱۱۳ بعد میں مذکور ہیں۔ نہایت اہم نیا اختلافی نقطہ جس پر بعد کے زمانے میں بحث و تمحیص ہوئی اس عرصے کی تعیین ہے جس میں ایک بچے کا رضاعی رشتہ قائم ہو سکتا ہے۔ کبھی رضاعت کا سارا زمانہ دودھ چھڑانے تک، کبھی بچپن کا سارا عہد بغیر معین تحدید کے، کبھی دو یا اڑھائی یا تین یا سات سال کی معین مدت۔ دو سال کے عرصے کی تائید میں قرآن (البقرہ : ۲۳۳) کا حوالہ دیا جاتا ہے

کپڑے کے عوض بچوں کو دودھ پلانے کا جو رواج تھا یہ رسم اس کا لازمی نتیجہ ہے، جو بذات خود قانونی تقاضوں سے مطابقت نہیں رکھتی۔ ایک حدیث میں سفارش کی گئی ہے کہ انا کو ایک غلام یا لونڈی اعتراف خدمت میں دیا جائے۔ اگر نکاح ٹوٹ جائے تو بچے کو ماں یا انا کا دودھ پلانے کا قرآن مجید سوال (۲ [البقرة]: ۲۳۳) کی بنیاد پر ٹھیک ٹھیک آئینی صورت سے حل کیا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) کتب تفسیر (عربی و اردو)، بذیل (۲ [البقرة]: ۲۳۳) اردو تفسیر میں بالخصوص مواہب الرحمن، جلد ۲، بذیل آیت مذکور: (۲) کتب حدیث بحدید مفتاح کنوز السنۃ، بذیل نادر الرضاع: (۳) شروح کتب حدیث، بالخصوص ابن حجر: فتح الباری اور الشوکانی: نیل الاوطار: (۴) Santillan: Istituzioni di diritto musulmano malichita، ۱: ۱۶۱، اماموں کے لیے: (۵) Droit musulman: Querry، ۱: ۶۵۷، بعد: [نیز دیکھیے کتب فقہ، کتاب الرضاۃ]۔

(JOSEPH SCHACHET)

[حضرت ابن عباسؓ اور قتادہؓ سے روایت ہے کہ اہل جاہلیت نکاح کے بارے میں انہیں حرمتوں کے قائل تھے جنہیں اللہ نے حرمت قرار دیا ہے لیکن باپ کی منکوحہ سے اور دو سگی بہنوں سے بیک وقت نکاح جائز سمجھتے تھے (رک بہ مثلاً تفسیر الطبری، ۴: ۲۱۷)۔

کنز العمال (ج ۳: ۲۴۶، حدیث عدد ۳۹۱۲) میں حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: ”لوگوں نے پوچھا: یا رسول اللہؐ! آپ حمزہ کی صاحبزادی سے نکاح کا پیغام کیوں نہیں دیتے؟ آپ نے جواب میں فرمایا: حمزہ میزے دودھ شریک (رضاعی) بھائی ہیں، قب سے آپ نے کبوتری بھی برقرار نہیں رکھی، اس کے سوا کہ جس کے برقرار رکھنے

ص ۲۴۶، حدیث عدد ۳۹۱۷۔

حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ ایک آدمی کی دو بیویاں ہیں، ان میں سے ایک نے ایک لڑکی کو اور دوسرے نے ایک لڑکے کو دودھ پلایا تو کیا یہ دونوں لڑکا لڑکی آپس میں شادی کر سکتے ہیں؟ آپ نے جواب دیا، نہیں، کیوں کہ لقاہ [دودھ کے پیدا ہونے کا سبب] ایک ہے؛ یہ لڑکی اس لڑکے کے لیے جائز نہیں ہو سکتی (ج ۳، حدیث عدد ۳۸۹۸)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ابوالقیس کے بھائی نے ان کے گھر کے اندر آنے کی اجازت طلب کی اور عرض کیا کہ میں ان کا چچا ہوں؛ حضرت عائشہؓ نے اجازت عطا نہیں فرمائی! پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم تشریف لائے تو حضرت عائشہؓ نے آپؐ سے اس کا ذکر کیا: آپؐ نے ارشاد فرمایا: تم نے اپنے چچا کو اندر آنے کی اجازت کیوں نہیں دی؟ حضرت عائشہ نے کہا مجھے تو ایک عورت نے دودھ پلایا تھا، اس شخص نے نہیں پلایا! حضور نے فرمایا ”انہیں آنے کی اجازت دو، وہ تمہارے چچا ہیں! تربت یداک (تمہارا بھلا ہو)۔“ براری کہتا ہے کہ یہ ابوالقیس اس شخص کے بھائی تھے جس کی بیوی نے حضرت عائشہؓ کو دودھ پلایا تھا۔

واقعہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے کبھی اس بات کی خواہش نہیں فرمائی کہ آپ کی قائم کردہ شریعت ان دستوروں کے مطابق ہو جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھے کیوں کہ قرآن مجید کے نازل ہونے کی غرض ہی یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت کی بے کار اور بے فائدہ رسموں کا قلع و قمع کیا جائے۔ چنانچہ جاہلیت کی قانونی و اخلاقی عادات و رسوم میں سے آپ نے کبوتری بھی برقرار نہیں رکھی، اس کے سوا کہ جس کے برقرار رکھنے

میں کوئی مصلحت اور بھلائی تھی اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں تھی ایسی باتیں ان ضوابط و قوانین شرعیہ کے معاملے میں جو خالصتاً قرآن مجید اور نبی علیہ الصلوٰۃ و السلام نے امت کو دیے ہیں بہت ہی قلیل ہیں۔

(محمد یوسف موسیٰ، از (آءع)

\* رضا قلی خان ہدایت : بن محمد ہادی بن

اسماعیل شمال، ایرانی فاضل و ادیب -  
Gobineau لکھتا ہے کہ دنیا کے کسی خطے میں بھی جو سب سے بسندیدہ اور اہل دل اشخاص مجھے ملے وہ ان میں سے ایک تھا۔

رضا قلی، شمال حندی - عراق (بآن) کے خلاف  
میں سے تھا۔ رضا قلی کا دادا شمال، جو چارہ بکتہ  
(ضلع - امان) کے عمائد کا سردار تھا کریم خان  
زکریا کے حاکموں کے ہاتھوں قتل ہوا۔ ان کے خلاف  
کئی بے حدیروں کی مدد کی تھی (قب Relation  
de l'ambassade au Khoran، ترجمہ Schefer،

ص ۱۰۰)۔ رضا قلی خان کے باپ نے قاجاریوں کے  
مبارزوں میں جگہ پائی۔ ۱۲۱۵/۱۸۰۰ء  
میں جب وہ راجہ مسہد کے لیے جا رہا تھا تو اس نے  
ساتھ لے کر ایک لڑکا پیدا ہوا  
ہے۔ اس کا نام میں نے امام رضا کے نام پر رضا قلی  
رکھا۔ ۱۲۰۰ء میں رضا قلی شہ ہو گیا اور اس کی  
زندگی کے ابتدائی ایام فارس میں گزرے۔ اس کے  
بعد وہ تہران واپس گیا۔ پھر فروش (آرک بآن)  
میں عزیزوں کے پاس نچو عرصہ رہ کر پھر فارس  
چلا گیا، جہاں فارغ التحصیل ہونے کے بعد وہ فارس  
کے نائب سلطنت کی سرپرستی میں سرکاری  
ملازمت سے وابستہ ہوا۔ ساعری میں اس کا  
اسدائی ملازم جاکر کے فرضی نام سے شائع ہوا۔  
اس مختصر کو اس نے جلد ہی بدل کر ہدایت تخلص  
کے نام سے ۱۲۰۹ء میں فتح علی شاہ کے قیام شیراز

کے دوران میں اس نے ایک قصیدہ اور دوسری نظمیں  
لکھیں جن کی بدولت وہ مورد التفات شاہی ہوا۔  
لیکن ایک خطرناک بیماری کی وجہ سے وہ شیراز نہ  
چھوڑ سکا۔ ۱۲۳۸ء میں محمد شاہ کو اس کا  
اس قدر احترام تھا کہ اپنے بیٹے عباس مرزا کی تعلیم  
اس کے سپرد کر دی۔ ۱۲۳۸ء میں جو سیاسی  
مشکلات شاہ کی وفات کے بعد پیش آئیں ان کی وجہ  
سے رضا قلی خان کو گوشہ نشینی اختیار کرنی پڑی۔  
۱۲۵۱ء میں پھر ناصرالدین شاہ نے رضا قلی کو  
حاضر دربار ہونے کی دعوت دی اور ایک سفارت پر  
خیوہ روانہ کیا۔ اس کے بعد وہ وزیر معارف  
مقرر ہوا، پھر رائل کالج (دارالفنون) کا ناظم  
ہو گیا۔ پھر بندرہ برس بعد شاہزادہ مظفرالدین  
ولی عہد کا اتالیق (لہہ باشی) مقرر ہوا، جس کے  
ساتھ وہ تبریز گیا اور اس خدمت میں کئی سال صرف  
کئے۔ پھر تہران واپس آیا اور ۱۲۸۸/۱۲۸۰ء  
میں یہیں وفات پائی۔

تالیفات : رضا قلی خان کی متعدد تالیفات میں  
سے بعض ہنوز طبع نہیں ہوئیں، مثلاً دینیات اور  
ادبیات پر اس کے رسائل، (ہم صرف مفتاح الكنوز کا  
ذکر کرتے ہیں جو خاقانی کے مشکل اشعار کی شرح  
ہے اور نژاد نامہ سلاطین عجم نژاد کا، جو ایران  
کے ابتدائی فرمانروا خاندانوں سے متعلق ہے اور  
J.R.A.S.، ۱۸ : ۱۹۸ میں تجزیہ کیا گیا  
ہے۔ اس کے عشقیہ اشعار کا مجموعہ (دیوان) بھی  
اب تک غیر مطبوعہ ہے۔ اشعار کی تعداد تیس ہزار  
کے قریب ہے۔ اس کی چھ مثنویوں میں سے (یہ  
تعداد خود اسی نے لکھی ہے مجمع النصوص، ۲ : ۵۸۲)  
صرف رزمیہ مثنوی بکتابش نامہ (یا گلستان ارم،  
طبع سنگ، تبریز، ۱۲۷۰/۱۲۵۳ء) طبع ہوئی ہے۔  
اس مثنوی میں بطل افسانہ اور عربی نژاد ایرانی  
شاعرہ رابعہ قزداری البلخی کی غم انگیز محبت کے

انتخاب درج ہے (۲: ۶۷۸ تا ۵۸۱)۔ مصنف فارس نامہ ناصری ۲: ۱۲۵/۱۲۷ نے بھی یہ خود نوشت سوانح اور متعدد اشعار نقل کیے ہیں۔ مؤخر الذکر دو کتابوں کے لیے جو تحقیقات درکار تھی، اس کی بدولت ہدایت پر یہ بات روشن ہو گئی کہ لغت کی جو کتابیں اس کی دسترس میں تھیں وہ ناکافی ہیں۔ اس کی تلافی اس نے فرہنگ انجمن آراے ناصری (طبع سنگ، تہران ۱۲۸۸ھ) سے کرنا چاہی۔ اس کتاب میں پہلے ایک شاندار مقدمہ دیا ہے، پھر فارسی الفاظ کے مختلف معنی اور سند میں مشہور شعرا کے اشعار درج کیے ہیں۔ اس کی کتاب مدارج البلاغہ (طبع سنگ، ۱۳۳۱ھ) خطیبانہ و شاعرانہ اصطلاحوں کی فرہنگ ہے، جس میں مختلف شاعروں کے کلام سے اخذ کی ہوئی مثالیں بکثرت دی گئی ہیں۔ آخر میں دیوان منوچہری (طبع سنگ، تہران ۱۲۹۷ھ) اور قابوس نامہ (۱۲۷۵ھ) اور نفثۃ المصدور (تاریخ سقوط خوارزم شاہیہ)، تالیف محمد زیدری (وفات کے بعد شائع ہوئی، تہران ۱۳۰۸ھ) کی پہلی اشاعتیں بھی ہدایت کے اہتمام میں طبع ہوئیں۔ مصنف کے خود نوشت سوانح کے دلکش انداز بیان نے سفر نامہ خوارزم، (طبع و ترجمہ Schefer، در P.E.L.O.V، پیرس ۱۹۷۹ء) کو اس کی تصانیف میں ایک خاص درجہ دیا ہے۔ اس نے یہ سفر ایک سفیر کی حیثیت سے ۱۸۵۱ء میں کیا تھا تاکہ حکومت نہران اور دربار خلیفہ کے مابین اختلافات طے کیے جا سکیں۔ یہ روزنامہ (Journal) تاریخ خوانین کے لیے ایک بیش قیمت دستاویز ہے، جس سے بعد کے ایرانی مورخین استفادہ کرتے رہے ہیں (خصوصاً محمد حسن خان)۔ یہ کتاب سادہ اور فطری انداز میں لکھی گئی ہے۔ اس میں تاریخ، جغرافیہ اور آثار قدیمہ کے مواد کے علاوہ اس زمانے کے لوگوں کے رسوم و عادات

واقعات نظم کیے ہیں۔ رابعہ زین العرب کے نام سے مشہور تھی۔ رضا قلی خان کی جو کتابیں شائع ہو چکی ہیں، بیشتر کتب اسناد ہیں، اس لیے بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ فہرست التواریخ (یعنی ترتیب وار تاریخی واقعات، ایک جز، تبریز میں طبع ہوا ہے)۔ مصنف نے خوارزم روانہ ہونے (۱۸۵۱ء) سے پہلے اسے ناصرالدین شاہ کی خدمت میں پیش کیا تھا۔ اجمل التواریخ (طبع سنگ، تبریز ۱۲۸۳ھ) ایران کی تاریخ کا اختصار ہے، جو ولی عہد سلطنت شہزادہ مظفرالدین کے لیے کیا گیا تھا۔ روضۃ الصفاے ناصری میں میر خواند: روضۃ الصفا کے مندرجہ واقعات کے بعد سے ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ء تک کے حالات درج کیے گئے ہیں (تہران ۱۲۷۰ھ، ۳ جلدیں)۔ یہ ایک ضخیم کتاب ہے، جو مشرقی مآخذ (جن میں سے کئی ہنوز غیر مطبوعہ ہیں) اور سرکاری تحریروں پر مشتمل ہے، جن میں سے بیشتر پوری کی پوری نقل کر دی گئی ہیں۔ سیاسی واقعات کے علاوہ اس کتاب میں بہت سی جغرافیائی، ادبی اور فنون لطیفہ سے متعلق معلومات ملتی ہیں۔ ریاض العارفین صوفی شعرا کا تذکرہ ہے۔ اس کے ساتھ تصوف پر ایک پر مغز دیباچہ ہے۔ یہ کتاب محمد شاہ کے لیے لکھی گئی تھی (مگر تہران میں سنگی طباعت ۱۳۰۵ھ سے قبل نہیں ہوئی)۔ مجمع الفصحا ایرانی شاعری کی تاریخ کے لیے اولین اہمیت رکھتی ہے (طبع سنگ ۲ جلدوں میں سالم تقطیع (fol.) ۱۲۹۴ھ۔ اس آخری کتاب میں، جو مصنف کی بہترین تالیف ہے، ایرانی شاعری کی تاریخ پر ایک عمومی مقدمے کے علاوہ تمام شعرا کے حالات اور ان کے کلام کے منتخب نمونے (پہلی فصل ملک الشعرا کا خطاب رکھنے والے شعرا پر مشتمل ہے) دیے گئے ہیں۔ آخر میں ہدایت کی خود نوشت سوانح عمری اور اس کے اشعار کا

اسلامیہ (Islamische Kunstabteilung) میں ہے۔ اس کی اہم ترین تصویریں وہ ہیں جو جہانگیر کے مرقع تصاویر میں محفوظ ہیں، جو اب تہران کے عجائب خانہ گلستان میں ہے۔ یہ تصویریں ۱۰۱۷ء/۱۶۰۸-۱۶۰۹ء سے پہلے کی بنی ہوئی ہیں اور پانچ تصویریں انوار سہیلی کے ایک نسخے میں ہیں، جو موزہ بریطانیہ، عدد ۱۸۵۷۹ (ورق ۲۱، ۲۶)، ۴۰ ب، ۵۴ ب، اور ۳۳ ب) میں ہیں: ان میں دو کی تاریخ ۱۰۱۳ء/۱۶۰۴-۱۶۰۵ء ہے۔ آقا رضائی نے ان دو نمائندہ کتابوں پر بعض دوسرے مصوروں کے ساتھ مل کر جہانگیر کے عہد میں کام کیا۔ وہ خود سلیم یا جہانگیر سے اپنے تعلق خاطر کا اظہار بالعموم حسب الفاظ میں کرتا ہے: ”مرید با اخلاص پادشاہ سلیم“۔ ان نسخوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آقا رضائی کے علاوہ آقا (یا آغا)، یا آقا محمد رضا کے نام سے بھی معروف تھا۔ یہ نام خود اس نے یا مغل شہنشاہ کے کتابداروں نے اس کی تصویروں کے نیچے لکھے ہیں۔ وہ ابو الحسن [مصور] کا باپ تھا، جسے جہانگیر نے ’نادر الزمان‘ کے خطاب سے سرفراز کیا۔ جہانگیر آقا رضائی کی بہ نسبت اس کے بیٹے کی تصویروں کو بہت زیادہ قدر کی نگاہ سے دیکھتا تھا [بلکہ بقول اس کے ”بیٹے کے کام کو باپ کے کام سے کوئی مناسبت نہیں اور دونوں کے کام کو ایک طرح کا نہیں کہہ سکتے]۔

مآخذ: (۱) توزک جہانگیری، [علی گڑھ ۱۸۶۳ء ص ۲۳۴]، ترجمہ Rogers و Beveridge، لندن ۱۹۱۴ء، ۲: ۲: P. W. Schulz (۲) Die persische islamische Miniatur malerei، لاہورک ۱۹۱۴ء، نقش لوحہ ۱۴۷ ب؛ (۳) P. Browne Indian Paintings under the Mughals، اوکسفورڈ ۱۹۲۳ء، ص ۶۵، ۶۶، ۷۵، ۸۲؛ (۴) Kumaraswamy Notes on Mughal painting، A. K. Coomaraswamy، در Artibus Asiae، ۱۹۲۷ء، ۳: ۲۰۲ تا ۲۰۶ و

(خصوصاً سفر کے حالات) کے متعلق معلومات درج ہیں۔ اس میں ہمیں ملکی زندگی اور دلکش مناظر کی تصویریں نظر آتی ہیں۔ ہدایت کے اخلاف میں کئی افراد نے ادب، سیاسیات اور نظم و نسق میں نمایاں حصہ لیا۔

مآخذ: متن میں مذکورہ کتابوں کے علاوہ (۱) Rieu: Cat. of Persian MSS in the British Museum تکملہ (بمدد اشاریہ): (۲) Edwards Persian printed: E. G. Browne (۳) Books in the British Museum Persian Literature in Modern Times (اشاریہ و تصویر: ص ۳۴۴): (۴) Gr. I. Ph. (ج ۲، بمدد اشاریہ): (۵) Trois ans en Asie: de Gobineau (باب ”Les caractères“): (۶) S. Churchill، در JRAS، ۱۸۶۱ تا ۱۹۰۳، ۱۹: ۱۶۳، ۱۸۹۷، WZKM، در ۱۱: ۶۳ تا ۷۴: (۸) نظامی عروضی: چہار مقالہ، طبع یادگار گب بمدد اشاریہ، ص ۳۲، بذیل مادہ مَجْمَعُ الْفَصَحَاءِ

(M. MASSE)

\* رضائی آقا: کتابی تصویریں بنانے والا ایک مصوّر (میناتور) تصویریں بنانے والا، جو سولہویں صدی کے اواخر اور سترھویں صدی عیسوی کے اوائل میں گزرا ہے۔ وہ برصغیر پاکستان و ہند آگیا تھا۔ جہانگیر اپنی توزک میں اس کو ہروی [بعض مسودوں میں مروی] لکھتا ہے۔ وہ جہانگیر کی شاہزادگی کے زمانے میں اس کی ملازمت سے وابستہ ہو گیا تھا اس کا شمار ان ایرانی مصوروں میں تھا جو ہمایوں کے وقت سے یکے بعد دیگرے دہلی کے مغلیہ دربار میں آنے لگے تھے اور وہاں قدرے ترمیم شدہ ایرانی طرز کی تصویریں بناتے رہے، اس کی کتابی تصویروں کا ایک نمونہ بوسٹن کے عجائب خانہ فنون لطیفہ (Fine Arts Museum) میں ہے اور ایک برلن کے موزہ حکومت (Staatliche Museen) کے بہرہ صنائع



جانشین تسلیم کیا۔ اس کے بعد رضوان نے سروج [رگ بان] پر قبضہ کرنے کی کوشش کی، مگر سقمان بن ارتوق [رگ بان] نے اس صورت حال کو قبل از وقت بھانپ کر ایسے جوش و خروش کے ساتھ اپنا دفاع کیا کہ رضوان کو پسپا ہونا پڑا۔ دوسری طرف رضوان الہا کو مسخر کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ الہا کا قلعہ اس نے انطاکیہ کے حاکم یاغی بسان بن محمد الترمکمانی کے سپرد کیا اور تھوڑی ہی دیر بعد وہ حلب لوٹ آیا کیونکہ جو امرا اس کے ہمراہ تھے، یعنی اس کا سوتیلا باپ جناح الدولہ الحسین بن ایتگین اور یاغی بسان، وہ ایک دوسرے سے جھگڑ پڑے تھے۔ جناح الدولہ حلب چلا گیا اور یاغی نے ابوالقاسم الخوارزمی کے ہمراہ حلب کی راہ لی۔ رضوان کو بہت جلد اپنے بھائی دقاق کے ساتھ جنگ میں الجھنا پڑا، جو تنش کے انتقال کے بعد حلب میں پاؤں جما چکا تھا۔ اس سے قلعہ دمشق کے کمیدان سوتگین نے درخواست کی کہ اس شہر کو قبضے میں لے لے۔ اس لیے رضوان نے حلب کو چھوڑا اور تعاقب کرنے والے سوار رسالے سے، جو اس کے بھائی نے بھیجا تھا، کئی کتراتا ہوا سیدھا دمشق پہنچا، جہاں اس کا خیر مقدم کیا گیا اور اس شہر کا مالک تسلیم کر لیا گیا۔ اب اس کا سوتیلا باپ طفتگین [رگ بان] بھی اس سے آملا، جو جلد ہی دمشق میں ایسے چند افسر لے کر آن پہنچا تھا، جنہوں نے تنش کے ماتحت خدمات سر انجام دی تھیں۔ جب دقاق اور طفتگین نے اپنے پاؤں اچھی طرح جما لیے تو انہوں نے سوتگین کو قتل کر دیا۔ رضوان کی دمشق پر بھی نظر تھی، لیکن یہ شہر دفاعی اعتبار سے بہت زیادہ مستحکم ثابت ہوا، اس لیے وہ ناباس چلا گیا اور پھر بیت المقدس کو روانہ ہوا، جو فاطمیوں کے ہاتھوں میں جا چکا تھا۔ یہاں بھی اسے مدافعت سے دوچار ہونا پڑا۔ اس کی فوجیں تتر بتر ہو گئیں اور اب اس کے لیے بجز

تصویر ۱۱ : (۵) وہی مصنف: *Les miniatures orientales de la Collection Goloubew au Museum of Fine Arts de Boston*، پیرس و برسلز ۱۹۲۹ء (*Ars Asiatica*، ج ۱۳)، ص ۶۹ تا ۷۱ (عدد ۱۱۰، ۱۱۱) اور لوحہ ۳۳ : (۶) انوار سہیلی *(The Lights of Canopus)* طبع J. V. S. Wilkinson، لندن بدون تاریخ، ص ۱۵ اور لوحہ ۳، ۴، ۵، ۷، ۲۹ : (۷) *Les Peintures de la Collection Pozzi Soci'ete' Francaise de reproductions de manuscrits a Peintures*، پیرس ۱۹۲۸ء، ۱۲ : ۳۰ تا ۳۳ : (۸) *La miniature Persane du X II<sup>eme</sup> au : A. Sakisian*، *XVII<sup>eme</sup> Siecle*، پیرس و برسلز ۱۹۲۹ء، ص ۱۲۹ : (۹) *Aga Riza on Riza Abbasi?* : Jeanne Gobeaux-Thonet، Lonvain و Liège (*Mélanges de Philologie*)، ۱۹۳۲ء، ص ۱۰۵ تا ۱۱۰ : (۱۰) *Binyon، Wilkinson، Persian Miniature Painting* : Gray و *Persian Miniature Painting*، اوکسفورڈ ۱۹۳۳ء، ص ۱۳۹ (شمارہ ۲۳۶)، ۱۶۰، ۱۹۲ اور لوحہ ۱۰۳ الف : *Indian Paintings* : Gray و *Wilkinson*، *Burlington Museum*، *in a Persian Museum*، *Aqa Riza'i* : R. Ettinghausen (۱۱) : ۱۹۳۳ء، *Künstlerlexikon* : Thieme Becker، ج ۲۸، لائپزک ۱۹۳۳ء، بذیل مادہ رضا۔

(E. ETTINGHAUSEN)

\* رضوان (رضوان) بن تنش : (فخر الملک یا فخر الملوک)، حلب کا ایک سلجوقی فرمانروا۔ تنش بن الپ ارسلان [رگ بان] نے اپنی موت سے کچھ پہلے صفر ۵۴۸۸ (فروری ۱۰۹۵ء) میں اپنے بیٹے رضوان کو عراق جانے کا حکم دیا۔ رضوان ایک بڑی فوج لے کر روانہ ہوا، لیکن جب ہیت [رگ بان] کے نواح میں پہنچا تو اسے باپ کے انتقال کی خبر ملی اور وہ حلب واپس ہو گیا، جہاں حلب کے والی ابو القاسم الحسن بن علی الخوارزمی نے اسے تنش کا

اس کے کوئی چارہ نہ رہا کہ حلب واپس چلا جائے۔ اس پر یاغی بسان دقاق کے پاس گیا اور اسے یہ بات سبھائی کہ وہ رضوان کو حلب میں گھیر لے۔ رضوان نے سروج کے سقمان بن ارنوف سے مدد کے لیے درخواست کی، جو اس کی اعانت کے لیے فوراً چل کھڑا ہوا۔ جب دونوں بھائی (رضوان اور دقاق) قنسرین میں ایک دوسرے کے مقابل ہوئے تو دقاق کو شکست فاش ہوئی اور اسے رضوان کو بالادست فرمانروا تسلیم کرنا پڑا (۵۴۸۹/۶۱۰۹۶ یا ۵۴۹۰/۶۱۰۹۷)۔ فاطمیوں سے مالی اور فوجی اعانت حاصل کرنے کی غرض سے رضوان نے چار ہفتے مصر کے خلیفہ المستعلی کے نام کا خطبہ پڑھوایا۔ لیکن بسان اور یاغی بسان کے سمجھانے بچھانے پر، جو اس دوران میں رضوان سے صلح کر چکے تھے، رضوان نے پھر عباسیوں سے اظہار اطاعت کیا اور المستظہر خلیفہ بغداد سے معافی چاہی۔ تقریباً اسی زمانے میں جناح الدولہ نے رضوان کا ساتھ چھوڑ کر حمص میں سکونت اختیار کی اور شہر کے دفاعی انتظامات کی اصلاح میں مصروف ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے اپنے بالادست فرمانروا رضوان کے مقابلے میں پہلے سے زیادہ خود مختارانہ رویہ اختیار کر لیا۔

جون ۶۱۰۹۸ء میں انطاکیہ پر صلیبی جنگ بازوں نے یورش کر دی اور مسلمانوں کی امدادی فوج کو، جس میں رضوان بھی شامل تھا، پسپا ہونا پڑا۔ اس پر بوہیموند Bohemund کو انطاکیہ کا بادشاہ تسلیم کر لیا گیا۔ رضوان اس کا قریب ترین پڑوسی تھا، اس لیے بوہیمنڈ سے جلد ہی اس کی لڑائی چھڑ گئی۔ شعبان ۵۴۹۳ھ/ جولائی ۶۱۱۰۰ء میں وہ فرنگیوں کو حلب کے آس پاس کے علاقے سے نکالنے کے لیے روانہ ہوا، مگر ہزیمت کھائی۔ پھر رضوان نے اپنی فوجیں جناح الدولہ کی فوجوں سے ملا دیں، لیکن جوں ہی عیسائی پسپا ہوئے رضوان اپنے حلیف جناح الدولہ سے

حسد کرنے لگا۔ اس پر جناح الدولہ حمص کولوٹ گیا۔ اس کے چند دن بعد عیسائی، بوہیموند اور تانکرد Tancred کی قیادت میں پھر حلب کو ڈرانے دھمکانے لگے، لیکن جب انہیں خبر ملی کہ مسلمانوں کی ایک فوج [رک بہ دانشمندیہ] نے ملطیہ [رک بان] کا محاصرہ کر لیا ہے۔ تو یہ لوگ پسپا ہو گئے۔ بوہیموند ایک گھات میں پکڑ کر اسیر کر لیا گیا۔ رضوان اور جناح الدولہ نے متعدد کامیابیاں حاصل کیں مگر آخر کار ایک دوسرے سے لڑ بیٹھے۔ ایک یا دو سال بعد ۵۴۹۵ھ/۶۱۱۰۲ء یا ۵۴۹۶ھ/۶۱۱۰۳ء میں جناح الدولہ حلب کے حشیشین کے اشارے پر قتل کر دیا گیا۔ شعبان ۵۴۹۸ھ/ اپریل ۶۱۱۰۵ء میں ٹینکریڈ نے، جو شاہ انطاکیہ کی حیثیت سے بوہیموند کا جانشین ہوا تھا اور الرھا کا بھی کاؤنٹ تھا، رضوان کے مقابلے میں نمایاں فتح حاصل کی۔ جب تانکرد نے قلعہ ارتاح کا محاصرہ کیا تو وہاں کے والی نے رضوان سے مدد کی درخواست کی۔ رضوان ایک لشکر جرار کے ساتھ آیا اور قنسرین کے قریب دونوں طرف کی فوجیں صف آرا ہوئیں۔ تانکرد مسلمان فوجوں کی برتری دیکھ کر صلح کی گفت و شنید چھیڑنا چاہتا تھا۔ رضوان خود بھی اس سے ملاقات کرنے میں متامل نہ تھا لیکن ایک زبردست کماندار کے ترغیب دلانے سے تانکرد Tancred نے ارادہ تبدیل کر دیا۔ جب لڑائی شروع ہوئی تو فرنگی فوراً بھاگ کھڑے ہوئے مگر پھر پلٹے اور جب مسلمان مال غنیمت جمع کرنے میں مشغول تھے، انہیں تہ تیغ کر دیا۔ ۵۴۹۹ھ/۶۱۱۰۵-۶۱۱۰۶ء میں تانکرد نے اس کے بعد ارتاح پر قبضہ کر لیا پھر اقامیہ Afamea کا اہم قلعہ بھی لے لیا۔ ابو طاہر نامی ایک فدائی (قب حشیشین Assassins) نے، جس کے رضوان سے خوشگوار تعلقات تھے، وہاں کے ایک قلعہ دار خلف بن ملاعب کا کام تمام کر دیا۔ خلف کا ایک بیٹا

تو انہوں نے منبج اور بلس بھی چھوڑ دیا اور رضوان کو صلح بڑی مہنگی پڑی - ۵۵۰ م / ۱۱۱۱-۱۱۱۱ء میں جب سلطان محمد نے اپنے زیر دست فرمانرواؤں کو اس غرض سے بلایا کہ مودود کی قیادت میں فرنگیوں پر ایک زوردار حملہ کیا جائے تو اس وقت رضوان نے مودود سے مدد کی درخواست کی، جس کے علاقے کو عیسائی اس نقصان کے انتقام میں جو رضوان سے شام کو ہوا تھا، ویران کر رہے تھے - مودود اس کی مدد کے لیے آیا، لیکن جب وہ حلب پہنچا تو رضوان نے، جسے اب اس کی ضرورت نہیں رہی تھی، دروازے بند کر لیے اور مشترکہ دشمن کے خلاف جنگ میں کوئی حصہ نہ لیا .

رضوان نے جمادی الاولیٰ ۵۵۰ھ / نومبر ۱۱۱۳ء کی آخری تاریخوں میں وفات پائی - اسمعیلی فدائیوں کا حامی ہونے کی حیثیت سے اس کی شہرت خراب رہی - اس نے اپنے دو بھائیوں علی طالب اور بہرام شاہ تک کو خفیہ طور سے قتل کرا دیا تھا - ابن الاثیر (۱۰ : ۳۴۹) بھی یہی کہتا ہے کہ اس کے طور طریقے کسی اعتبار سے بھی پسندیدہ نہ تھے (کانت امور رضوان غیر محمودۃ) .

**مآخذ :** (۱) ابن خلکان : وفیات الاعیان، بذیل مادہ تش، طبع و شنگفت، عدد ۱۲۱ و ترجمہ دبستان، ۱ : ۲۷۴؛ (۲) ابن الاثیر : الکامل، طبع ڈورنبرگ، ص ۱۵۸، ۱۶۷ تا ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۳، بعد، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۷۹، ۲۸۱، بعد، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۲۳ تا ۳۲۶، ۳۳۸، ۳۳۱، ۳۳۹، ۳۴۱؛ (۳) ابن القلانسی : ذیل تاریخ دمشق (طبع Amdroz)، ص ۱۲۷، ۱۳۰ تا ۱۳۵، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۵۷ بعد، ۱۶۳، ۱۷۰، بعد، ۱۸۲، بعد، ۱۸۶، ۱۸۹؛ (۴) ابوالفداء : تاریخ، ۳ : ۲۹۹ بعد؛ (۵) *Recueil des historiens des croisades, - Historiens orientaux*، ج ۱ و ۳، بحد اشاریہ؛ (۶) *Gesch. der Chalifen : Weil*، ۳ : ۱۳۹ تا ۱۵۱، ۱۵۳، بعد، ۱۶۶، ۱۷۹ تا ۱۸۱،

بھاگ کر تانکرد *Tancred* کے پاس گیا اور اس سے درخواست کی کہ رضوان کے حامیوں کو نکال باہر کرے - تانکرد نے، جسے افامیہ کے عیسائیوں کی استدعا پہلے ہی موصول ہو چکی تھی، اس شہر کو محاصرہ میں لے لیا - کچھ مدت کے بعد وہ ہٹ آیا، لیکن پھر جلد ہی پلٹا اور اہل قصبہ کو فاتحے سے مار کر اطاعت پر مجبور کر دیا .

جب موصل کا والی چاولی سقو، سلطان محمد بن ملک شاہ سلجوقی [رک بان] کی عنایات سے محروم ہو گیا اور اس کی جگہ مودود بن التتگین کو ملی تو چاولی نے کاؤنٹ بالڈون اور جوسلن کو، جو وہاں قید تھے، اس شرط پر آزاد کر دیا کہ وہ زر فدیہ ادا کریں، مسلمان قیدیوں کو رہا کر دیں اور اسے اس کے دشمنوں کے مقابلے میں اس کی مدد کریں - جب تانکرد نے الہا کا علاقہ بالڈون کی نوابی میں دینے سے انکار کر دیا تو ان دونوں کے درمیان رزم و پیکار کا معرکہ گرم ہو گیا اور بالڈون نے چاولی سے مدد مانگی - فرنگی سرداروں کے درمیان صلح ہو گئی اور اس طرح جب الہا بالڈون کو واپس مل گیا تو رضوان نے تانکرد کو لکھا اور اسے چاولی کے خلاف متنبہ کیا کہ یہ شخص پہلے ہی شہر بلس لے چکا ہے اور اب حلب پر حملہ آور ہونا چاہتا ہے، جہاں سے وہ اس علاقے کی مسیحی حکومت کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتا ہے - صفر ۵۵۰ھ / ستمبر - اکتوبر ۱۱۰۸ء میں چاولی کو، جو بالڈون اور جوسیلن سے جا ملا تھا، تل بشیر [رک بان] میں شکست ہوئی اور بلس اس کے ہاتھ سے نکل گیا - چونکہ وہ رضوان اور مودود کے مقابلے میں نہیں ٹھہر سکتا تھا اس لیے اسے سلطان سے صلح کرنی پڑی - عیسائی بادشاہوں نے اس وقت متحد ہو کر طرابلس، صیداء اور بیروت کا محاصرہ کر لیا - تانکرد نے الاثرب اور زردنا کے قلعوں پر قبضہ کر لیا اور جب یہ خبر مسلمانوں کو پہنچی

اس کی خواہشوں کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اس کے ایک بیٹے رکن الدین فیروز کو تخت پر بٹھا دیا۔ نیا بادشاہ عیش و بد منستی کی زندگی میں اپنا وقت گنوانے لگا اور حکومت کا حقیقی اقتدار اس کی ماں شاہ ترکان کے ہاتھوں میں چلا گیا، جس کی بے رحمی سے لوگ سخت برہم ہوئے اور آخر کار برملا بغاوت پر آمادہ ہو گئے۔ بالآخر ۵۶۳۴/۱۲۳۶ء میں دہلی کے لوگوں اور فوج کے ایک حصے کی جانب سے رضیہ کے ملکہ ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔

ہرچند کہ [وزیر سلطنت] نظام الملک محمد جنیدی نے رضیہ کو ملکہ تسلیم نہ کیا [اور ملک علاء الدین شیر خانی، ملک سیف الدین کوچی، ملک اعزاز الدین کبیر خانی اور دیگر امرا سے مل کر سازشوں میں مصروف رہا]، تاہم ملکہ بہت زیرک اور تیز فہم تھی۔ اس نے تمام مخالفوں کو کچل ڈالا [اور انتظام سلطنت میں لگ گئی؛ نظم و نسق کی اصلاح کی، قوانین سلطنت کو دوبارہ مرتب کیا اور متعدد مقدمات کے فیصلے عدل و انصاف سے کیے]۔ اس نے خواجہ مہذب الدین حسین کو اپنا وزیر مقرر کیا، ملک سیف الدین کو قتل خان کا خطاب دے کر فوج کا حاکم اعلیٰ بنا دیا اور اختیار الدین ایتگن کو امیر حاجب مقرر کیا؛ لیکن جب ایک حبشی ملک جمال الدین یاقوت، جو امیر آخور (مہتمم اصطبل شاہی) کے عہدے پر فائز تھا، [ایک جنگ میں سلطانہ رضیہ کی جان کی حفاظت کرنے کے باعث] مورد عنایات شاہی ہوا [اور اسے امیر الامراء کا منصب ملا] تو ترک امرا بگڑ گئے اور آخر کار [ملک التونیہ، حاکم بٹھنڈہ کی قیادت میں] علم بغاوت بلند کر دیا۔ [سلطانہ مقابلے کی تاب نہ لا سکی۔ باغی امرانے] یاقوت حبشی کو قتل کر ڈالا اور ملکہ کو قید کر کے اس کے سوتیلے بھائی بہرام شاہ کو تخت پر بٹھا دیا

۱۸۸، ۱۹۱ تا ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۰ : Röhrict (۷) : *Gesch. des Königreichs Jerusalem*، ص ۲۷ بعد، ۳۱ و ۳۳، ۵۱ بعد، ۵۵ بعد، ۶۳ بعد، ۷۵ بعد، ۸۷ تا ۹۱، ۱۰۳، ۹۷

(K. V. ZETLERISTEEN)

\* **رَضْوَى** : جنوب مغربی عرب میں ایک سلسلہ کوہ، جو یمن سے ایک دن کی مسافت پر اور مدینہ سے سات منزل پر یمن اور الحوراء کے درمیان واقع ہے۔ یہ مدینہ کو جانے والی سڑک کے دائیں طرف اور مکہ کی جہت میں بائیں طرف سمندر سے دو رات کی مسافت پر ہے۔ ان پہاڑیوں میں، جن کا ذکر ایک حدیث نبویؐ میں آیا ہے، درے اور وادیاں ہیں، جن میں پانی بکفایت ہے اور ہر قسم کے درخت اگے ہوئے ہیں اور ان کے سرسبز یمن سے دیکھائی دیتی ہے۔ ان چٹانوں میں سنک فساں پایا جاتا ہے، جسے تمام ملکوں میں برآمد کیا جاتا تھا۔

مآخذ: (۱) الاصطخری، در *BGA* : ۲۱۱ : (۲) ابن حوقل، در *BGA* : ۲ : ۲۸ : (۳) البکری : المعجم، طبع و سنفلٹ، ۱ : ۳۱۷ : ۲۹ : ۵۸۳ : (۴) یاقوت : المعجم، طبع و سنفلٹ، ۲ : ۷۰ : بعد : (۵) مرآة الاطلاع، طبع Juynboll، ۱ : ۳۷۳ : بعد : (۶) *Beschrei- : C. Niebuhr* : *Abung von Arabien*، کون ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۳۵۶ [A. GROHMANN]

(۷) **رَضِيَّة سُلْطَانَة** : مغلوں سے پہلے کے دور میں دہلی کے تخت پر بیٹھنے والی ترک خاتون [۵۶۳۴/۱۲۳۶ء تا ۱۲۳۶ء]۔ [سلطان شمس الدین] التمش [رک بان] نے اپنے بڑے بیٹے کی وفات کے بعد اپنی بیٹی رضیہ کو مشروں کے احتجاج کے باوجود اس بنا پر اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا کہ وہ حکومت کرنے کی صلاحیت رکھتی تھی، لیکن درباریوں نے التمش کی وفات پر

پر مشتمل ایک مجلس قضاة ترتیب دی، جس کے مشورے سے جملہ احکام صادر کیے جاتے تھے۔ اسی طرح اس کی مجلس علمی میں قاضی جلال الدین کاشانی، شیخ محمد ساوجی اور مولانا نووالدین محمد عوفی جیسے علما شامل تھے۔ اس نے متعدد مدرسے جاری کیے اور تبلیغ اسلام کے لیے خواجہ بختیار کاکیؒ کے خلفا کی اعانت کی۔ اس نے مہر ولی میں التتمش کا مقبرہ تعمیر کرایا، جو اس عہد کے فن تعمیر کا بہترین نمونہ ہے۔

**مآخذ:** (۱) منہاج سراج: طبقات ناصری، ترجمہ H. G. Raverty، لندن ۱۸۸۱ء، ص ۶۳۷ تا ۶۳۸؛ (۲) تاریخ امت، مطبوعہ ندوة المصیفین، دہلی ۱۹۵۵ء، ج ۱۱؛ مزید مآخذ کے لیے رگ بہ التتمش۔

(C. COLLIN DAVIES [و ادارہ])

**رطل:** وزن کا پیمانہ جو زمانہ قبل از اسلام \* سے رائج چلا آ رہا ہے۔ اس کا وزن مختلف ملکوں اور ادوار میں بدلتا رہا ہے۔ المقریزی (ص ۳ و ۵) کہتا ہے کہ بجز مشقال کے، جو یکساں رہا ہے، زمانہ قبل از اسلام کے تمام اوزان اسلامی اوزان سے دوگنے تھے اور رطل ۱۲ اوقیہ یا ۱۴۴ درہم کا ہوتا تھا۔ قرون وسطیٰ کے دمشق میں اس کا وزن ۶۰۰ درہم اور حلب میں ۷۲۰ درہم تھا۔ جدید مصر میں اس کا وزن یکساں ہے، جس کی تفصیل ذیل میں درج ہے: رطل = ۱/۱۰۰ قنطار = ۱۲ اوقیہ = ۱۴۴ درہم = ۴۴۹۰ کیلو گرام = ۹۹۰۰ پونڈ انگریزی؛ ۲۷۵ رطل = ۱ اوقیہ = ۱۴۴۸ کیلو گرام = ۲ پونڈ ۱۱ اونس۔

**مآخذ:** (۱) المقریزی: *Historia Monetae Arabicae*، طبع O. G. Tychsen، روستوک ۱۷۹۷ء؛ (۲) القلقشندی: *صیغ الاعشی*، ۱۴ جلدیں، ۱۹۱۳ء وغیرہ (۳) *Poids et mesures des peuples anciens at des arabes*، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۴)

(رمضان ۱۲۳۶ھ/اپریل ۱۲۳۹ء) - سازشیوں نے معزول ملکہ کو ملک اختیار الدین التونیہ، والی بٹھنڈہ، کی حراست میں دے دیا۔ اب والی مذکور نے ملکہ کی مہم کو اپنی سرپرستی میں چلانے کا فیصلہ کیا اور اس مقصد کو نظر میں رکھ کر اس سے شادی کر کے دہلی پر چڑھائی کر دی، مگر کیتھل کے قریب اسے شکست ہوئی اور اس ہویمت کے دوسرے روز، التونیہ اور رضیہ دونوں کو قتل کر دیا گیا۔

اس کے عہد حکومت کے حالات کا واحد ابتدائی مآخذ منہاج سراج کی تاریخ طبقات ناصری ہے [رگ بہ جوزجانی]، اس لیے کہ بعد کے تمام مؤلفین، مثلاً ابن بطوطہ، فرشتہ، بداؤنی اور مؤلف طبقات اکبری کے بیانات پر کچھ زیادہ بھروسا نہیں کیا جا سکتا۔ منہاج الدین نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ اس قدر ہے کہ رضیہ اس حبشی سے مہربانی کا سلوک کرتی تھی۔ اتنی سی بات کو بعد کے مؤرخین نے خواہ مخواہ بڑھا کر پیش کیا۔ یہ واقعہ صرف اس کے آخری عہد حکومت کا ہے کہ اس نے اپنا زناہ لباس ترک کر دیا اور وہ عوام کے سامنے ہلا نقاب مردانہ لباس میں آتی تھی۔ اس کے زوال کا حقیقی سبب ترکی امرا کی باہمی مخالفت تھی۔

[رضیہ سلطانہ جہاں ایک مدبر اور شجاع ملکہ تھی، وہاں بے حد خلیق و متواضع اور عدل گستر بھی۔ وہ مذہباً حنفی، پابند شریعت اور علما و صوفیا کی صحبت کی شائق تھی۔ روایت ہے کہ ایک بار وہ التتمش کے ساتھ خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کی خدمت میں حاضر ہوئی تو انہوں نے اسے دعائے برکت دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ یہ دختر مردوں پر بھاری ہے (تاریخ امت، ۱۱: ۱۵۶ بعد)۔ اس نے قاضی سعید الدین، قاضی نصیر الدین، قاضی جلال الدین اور قاضی کبیر الدین

سے پہلوؤں پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ گزشتہ سورت میں توحید کے دلائل کی طرف اجمالی اشارہ تھا، اب یہاں توحید باری تعالیٰ کے بارے میں دلائل سے تفصیلی بحث کی جا رہی ہے۔ اس کے علاوہ دونوں سورتوں میں گزشتہ امتوں اور ان کے رسولوں کے واقعات بیان کر کے اہل حق کی فتح و کامرانی اور اہل باطل کے انجام بد سے آگاہ کر کے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تسلی دی گئی ہے کہ باطل کا وقتی کروفر اور حق کا وقتی طور پر مغلوب ہونا باعث غم نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ انجام کار حق کو فتح نصیب ہوگی اور باطل کو ہزیمت؛ اسی طرح سورۃ یوسف کے آخر میں قرآن مجید کے کتاب حق ہونے کا بیان ہے۔ اب اس سورت کے شروع ہی میں کتاب اللہ کی حقانیت و صداقت بیان کر دی گئی ہے

سورۃ الرعد میں بہت اہم مضامین بیان کیے گئے ہیں۔ سب سے پہلے اللہ تعالیٰ کی توحید، خالقیت و ربوبیت مطلقہ بیان کر کے یہ بتایا گیا کہ یہ خالق حقیقی اور قادر مطلق قیامت کے دن اپنی قدرت مطلقہ کا اظہار کرے گا اور مخلوق اپنے خالق کے سامنے جواب دہ ہوگی۔ اللہ تعالیٰ نے انبیا و رسل بھیج کر اتمام حجت کر دیا۔ مزید برآں لوگوں کے اعمال کا تفصیلی محاسبہ کرنے کے لیے کراماً کاتبین انسان کے تمام نیک و بد اعمال اور اس کی گفتگو کو ضبط تحریر میں لاتے جاتے ہیں۔ اس کے بعد ضرب الامثال کے ذریعہ اہل توحید اور مشرکین کا مقام متعین کر کے اول الذکر گروہ کے تقویٰ و مشیتِ الہی اور ثانی الذکر گروہ کی خباثت اور بد عہدی بیان کی گئی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ اہل تقویٰ کا مقام جنة الفردوس اور بد عہدوں اور مشرکوں کا ٹھکانا جہنم ہوگا۔ پھر نزول قرآن سے گزشتہ کتب سماویہ کے مضامین کی جو تائید و تصدیق ہوتی ہے۔

*La Syrie à l'époque des Mamlouks*، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۵) الوقائع المصرية، عدد ۱۲۹، مؤرخہ ۳ ستمبر ۱۹۱۳ء (قانون ۹، ۱۹۱۳ء) مصر میں اوزان کا معیار مقرر کرنے کے بارے میں؛ نیز رگ بہ حَبَّہ (ماخذ)

[A. S. ATIYA]

الرَّعْدُ : (ع) لفظی معنی بجلی کی کڑک؛ قرآن مجید کی ایک مدنی سورت؛ عدد تلاوت ۱۳؛ عدد نزول ۹۶؛ ۳۳ آیات اور چھ رکوع پر مشتمل ہے۔ اس سورت کا نزول سورۃ محمد [رک بان] کے بعد اور سورۃ الرحمن [رک بان] سے پہلے ہوا۔ مفسرین میں سے بعض کے نزدیک یہ سورت مکہ میں نازل ہوئی اس لیے مکی ہے (التفسیر المظہری، ۵ : ۲۱۲) اور بعض کے نزدیک مدنی ہے (الکشف، ۲ : ۵۱۱)؛ القرطبی (الجامع لا حکم القرآن، ۹ : ۲۷۸) نے لکھا ہے کہ حضرات حسن بصری، عکرمہ، عطاء اور جابر کا قول یہ ہے کہ یہ سورت مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی اس لیے مکی ہے؛ لیکن الکلبی اور مقاتل کا قول یہ ہے کہ یہ مدینہ میں نازل ہوئی اس لیے مدنی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور قتادہؓ کے قول کے مطابق یہ سورت مدنی ہے، مگر اس کی دو آیات (۳۱ و ۳۲) مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی تھیں۔ نواب صدیق حسن خان نے بھی القرطبی کی اسی رائے کا تتبع کیا ہے (فتح البیان، ۵ : ۶۴)؛ نیز قب الاتقان فی علوم القرآن، ص ۹ تا ۱۱، ۳۵ (بعد)۔

تفسیر المراغی، (۱۳ : ۶۰) میں اس سورت کا پچھلی سورت (یوسف [رک بان]) کے ساتھ ربط اور مناسبت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ گزشتہ سورت میں اللہ تعالیٰ نے ارضی و سماوی آیات (نشانیوں) کے باعث عبرت ہونے کا اجمالی ذکر کیا تھا، اب اس سورت میں ان ارضی و سماوی آیات (نشانیوں) کے بہت

شہر، جو دلماسیا (Dalmatia) میں ایک جزیرہ نما کے جنوبی جانب واقع ہے، جس کا سلسلہ بحر ایڈریاٹک Adriatic میں جا کر ختم ہوا ہے (دلماسیا ایک زمانے میں خود مختار ریاست تھی اور اب دبرونیک Dubrovnic کہلاتی ہے)۔ رغووسہ جبل سرجیوس Sergius کے دامن اور اس کی ڈھلانوں پر سطح سمندر سے پچاس فٹ کی بلندی پر آباد ہے۔ اس کا محل وقوع بہت خوش نما ہے۔ آبادی زیادہ تر کروٹ Croat قوم کے لوگوں پر مشتمل ہے۔ اسے ساتویں صدی میں شہر اپی داریوس Epidaurus افرنجی تارکین وطن نے آباد کیا تھا کیونکہ اپی داریوس کو سلاویوں نے برباد کر دیا تھا۔ بعد کے زمانے میں اس کا تعلق بوزنظی دلماسیا سے ہو گیا جہاں افرنجی آباد تھے۔ دسویں صدی کے آخر میں یہ شہر، جو کامیاب بحری تجارت کی بدولت بہت مستحکم اور متمول ہو گیا تھا، وینس کو خراج ادا کرتا رہا کیونکہ سوا چند وقفوں کے یہ ۱۲۰۴ء سے ۱۳۵۸ء تک مسلسل ان کے زیر فرمان رہا۔ ۱۳۵۸ء میں اس شہر پر ہنگری کا قبضہ ہو گیا اور اپنی روز افزوں تجارت کی بدولت اسے جلد ہی اتنی قوت حاصل ہو گئی کہ اس نے ایک آزاد ریاست کی شکل اختیار کر لی۔ اس ریاست کی حکومت کا اختیار امراء (گریڈ کونسل) کے ہاتھوں میں تھا، جو پینتالیس ارکان کی سینٹ Senate کا انتخاب کرتے تھے۔ سینٹ کے ارکان مجلس صغیر (Little Council) کے (دس اور بعد میں سات) ارکان کا انتخاب کیا کرتے تھے۔ یہ ارکان ہر ماہ "ریکٹر" منتخب کرتے تھے، جس کی حیثیت رئیس مملکت کی ہوتی تھی۔ الادریسی (رک بان) اپنی تالیف کتاب رجار میں رغووسہ (دوسری قراء توں میں رغووسہ، رغووس) لکھتا ہے اور بظاہر فرینکی (Frankish) مآخذ کا حوالہ دیتا ہے (قب

اس پر اہل کتاب کی خوشی کا بیان ہے اور اس کے بعد منصب نبوت و رسالت بتا کر تمام انبیاء کرام کے اہم خصائص اور فرائض کئی نشاندہی کر دی گئی، جن میں ہر رسول کا اپنی قوم ہی کی زبان میں اللہ کا پیغام پہنچانا، رسول کی بشریت اور معجزات کا اللہ کی مشیت کے تابع ہونا بھی شامل ہے اور سب سے آخر میں دنیا و آخرت کی زندگی کی حقیقت اور دونوں زندگیوں کے بارے میں اللہ کے علم اور دنیاوی زندگی کی آسائشوں میں منہمک منکرین رسالت اور مشرکین کی بالآخر ناکامی اور فامردی کا ذکر ہے (تفسیر المراغی، ۱۳: ۱۱۹؛ بعد؛ روح المعانی، ۱۳: ۸۴؛ التفسیر المظہری، ۵: ۲۱۲)۔ ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ۳: ۲۰۹۶) نے سورۃ الرعد کی پانچ آیات سے مختلف شرعی مسائل اور فقہی احکام کا استنباط کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے سورۃ الرعد کی تلاوت کی اسے گزشتہ و آئندہ تمام زمانوں میں ظاہر ہونے والے بادلوں کے برابر دس گنا زیادہ نیکیاں ملیں گی اور قیامت میں وہ اللہ کے عہد پورے کرنے والوں میں اٹھایا جائے گا (الکشاف، ۲: ۵۳۶؛ فتح البیان، ۵: ۶۴)۔

مآخذ: (۱) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۳) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۴) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۵) آلوسی: روح المعانی، قاہرہ، بلا تاریخ؛ (۶) صدیق حسن خاں: فتح البیان، قاہرہ، بلا تاریخ؛ (۷) ثناء اللہ ہانی ہتی: التفسیر المظہری، حیدر آباد دکن ۱۹۵۷ء؛ (۸) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۹) علی المہامی: تبصیر الرحمن؛ (۱۰) امیر علی: مواہب الرحمن؛ [نیز دیگر اردو تفاسیر بذیل مادہ] (ظہور احمد اظہر)

رغووسہ: (رغووزہ Ragusa؛ Rausium)، ایک

Zur Kunde der Hamus : Wilh. Tomaschek  
Halbinsel II. Die Handelswege im XII Jahrh. nach  
den Erkundungen des Arabers Idrisi  
وی انا  
S. B. Ak. Wiss. = ۶۱۸۸۶، ج ۱۱۳، کراسہ (۱)۔

عثمانی دور میں اس مقام کا سلاوی نام ڈبروونک کا  
طور پر رغوسہ کی جگہ لے لیتا ہے۔ [رغوسہ، عرب اور  
عثمانی سلاطین کے باہمی تعلقات کا ذکر تاریخی دستاویزوں  
میں آتا ہے۔ اس مقام کے مزید تاریخی و معاشرتی حالات  
کے لیے دیکھیے (۱) لائڈن، بار اول، بذیل مادہ]۔  
FRANZ BABINGEB [تلخیص از ادارہ]

### \* رفاعہ بک الطہطاوی : گزشتہ صدی

کا ایک مشہور مصنف، جو ان لوگوں میں سے ہے  
جنہوں نے جدید عربی نشاۃ کی داغ بیل ڈالی۔  
یہ بالائی مصر کے مقام طہطا میں ۱۸۰۱ء میں  
پیدا ہوا۔ اس کے والدین شریف النسل اور  
غریب تھے۔ وہ بہت کم سنی ہی میں قرآن مجید  
کی تعلیم میں مشغول ہو گیا۔ جب جوان ہوا تو  
الازہر چلا گیا اور شیخ حسن العطار کی رہنمائی  
میں بڑے اہتمام کے ساتھ تحصیل علوم میں منہمک  
ہو گیا۔

۱۸۲۴ء میں جب رفاعہ بک الازہر سے فارغ  
التحصیل ہوا تو مصری فوج میں بخشی (pay-master)  
مقرر ہو گیا۔ اس زمانے میں مشہور و معروف  
محمد علی مصر کا حکمران تھا۔ محمد علی نے  
فرانسیسی ادیب جومار Jomard کی ترغیب پر  
۱۸۲۶ء میں طلبہ کی ایک جماعت فرانسیسی زبان  
اور علوم جدیدہ کی تحصیل کے لیے پیرس بھیجی۔  
یہ طلبہ رفاعہ کی نگرانی میں رکھے گئے۔ رفاعہ نے  
پیرس میں جویر (Jaubert)، جومار Jomard، سلوستر  
دی ساسی Sylvestre de Sacy اور کوسان دی  
پرسیول Caussin de Perceval جیسے مستشرق  
فاضلوں سے تعارف پیدا کیا۔ اس نے فرانسیسی کے

مطالعے میں بڑی تیزی سے ترقی کی اور جلد ہی  
اس زبان کا گہرا علم حاصل کر لیا۔ پیرس میں اس  
نے اپنے قیام کے ساتھ ہی ایک شوخ و دلچسپ  
تذکرہ لکھنا شروع کر دیا تھا، جس کا نام  
تلخیص الابریز رکھا (بولاق ۱۳۲۳ھ)؛ اس کی  
ھر ھر سطر سے اس دلکش سادگی اور جوش و انبساط  
کا اظہار ہوتا ہے جو فرانسیسی زندگی اور ثقافت کے  
چند در چند پہلوؤں اور پرتوؤں سے اس کے مشرقی  
دل و دماغ میں پیدا ہو گیا تھا (قب Carra de Vaux :  
Penseurs، ۵ : ۲۳۷ بعد)۔ جب رفاعہ ۱۸۳۲ء  
میں مصر واپس ہوا تو مدرسہ طب میں فرانسیسی  
زبان کا ترجمان اور معلم مقرر ہوا، جو ڈاکٹر  
کلوت بک Dr. Clot Bey کے زیر اہتمام جاری تھا۔  
اس کے ساتھ ہی Information Egyptiennes (الآخبار  
المصریہ) کی ادارت بھی اس کے سپرد ہوئی۔ یہ  
رسالہ بعد میں Journal Official (یعنی جریدہ سرکار)  
ہو گیا۔ ۱۸۳۳ء میں رفاعہ کا تبادلہ توپ خانے کے  
مدرسے میں ہو گیا اور ۱۸۳۵ء میں وہ مدرسہ  
السنة خارجیہ کا (جو اصل میں "دفتر ترجمہ" تھا)  
ناظم مقرر ہوا۔ عباس اول کی تخت نشینی تک  
رفاعہ اس عہدے پر مامور رہا۔ بدقسمتی سے اس  
حکمران نے اپنے پیشرو کا یہ شاندار کام جاری نہ  
رکھا اور مدرسہ السنہ بند کر دیا گیا اور اس کے ناظم  
کو سوڈان بھیج دیا گیا تاکہ خرطوم میں ہائی سکول  
کی تنظیم کرے۔ یہ بات اس کے لیے یک گونہ تذلیل  
کا موجب تھی، جسے ہوشیہ رکھنے کی کوئی بھی  
کوشش نہ کی گئی۔

عباس کے انتقال کے بعد رفاعہ مصر واپس  
آ گیا۔ سعید پاشا نے اسے مدرسہ حریہ کا ناظم مقرر  
کیا۔ یہ تقرر بختصر المیعاد ثابت ہوا، کیونکہ  
یہ مدرسہ بند ہو گیا اور رفاعہ بے روزگار رہ گیا  
اسمعیل کے عہد میں ۱۸۶۳ء میں مدرسہ مذکور



مشرق کا دروازہ کھولنے، اپنے معاصرین کے دل و دماغ کو روشن کرنے، خفیہ توانائیوں کو بیدار کرنے اور مستقبل کے لیے تیار کرنے میں ایک معجزے کا سا کام انجام دیا۔

ہم ان مساعی کا اندازہ کرنا چاہیں تو اس طرح کر سکتے ہیں کہ رفاعہ اور اس کے شاگردوں نے عربی اور ترکی زبانوں میں تقریباً دو ہزار کتابوں کے ترجمے کیے ہیں۔

دوسری طرف رفاعہ نے قدیم نکسالی زبان کے تار و پود کو وسعت دی، اس میں ایک نئی جان ڈالی اور بکثرت نئے الفاظ کے ذریعے اسے مالا مال کر کے عربی فکر کو اس قابل بنایا کہ اس میں ترقی کی صلاحیت پیدا ہو اور وہ جدید اسلام پر اپنی روشنی پھیلا سکے۔

مآخذ: (۱) شیخو: الآداب العربیة فی القرآن

التاسع عشر، بیروت ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶ء، ۲: ۸؛ (۲) جرجی

زیدان: مشاہیر الشرق، قاہرہ ۱۹۲۲ء، ۲: ۲۲؛ بعد:

(۳) وہی مصنف: تاریخ آداب اللغة العربیة، قاہرہ ۱۹۱۴ء،

۳: ۲۹۵ تا ۲۹۷؛ (۴) السنودی: ایمان البیان، قاہرہ ۱۹۱۴ء،

ص ۹۰؛ بعد: (۵) سرکیس: معجم المطبوعات (Dictionnaire

Bibliographique)، قاہرہ ۱۹۲۸ء، ص ۹۴ تا ۹۷؛

(۶) Vicomte Ph. de Tarrazi: تاریخ الصحافة العربیة

بیروت ۱۹۱۳ء، ۱: ۹۳ تا ۹۶ (زیدان کے مضمون کی نقل)؛

(۷) السیاسة الاسبوعية (ہفتہ وار)، قاہرہ ۲۸ مئی ۱۹۲۷ء،

ص ۲۰ تا ۲۲، (اہم مقالہ از محمد حسین)؛ (۸) گیب

Studies in contemporary Arabic: H. A. R. Gibb

Literature، در BSOS، ۴ (۱۹۲۸ء) : ۷۴۸؛ بعد:

(۹) Carra de Vaux: Pensure de l'Islam، پیرس

۱۹۲۶ء، ۵: ۲۳۵؛ بعد: (۱۰) Huart: Literature arabi،

پیرس ۱۹۱۲ء، ص ۴۰۶ تا ۴۰۷؛ (۱۱) عمر الدسوقی:

فی الادب الحدیث، بیروت ۱۹۶۶ء، ۱: ۳۱ تا ۵۰۔

[MAURICE CHEMOUL]

پھر کھولا گیا اور رفاعہ بک ایک بار پھر "دفتر ترجمہ" کا ناظم بنا دیا گیا۔ ۱۸۷۰ء میں وہ پندرہ روزہ تعلیمی مجلے روضة المدارس کا مدیر اعلیٰ مقرر ہوا۔ ۱۸۷۳ء میں اس نے وفات پائی۔

رفاعہ بک انیسویں صدی عیسوی کے نہایت اہم عربی مصنفین میں سے تھا۔ اس کا نام مشرقِ جدید میں ادبی و علمی مساعی کی شاندار نشاۃ ثانیہ کے ساتھ بہت قریبی تعلق رکھتا ہے۔

اس میں غیر معمولی ذہانت اور تجسس کا ذوق تھا، چنانچہ اس نے علوم کے تمام شعبوں، مثلاً تاریخ، جغرافیہ، صرف و نحو، قانون، ادب، طب وغیرہ میں معتدبہ تصنیفات اپنی یادگار

چھوڑی ہیں۔ ان کی تفصیلات سرکیس Sarkis کی معجم المطبوعات (Dictionnaire bibliographique)،

ص ۹۴ تا ۹۷، میں ملیں گی۔ ہم اس موقع پر صرف رفاعہ کے ان تراجم کو نظر میں رکھ سکتے ہیں جو

اس نے تلیماک Téliemaque، ملطبرون Malte-Brun کی کتاب جغرافیہ اور فرانسیسی ضابطہ دیوانی کے لیے ہیں۔

علمی خدمات کے ضمن میں رفاعہ نے جو زبردست کام انجام دیا ہے اس پر خاطر خواہ

خراج تحسین ادا کرنے کے لیے اس بات کو یاد رکھنا ضروری ہے کہ گزشتہ صدی کے آغاز میں

عربی دنیا ایک نیم غنودگی کے سے عالم میں تھی اور ایک حجاب نے اسے یورپی تعلیم سے

بالکل علیحدہ کر رکھا تھا، لہذا الازھر کو اس بات کا موقع بڑی مشکل سے میسر آیا کہ وہ اس

تاریکی پر جو اس دور کو اپنی لپیٹ میں لیے ہوئے تھی ایک مدہم سی روشنی ڈال سکے۔

رفاعہ نے اپنی تالیفات اور علمی سرگرمیوں اور ان ماہروں اور مترجموں کی منظم جماعت کی بدولت

جو اس نے ملک کے لیے مہیا کر دی تھی، یورپی علوم کو مقبول عام بنانے، مغربی خیالات کے لیے

کتاب تربیاق المحبین، قاسم بن الحاج کی کتاب  
ام البراہین، عزالدین الفاروئی (م ۵۶۹۳) کی  
النفحة المسکّیہ اور دوسری کتابوں کے حوالے بکثرت  
درج کیے گئے ہیں۔ الحمّامی کے بیانات یعقوب بن  
کراز نام ایک شخص سے منقول ہیں، جو الرفاعی  
کے مؤذن کی حیثیت سے کام کرتا تھا۔ ایسے مواد  
کو استعمال کرنے میں بڑی احتیاط درکار ہے۔

اگرچہ بعض بیانات کے مطابق الرفاعی کی  
ولادت باپ کے مرنے کے بعد بیان کی جاتی ہے،  
تاہم اکثریت کی روایت کے مطابق اس کے باپ کی  
تاریخ وفات ۵۱۹ اور مقام وفات بغداد ہے اور اس  
وقت احمد (الرفاعی) کی عمر سات سال تھی۔ اس کے  
بعد ان کی پرورش ان کے ماموں منصور البطّاحی نے  
کی، جو بصرے کے نواح میں نہر دقلہ پر سکونت  
رکھتے تھے۔ اس منصور کو (جن کا ذکر شجرانی کی  
لوائح الأنوار، ۱: ۱۷۸، میں ہے) ایک مذہبی فرقے  
کا امام ظاہر کیا گیا ہے، جسے احمد (الرفاعی) نے  
(اگر اس کے پوتے کی روایت صحیح ہے، قلائد،  
ص ۸۸) الرفاعیہ کہا ہے۔ غرض منصور نے اپنے  
بہنائجے کو تعلیم کے لیے واسط میں ایک شافعی  
علامہ ابوالفضل علی الواسطی اور ایک ماموں ابوبکر  
الواسطی کے پاس بھیج دیا۔ الرفاعی کی تعلیم  
ستائیس برس کی عمر ہونے تک جاری رہی۔ تب  
انہیں ابوالفضل کی طرف سے "اجازہ" اور اپنے  
ماموں منصور کی طرف سے خرقہ ملا۔ منصور نے  
انہیں ہدایت کی کہ وہ ام عبیدہ میں قیام کریں،  
جہاں معلوم ہوتا ہے ان کی ماں کے خاندان کی  
جاگیر تھی اور ان کے نانا یحییٰ النجاری الانصاری  
دفن تھے۔ اگلے سال یعنی ۵۵۷ میں منصور کا  
انتقال ہو گیا اور وہ اپنے فرقے (شیخہ) کی شیخہ  
سے اپنے بیٹے کو محروم کر کے اسے احمد  
(الرفاعی) کے لیے چھوڑ گئے۔

الرفاعی، أحمد بن علی أبو العباس :

طریقہ رفاعیہ کے بانی، جنہوں نے ۲۲ جمادی الاولیٰ  
۲۳/ ستمبر ۱۱۸۳ء [بہ تصحیح ۱۱۸۲ء] کو  
ام عبیدہ (ضلع واسط) میں وفات پائی۔ بعض مستند  
مؤرخوں نے ان کی تاریخ ولادت محرم ۵۰۰ھ/  
ستمبر ۱۱۰۶ء بیان کی ہے اور بعض نے رجب ۵۱۲ھ/  
اکتوبر۔ نومبر ۱۱۱۸ء اور "قریبات حسن" مقام پیدائش  
ظاہر کیا ہے، جو ضلع بصرے کا ایک موضع ہے۔  
چونکہ یہ مقامات اس خطے میں واقع ہیں جو البطّاح  
[رگ بہ البطحہ] کہلاتا ہے، اس لیے الرفاعی کی  
دوسری نسبت البطّاحی بھی ہے۔ الرفاعی کی نسبت  
عموماً ان کے ایک بزرگ رفاعہ سے سمجھی جاتی ہے،  
لیکن بعض کے نزدیک رفاعہ کسی بزرگ کے بجائے  
قبیلے کا نام ہے۔ ان رفاعہ کے متعلق کہا جاتا ہے  
کہ یہ ۵۳۱ء میں مکے سے ہجرت کر کے اشیلیہ  
چلے گئے تھے، جہاں سے احمد (الرفاعی) کے دادا  
۵۴۵ء میں بصرے چلے آئے۔ اسی وجہ سے الرفاعی  
کو "المغربی" بھی کہا جاتا ہے۔

ابن خلیکان نے الرفاعی کی نسبت جو کچھ لکھا  
ہے، بہت تھوڑا ہے۔ مزید حالات الذہبی کی تاریخ  
الاسلام (مخطوطہ Bodleian) میں ملتے ہیں، جو  
محمی الدین احمد بن سلیمان الحمّامی کے ایک مجموعہ  
مناقب سے لیے گئے ہیں۔ الرفاعی کے یہ مناقب  
محمی الدین نے ۵۶۸ء میں ایک مرید کو سنائے تھے۔  
ابو السہدی افندی الراغبی الخالیدی الصیادی نے  
اپنی تالیفات تنویر الابصار (قاہرہ ۱۳۰۶ھ) اور  
قلادة الجواهر (بیروت ۱۳۰۱ھ) میں اس موضوع  
کے رسائل کی جو فہرست دی ہے اس میں اس مجموعہ  
مناقب کا کوئی ذکر نہیں۔ الصیادی کی کتاب  
قلادة الجواهر ایک جامع سوانح عمری ہے، جس  
میں تقی الدین عبدالرحمن بن عبدالمحسن الواسطی  
(م ۵۷۳ھ) جسے حاجی خلیفہ جانتا تھا) کی

نائب ہونے کا ادعا کیا ہے، حالانکہ ان کے سوانح نگار ان کی فرمائگی پر اصرار کرتے ہیں اور ان کے لیے قطب، غوث حتیٰ کہ شیخ کا لقب بھی استعمال کرنا گوارا نہیں کرتے، اس لیے ان تحریروں کی صحت شک و شبہ سے بالا قرار نہیں دی جاسکتی۔

شجرات الذهب (۳ : ۲۶۰) میں بیان کیا گیا ہے کہ جو حیرت انگیز خوارق رفاعیوں کے ساتھ منسوب کیے گئے ہیں، مثلاً جلتے تنور پر بیٹھنا، شیر پر سوار ہونا، وغیرہ (جن کا ذکر لین Lane : Modern Egyptians، ۱ : ۳۰۵ میں آیا ہے)، ان سے بانی طریقہ واقف نہ تھے۔ ان چیزوں کا رواج مغول کے حملے کے بعد ہوا۔ خواہ کوئی صورت بھی ہو یہ خوارق الرفاعی کی ایجاد نہ تھے، اس لیے کہ اسی قسم کی باتیں چوتھی صدی ہجری میں التلوخی نے بیان کی ہیں۔ جو روایات الذہبی نے بیان کی ہیں (جنہیں السبک نے طبقات، ۳ : ۴۰۰، میں دہرایا ہے) وہ اس عقیدے کی طرف اشارہ کرتی ہیں جو ہندوستانی عقیدہ عنسا سے ملتا جلتا ہے، یعنی جاندار مخلوقات، حتیٰ کہ جوں اور ٹڈی تک کو مار ڈالنے یا دکھ دینے پر راضی نہ ہونا۔ الرفاعی کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ انہوں نے فقر اور زہد اختیار کرنے اور مضرت و گزند کے مقابلے میں مدافعت نہ کرنے یعنی عدم تشدد کی تعلیم دی تھی۔ مرآة الزمان نے الرفاعی کا ایک واقعہ درج کیا ہے، جس میں بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو اپنے جسم میں آگ کریدنے کی سلاح بھونک لینے دی حالانکہ ان کے دوستوں نے اس غرض سے پانچ سو دینار ان کے لیے جمع کر دیے تھے کہ وہ اس کا زرِ مہر ادا کر کے اسے طلاق دینے کے قابل ہو سکیں۔ اپنے ہم عصر شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ کے ساتھ الرفاعی کے تعلقات کی نسبت متناقض روایات پائی جاتی ہیں۔ بہجۃ الأسمار میں ایسی اسناد کے ساتھ، جو

بظاہر احمد الرفاعی کی سرگرمیاں ام عبیدہ اور ان نواحی دیہات تک محدود رہیں، جن کے نام جغرافیہ نویسوں کو معلوم نہیں۔ ام عبیدہ کا ذکر یاقوت نے نہیں کیا، گو مرآة الاطلاع کے ایک نسخے میں یہ نام ملتا ہے۔ ابوالہدی نے الرفاعی کے مریدین اور خلفا کی کثیر تعداد بیان کی ہے اور ان کے شاہانہ ٹھاٹھ اور ان عالی شان عمارات کا ذکر کیا ہے جن میں وہ اپنے مریدوں اور خلفا کی مدارات کیا کرتے تھے، لیکن متذکرہ بالا حقیقت کی بنا پر اس کا یہ بیان ناقابل اعتبار ٹھیرتا ہے۔ سبط ابن الجوزی، (مرآة الزمان، شکاگو ۱۹۰۷ء، ص ۲۳۶) کہتا ہے کہ ان کے شیوخ میں سے ایک کے بیان کے مطابق الرفاعی کے پاس شعبان کی ایک رات کو کوئی ایک لاکھ آدمی دیکھے گئے۔ شجرات الذهب میں مذکورہ بالا مشاعدہ خود سبط ابن الجوزی کا بیان کیا گیا ہے، حالانکہ سبط ابن الجوزی ۸۵۸ھ میں، یعنی الرفاعی کی وفات کے تین سال بعد، پیدا ہوا تھا۔ تنویر الابصار (ص ۷، ۸) میں اس بیان کو مؤلف کے دادا اور خود مؤلف کی ذات سے منسوب کیا گیا ہے۔

الرفاعی کے متبعین الرفاعی سے کوئی رسالہ منسوب نہیں کرتے، لیکن ابوالہدی نے حسب ذیل تالیفات و رسائل الرفاعی سے منسوب کیے ہیں :

- (۱) مجلسان، دو مواعظ جو الرفاعی نے ۵۷۷ھ
- (۲) دیوان القوائد؛ (۳) رجب) اور ۵۷۸ھ میں دیے؛ (۲) دیوان القوائد؛
- (۳) مجموعة من الادعية والاوراد والاحزاب؛
- (۴) مجموعة ملفوظات، جو بعض اوقات وعظ کی حد تک طویل ہو گئے اور بکثرت تکرار کی وجہ سے ان کا حجم بڑھ گیا۔ چونکہ مجلسان، دیوان اور ملفوظات میں الرفاعی نے حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی نسل میں ہونے اور زمین پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے

\* **رفع** : رگ بہ رپک .

\* **رفع الیدین** : (= رفع یدین)، رگ بہ صلوة .

\* **رفیع الدین** : مولانا شاہ محمد رفیع الدین بن شاہ ولی اللہ بن عبدالرحیم العمری (منسوب بہ حضرت عمر بن الخطابؓ) ۱۱۶۳ھ/۱۷۵۰ء میں دہلی کے ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوئے جسے اٹھارہویں صدی عیسوی اور زمانہ مابعد میں علم و تقویٰ کے اعتبار سے اسلامی ہندوستان میں بے حد شہرت حاصل رہی۔ اس خاندان میں ۱۸۵۷ء کے انقلاب تک متعدد ممتاز علما پیدا ہوئے (دیکھیے صدیق حسن خان : اتحاف النبلاء، کان پور ۱۲۸۸ھ، ص ۲۹۶ بعد: JASB، ۱۳ : ۳۱۰)۔ انہوں نے حدیث اپنے والد شاہ ولی اللہؒ سے پڑھی، جو اپنے زمانے میں ہندوستان کے نہایت مشہور محدث تھے۔

۱۱۷۶ھ میں ان کے والد کی وفات کے بعد ان کی تربیت ان کے بڑے بھائی شاہ عبدالعزیز نے کی (۱۱۵۹/۱۷۴۶ء تا ۱۲۳۹/۱۸۲۳ء)، جن کے پاس انہوں نے علوم متداولہ کی تکمیل کی اور حدیث، کلام اور اصول کی طرف خصوصیت سے توجہ دی۔ بیس سال کی عمر میں انہوں نے مفتی اور مدرس کا منصب سنبھالا اور کچھ عرصے بعد وہ اپنے بھائی اور استاد کے جانشین ہو گئے، جن کی صحت بوجہ پیری اچھی نہ رہتی تھی اور وہ بینائی بھی کھو بیٹھے تھے۔ ان کا انتقال بتاریخ ۶ شوال ۱۲۳۳ھ/۹ اگست ۱۸۱۸ء، قمری حساب سے ستر سال کی عمر میں، ہیضے سے ہوا اور شہر دہلی کے باہر اپنے خاندانی قبرستان میں دفن ہوئے۔

انہوں نے کم و بیش بیس کتابیں لکھیں، جن میں سے بیشتر عربی اور فارسی میں اور چند اردو میں ہیں۔ خیالات کی لطافت اور اسلوب کی بلاغت میں ان کی بڑی تعریف کی جاتی ہے۔ ان کی چند تصانیف کے نام یہ ہیں : (۱) قرآن مجید کا اردو میں نین السطور

بظاہر صحیح معلوم ہوتی ہیں، الرفاعی کے دو بھتیجوں اور ایک ایسے شخص کی روایت پر جس نے الرفاعی کو ام عبیدہ میں ۵۷۶ھ میں دیکھا تھا، یہ بیان درج کیا گیا ہے کہ جب شیخ عبدالقادرؒ نے بغداد میں اعلان کیا کہ ان کا قدم ہر ولی کی گردن پر ہے [قَدِمْتُ عَلَى رَبِّقَةٍ كُلِّ وَوَلِيٍّ] تو الرفاعی کو ام عبیدہ میں یہ کہتے ہوئے سنا گیا کہ "اور میری گردن پر بھی"؛ اسی لیے بعض لوگ الرفاعی کو شیخ عبدالقادرؒ کا مرید بیان کرتے ہیں۔ دوسری طرف ابوالہدیٰ کی مستند روایات شیخ عبدالقادرؒ کو ان لوگوں میں سے ظاہر کرتی ہیں جنہوں نے ۵۵۵ھ میں مدینہ منورہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یہ عجیب معجزہ دیکھا کہ آپ نے اپنا ہاتھ مزار مبارک سے باہر نکالا تاکہ الرفاعی اسے بوسہ دے سکیں۔ مزید برآں الرفاعی نے ۵۷۸ھ کے وعظ میں اپنے پیشروؤں کی جو فہرست بیان کی ہے اس میں منصور کا ذکر کیا ہے، شیخ عبدالقادرؒ کا نہیں کیا؛ اس لیے اغلب یہ ہے کہ ان دونوں نے ایک دوسرے سے بے نیاز رہ کر اپنا اپنا کام کیا ہوگا۔

الرفاعی کے خاندان کی تفصیلات الفاروٹی : [النفحة المسکینة] سے نقل کی گئی ہیں، جو ان کے ایک مرید عمر کا پوتا تھا۔ اس کے بیان کے مطابق الرفاعی نے پہلے منصور کی بھتیجی خدیجہ سے شادی کی۔ اس کے انتقال کے بعد خدیجہ کی بہن ربیعہ سے اور اس کی وفات پر نفیسہ بنت محمد بن القاسمیہ سے عقد کیا۔ الرفاعی کی بہت سی لڑکیاں اور تین لڑکے تھے؛ یہ سب باپ کے سامنے وفات پا گئے۔ اس سلسلے کی گدی پر ان کے بعد ان کے بھانجے علی بن عثمان بیٹھے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں؛ [نیز دیکھیے الزرکلی : الاعلام، ۱ : ۱۶۹]۔

(D. S. MARGOLIOUTH)

[تحت اللفظ] لفظی ترجمہ، جس میں متن کی بڑی پابندی کی گئی ہے۔ وہ اور ان کے بھائی شاہ عبدالقادر [رک بان] اس باب میں پیش رو ہیں، اگرچہ اس کام میں انہیں اپنے والد شاہ ولی اللہ [رک بہ ولی اللہ] کے فارسی ترجمہ قرآن مجید، موسوم بہ فتح الرحمن فی ترجمہ القرآن، سے بھی بڑی مدد ملی تھی۔ شاہ رفیع الدین کے ترجمے کی پہلی اشاعت ۱۲۵۴ھ/ ۱۸۳۸-۱۸۳۹ء میں کلکتے میں ہوئی اور دوسری ۱۲۶۶ھ/ ۱۸۴۹-۱۸۵۰ء میں۔ اس ترجمے کی متعدد اشاعتوں میں سے بعض کے لیے (۱۸۶۶ء سے زمانہ ما بعد تک) دیکھیے Blumhardt : Cat. of the Hindustani Printed Books of the Libr. of the British Museum، لندن ۱۸۸۹ء، ص ۲۹۰ بعد اور اسی کتاب کا تکملہ، لندن ۱۹۰۹ء، ص ۴۰۳۔ عربی تصانیف : (۲) تکمیل الصناعة (یا تکمیل لصناعة الاذهان)، جس میں امور ذیل سے بحث ہے: (الف) منطق؛ (ب) تحصیل (یعنی اصول، علم کلام، تعلیم و تدریس اور تصنیف و مطالعہ ذاتی)؛ (ج) مباحث من الامور العامة (بعض بعد الطبیعیاتی مسائل)؛ (د) تطبیق الآراء (یعنی مذہبی معاملات میں مختلف فیہ آرا کے اسباب کی تحقیق اور ان کے جانچنے کا اصول و معیار)۔ اس کتاب کا ایک اچھا خاصا حصہ ابجد العلوم، ص ۱۲۷ تا ۱۳۵، ۲۳۵ تا ۲۷۰، میں نقل کیا گیا ہے؛ (۳) مقدمة العام (دیکھیے ابجد العلوم، ص ۱۲۴)؛ (۴) [اسرار] المحبة (ایک مقالہ محبت کی ماہیت پر، جو ہر شے پر محیط ہے؛ دیکھیے ابجد العلوم، ص ۲۵۴)؛ (۵) تفسیر آية النور (قرآن مجید کی چوبیسویں سورہ، آیت ۳۵ کی تفسیر)؛ (۶) العروض و القافية (دیکھیے ابجد العلوم ص ۹۱۵)؛ (۷) دمنج الباطل (علم الحقائق کے بعض پیچیدہ مسائل پر)؛ (۸) میر زاہد الہروی کی لکھی ہوئی شرح رسالۃ التصورات و التصدیقات،

تالیف قطب الدین الرازی کا حاشیہ (دیکھیے براکمان، ۲ : ۲۰۹)؛ (۹) [اثبات شق القمر] و ابطال البراہین الحکمیة علی اصول الحکماء۔ کتب مندرجہ عددم تا ۹ ابھی شائع نہیں ہوئیں۔

فارسی تصانیف : (۱۰) قیامت نامہ یا محشر نامہ (لاہور ۱۳۳۹ء، و حیر آباد بلا تاریخ)، قیامت کے بیان میں (دیکھیے Supplementary Handlist: Browne، ص ۱۸۹)۔ اردو میں اس مقبول کتاب کے دو منظوم ترجموں یعنی آثار محشر (جس سے تاریخ تصنیف ۱۲۵۰ھ نکلتی ہے) اور آثار قیامت کے لیے دیکھیے Oudh Catalogue : Sprenger، ص ۶۲۴؛ Catal. : Blumhardt، ص ۲۹۰؛ اردو کے ایک مشہور ترجمہ قیامت نامہ نا داب الآخرہ کے لیے دیکھیے Blumhardt، محل مذکور؛ (۱۱) فتاویٰ دہلی ۱۳۲۲ھ؛ (۱۲) مجموعہ تسعد رسائل، دہلی ۱۳۱۴ء، مذہبی اور صوفیانہ مسائل پر مختصر رسائل؛ (۱۳) شرح الصدور بشرح حال الموتی و القبور، مسائل معاد سے متعلق ایک رسالہ (دارالعلوم دیوبند میں اس کی ایک نقل چھوٹی نطبع کے ۲۰۰۰ منجات پر موجود ہے۔ اسی دارالعلوم میں اس کا اصل مخطوطہ بھی محفوظ ہے)؛ (۱۴) لطائف خمسہ، تصوف کی ایک کتاب (۳۷ اوراق)۔

[خانوادہ شاہ ولی اللہ میں ان کا مرتبہ مصنف سے زیادہ مدرس اور واعظ کی حسرت سے مستم ہے۔ تاہم کئی لحاظ سے یہ اسی نگر کے شارح تھے جس کے بانی شاہ ولی اللہ تھے۔ ان کا رسالہ المحبة بعض نئے نکات و معارف پر مشتمل ہے اور اس میں تجزیہ نفس کے عناصر بھی شامل ہیں۔

مآخذ : مندرجہ بالا حوالوں کے علاوہ (۱) مدفوط شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی (تالیف ۱۲۳۳ھ)، سیرتہ ۱۳۱۰ھ ص ۷۹، ۸۳ بعد؛ (۲) محمد بن یحییٰ (المعروف بہ محسن) الترمذی: الیائع الجنی فی امانید الشیخ عبدالغنی، چاپ سنی،

وہ اکثر کسی فاضل شخص سے ملنے کے لیے طویل سفر کرتا، لیکن ہمیشہ ایسے مایوسی کا سامنا ہوتا۔ نسیمی [رک بان] شاعر سب سے پہلا شخص تھا جس نے اسے خدا کی عظمت اور سچائی کی تعلیم دی اور ہدایت کی کہ وہ بھی اپنی نوبت پر روم کے لوگوں کو اس صداقت کی تعلیم دے۔ اس مقصد کے لیے ترکی میں خطاب کرنا ضروری تھا، اس لیے اس نے اپنی کتاب بشارت نامہ لکھی، جس کی تالیف سے اسے رمضان ۱۱۱۱ھ کے پہلے جمعے [یکم رمضان] ۱۸ جنوری ۱۷۰۹ء کو فراغت ہوئی۔ یہ کتاب ہنوز طبع نہیں ہوئی۔ یہ بہت مختصر ہے اور اسی بحر میں لکھی گئی ہے جس میں عاشق پاشا کا غریب نامہ ہے۔ غریب نامے کی طرح یہ بھی بحر رمل میں ہے۔ اس میں بے قاعدہ عروض کے ساتھ چھ ارکان پائے جاتے ہیں۔ اس میں حروفی مشرب کی تعلیم کو ایک بے مزہ طرز پر شرح و تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اسما و حروف کے فضائل، مقدس عدد ۳۲، انبیاء، عرش الہی، انسانی حلیہ، شق القمر، حروفی فرقے کے بانی فضل اللہ [رک بان] کا ذکر، یہ تمام باتیں معمولی حروفی نقطہ نظر سے بیان کی گئی ہیں۔ ماخذ کے طور پر عرش نامے جاوید نامے اور محبت نامے کا حوالہ دیا گیا ہے۔ ان میں سے پہلی اور تیسری کتابیں غالباً اسی نام سے فضل اللہ کی تالیف ہیں اور دوسری ریو Rieu کے بیان کے مطابق افضل کشی (م ۱۷۰۷ء/۱۷۱۳ء) کی لکھی ہوئی ہے۔

رفیعی کی ایک اور کتاب گنج نامہ ہے۔ یہ کتاب دیوان نسیمی طبع استانبول کے ساتھ شائع ہوئی ہے۔ گنج نامہ نظم کی حیثیت سے بہتر ہے اور مجموعی حیثیت سے اس کے انداز میں حروفیت سے زیادہ صوفیت نمایاں ہے۔ اس کتاب میں حروفی اور فلسفیانہ نقطہ نظر سے انسان، فضل اللہ، و

کشف الاستار عن رجال معانی الآثار کے حاشیے پر۔ یہ مدینہ منورہ میں ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء میں تالیف ہوئی، دیوبند ۱۳۳۹ھ، ص ۷۵؛ (۳) صدیق حسن خاں: ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۱۲۴، ۹۱۴ بعد اور اس مقالے میں مذکور دوسرے مقامات؛ (۴) کریم الدین: فرائد الدھر، دہلی ۱۸۵۷ء، ص ۳۱۰؛ (۵) سید احمد خاں: آثار الصنارید، دہلی ۱۲۷۰ھ، ص ۱۰۶؛ (۶) فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، لکھنؤ ۱۸۹۱ء، ص ۳۶۹؛ (۷) رحمن علی: تذکرہ علمائے ہند، لکھنؤ، ۱۹۱۳ء، ص ۶۶ (شاہ رفیع الدین کے فرزندوں اور شاگردوں کے مطالعے کے لیے ص ۳، ۵۱، ۲۳، ۶۳، ۲۲۳ تا ۲۷۶)؛ (۸) بشیر الدین احمد: واقعات دہلی، آکرہ ۱۹۱۸ء، ۲: ۵۸۸ بعد؛ (۹) Garcin de Tassy: *Histoire de la litterature Hindoue et Hindoustanie* بار دوم، پیرس ۱۸۷۰ء، ۲: ۵۳۸ بعد؛ (۱۰) سکسینہ: *History of Urdu Literature*، الہ آباد، ۱۹۲۷ء، ص ۲۵۳؛ (۱۱) مجلہ معارف اعظم گڑھ (بھارت)، نومبر ۱۹۲۸ء، ص ۳۳۴ بعد؛ (۱۲) اوریئنٹل کالج میگزین، لاہور (اردو سہ ماہی رسالہ)، نومبر ۱۹۲۵ء، ص ۳۲ تا ۳۹ (سوانح و حالات مولانا عبدالحی لکھنوی: نزہۃ الخواطر کے غیر مطبوعہ نسخے سے ماخوذ ہیں، جس میں تصانیف کی ایک فہرست بھی دی ہے)؛ [نزہۃ الخواطر، ۷: ۱۸۲ تا ۱۸۶، حیدر آباد ۱۹۵۹]۔

(محمد شفیع لاہوری)

\* **رفیعی**: ایک عثمانی ترک شاعر اور حروفی۔ رفیعی کے سوانح حیات کے متعلق ہمیں اس کی اپنی تحریروں سے محض چند اشارات ملتے ہیں۔ عثمانی تذکرہ نویسوں اور مؤرخوں نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ اس نے اپنی نسبت خود بیان کیا ہے کہ ابتدائی دور میں اس نے علم کے بہت سے شعبوں کی تحصیل کی، مگر یہ نہ جانتا تھا کہ اسے کس پر یقین کرنا چاہیے۔ اس نے لکھا ہے کہ کبھی اس نے سنت کی طرف رجوع کیا، کبھی فلسفے کی طرف اور کبھی اس کا رجحان مادہ پرستی کی طرف ہو گیا۔

\* الرقاشی : رَكَ به آبان بن عبدالحمید .  
 \* رَقَعَه : رَكَ به العرب .  
 \* رَقَادَه : افریقہ میں بنی اغلب کے خانوادے کے امرا کا سکونتی شہر، جو قیروان سے تقریباً چھ میل جنوب میں آباد کیا گیا۔ ابراہیم ثانی نے، جو اس سلسلے کا چھٹا بادشاہ ہے، ۵۲۶۳/۵۸۷۶ء میں اس کی بنیاد ڈالی تھی۔ اس سے پہلے بنی اغلب عباسیہ [رَكَ بآں] میں پائے تخت سے قریب رہتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ابراہیم اتفاقی طور سے اس نواح میں نکل آیا تھا؛ اسی گشت میں فیصلہ کیا کہ یہاں رہنے کے لیے نیا مکان بنایا جائے۔ امیر موصوف بے خوابی کی بیماری میں مبتلا تھا؛ اپنے معالج اسحق ابن سلیمان کے مشورے پر ہوا خوری کے لیے باہر نکلا۔ ایک مقام پر ٹھہرا ہوا تھا کہ اسے گہری نیند آگئی اور وہاں اس نے ایک محل بنوانے کا فیصلہ کیا جو رقادہ (خواب آور) کہلایا۔ یہ قصہ غالباً اس نام کے مقبول عام معنی پر مبنی ہے اور اس نام کا مقام شمالی افریقہ میں اور جگہ بھی پایا جاتا ہے۔ ایک اور اتنی ہی مشتبہ توجیہ یہ ہے کہ یہ نام ورفجومہ کے قتل عام کی یاد سے منسوب ہے، جو عبادی سردار ابوالخطاب [رَكَ بآں] نے ۵۱۴۱/۵۷۵۸ء میں کیا اور وہاں بہت سے مقتولین پڑے رہ گئے تھے۔

اسی سال جب عمارت کا کام شروع ہوا ابراہیم نے رقادہ کے قصر الفتح میں سکونت اختیار کی۔ یہ اپنی زندگی بھر وہیں رہا اور اس کے جانشین بھی اسی میں رہا کیے۔ اس سے صرف وہ زمانہ مستثنیٰ ہے جس میں یہ امیر تونس میں مقیم رہے۔ جس طرح پہلے عباسیہ تھا اسی طرح رقادہ بھی ایک باقاعدہ شہر بن گیا۔ قصر الفتح (یا قصر ابی الفتح) کے علاوہ اس میں چند قصر اور بھی تھے: قصر البحر، قصر الصحن، قصر المختار اور

احمد<sup>۴</sup> (محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم)، بہتر فرقوں، اسم اعظم اور آب حیات وغیر کے موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔

عثمانی حروفی شاعروں میں صرف نسیمی اور اس کا شاگرد رفیعی ہی اہم شاعر نظر آتے ہیں۔ اگرچہ اس فرقے نے مذہبی داروگیر سے دو چار رہنے کے باوجود اپنی ہستی بہت دنوں تک برقرار رکھی اور بکتاشیہ سے بھی تعلقات قائم کیے؛ تاہم یہ دونوں شاعر اپنا کوئی دبستان پیدا نہ کر سکے۔ میں ترکی لٹریچر کے کسی ایسے مؤرخ سے واقف نہیں ہوں جس نے رفیعی سے کوئی دلچسپی ظاہر کی ہو۔ حال ہی میں کوپرولوزادہ محمد فواد نے توجہ مبذول کی ہے اور یہ وعدہ بھی کیا ہے کہ رفیعی پر خاص مطالعہ پیش کریں گے۔

مآخذ: (۱) H.O.P : Gibb، ۱ : ۳۳۶، ۳۳۱،  
 ۳۳۳، ۳۵۱، ۳۶۹ تا ۳۸۰؛ (۲) محمد فواد: ترک ادبیاتندہ ایلک متصوفلر، استانبول ۱۹۱۸ء، ص ۳۶۳،  
 ۳۸۸؛ (۳) مخطوطہ بشارت نامہ: ویانا، Flügel، ۲ : ۲۶۱ ببعده، عدد ۱۹۶۸ (نامکمل) و ۱۹۷۰ : لندن،  
 موزہ بریطانیہ، Rieu، ص ۱۶۴ ببعده؛ نیز عدد ۵۹۸۶؛ (۴) مخطوطہ گنج نامہ: ویانا، فلوگل ۱ : ۲۰، عدد ۷۷۸،  
 ورق ۵ آر تا ۸ آر؛ دیوان نسیمی، استانبول ۱۲۶۰/۱۸۳۳ء، ص ۹ تا ۱۴ میں شائع ہوا۔ دونوں کتابیں براؤن کے مخطوطہ عدد الف ۴۳، ترکی میں، دیکھیے  
 Further Notes on the Literature of : E. G. Browne  
 the Hürüfis and their connection with the Bektāshis  
 Order of Dervishes، در JRAS، ۳۹، ۱۹۰۷ء :  
 ۵۵۶ تا ۵۵۸؛ (۵) R. A. Nicholson (۵) :  
 descriptive Catalogue of the Oriental Mss.  
 belonging to the late E.G. Browne، کیمرج ۱۹۳۲ء،  
 ص ۳۹، ۴۰

(W. BJORKMAN)

بنا ہوا تھا، مگر اب اس کا کوئی نشان باقی نہیں رہا۔ البتہ تالاب کے مغربی جانب ایک عمارت کے کھنڈر نظر آتے ہیں، جس کا عکس پانی کے بڑے آئینے میں ضرور پڑتا ہو گا۔ تین کمروں کے فرش پر پچی کاری کی ہوئی ہے، اس لیے یہ کمرے اب بھی ایک امتیازی حیثیت رکھتے ہیں۔ تزئین کے اصول اور طرز، جو تیسری صدی ہجری کی ان اسلامی عمارات میں پائے جاتے ہیں، وہ اس ملک کے مسیحی فن سے ان کا بہت قریبی رشتہ ظاہر کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: تاریخ البربر، مترجمہ

دیسلان، ۱: ۲۳۳ [۳۲۵]، ۳۳۱؛ (۲) البکری:

وصف افریقیة الشمالیة، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۲۷

مترجمہ دیسلان، الجزائر ۱۹۱۳ء، ص ۶۲ بعد؛

(۳) ابن عذاری: التیان المغرب، طبع ڈوزی Dozy،

۱: ۱۱۰، ۱۳۳ تا ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۵۷؛ مترجمہ

Fagnan، ۱: ۱۵۲، ۲۰۲، ۲۰۵ تا ۲۰۶، ۲۱۸ تا

۲۱۹؛ (۴) ابن الأبار: الحلة السیراء، طبع Müller،

ص ۲۶۱؛ (۵) ابن الاثیر: الكامل، طبع Tornberg،

۷: ۲۱۵، ۲۲۲؛ ۸: ۳۳؛ مترجمہ Fagnan: (Annales)

du Maghreb et de l'Espagne، ص ۲۵۳ تا ۲۵۵، ۲۹۷؛

(۶) کتاب الاستبصار، مترجمہ Fagnan، ص ۱۱، ۱۲؛

(۷) Les Berbbers: Fournel، ۱: ۵۲۶؛ (۸)

La Berbérie orientale sous la: Vonderheyden

dynastie des Benou l-Arlob، ص ۱۹۳، بمواضع کثیرہ؛

(۹) Manuel d'art musulman: G. Marçais، ۱:

Enquête sur les installations (۱۰): ۵۲ و ۳۳ تا ۳۲

hydrauliques en Tunisie، ۱۹۰۰ء، (رونداد از

Capt Flick)، ۱: ۲۶۸ تا ۲۶۹۔

(GEORGES MARÇAIS)

الرقہ: دریائے فرات کے بائیں ساحل پر الجزیرہ

میں دیار مضر کا صدر مقام؛ اس جگہ سے جہاں نہر

بلیخ (Βασιλειος, Βίληχα, Βαλισσος) فرات میں آ کر

قصر بغداد؛ ایک جامع مسجد، حمام، کاروان سرائے اور بازار (سوق) تھے۔ البکری کا بیان ہے کہ اس شہر کا محیط ۲۴۰۴ Cubits (چھ میل سے زائد) تھا۔ النویری نے کچھ کم ظاہر کیا ہے (یعنی ۱۴۰۰۰ ذرع یا تقریباً چار میل)۔ اینٹ اور مٹی کی ایک دیوار اس وسیع رقبے کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے تھی۔ اس دیوار کی تجدید آخری اغلی امیر نے اس خیال سے کی تھی کہ مدافعت کی آخری کوشش کی جا سکے۔ البکری نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس احاطے کا بیشتر حصہ باغات سے معمور تھا۔ زمین زرخیز تھی اور ہوا معتدل۔ امیر اور ان کے متوسلین رقادہ میں نقل و حرکت کی آزادی سے بہرہ مند تھے جو قیروان میں بدناسی کا سبب ہوتی۔ نیبذ [رک باں] کی فروخت پر کوئی قدغن نہ تھی۔

یہ رقادہ ہی کا مقام تھا جہاں سے زیادت اللہ

ثالث، آخری اغلی بادشاہ، شیعین کے آنے پر بھاگ

کھڑا ہوا اور فتح مند ابو عبدالله [رک باں] قصر

الصحن میں آڈٹا۔ اس کا آقا مہدی عید اللہ ۸۳۰ھ /

۶۹۲ء تک رقادہ میں رہا پھر المہدیہ میں

منتقل ہو گیا۔ فرمانروا ہی چھوڑ کر چل دیا تو

اس کے بعد رقادہ ویران ہو گیا۔ ۸۳۴ھ / ۶۵۳ء میں

خليفة المعز نے حکم دیا کہ رقادہ کی عمارات میں

سے جو کچھ بچ رہی ہوں انہیں زمین کے برابر

کر کے اس پر ہل چلوا دیا جائے۔ صرف باغات

چھوڑ دیے گئے۔

بنی اغلب کی عمارات کے چند آثار اب بھی

پائے جاتے ہیں۔ ایک بڑا مستطیل تالاب جس کی

دیواریں چوڑے آثار کی بنی ہوئی ہیں اور پشتوں سے

انہیں مضبوط کیا گیا ہے شاید وہ جھیل (= بحر)

قرار دیا جا سکتا ہے جس سے ایک قصر موسوم تھا۔

اس کے وسط میں ایک چار منزلہ قصر (Pavilion)



ملی ہے، ذرا پہلے واقع ہے۔

زمانہ قدیم میں یہ شہر کلینیکوس Kallinikos کہلاتا تھا۔ تقفوریون Nikephorion کا محل وقوع اسی منطقے میں قرار دیا جائے گا (Strabo، ۱۶ : ۷۴۷؛ Isidoros of Charax، در Min. Geogr. Graeci، طبع Müller، ص ۲۳۷، Dio Cass.، ۱۳ : ۴۰؛ Nat. Hist. : Pliny، ۱۱۹ : ۶، ۸۶ : ۵؛ Geogr. : Stephen Byz.، ۱۷ : ۵)؛ لیکن عام طور پر اسے اور کلینیکوس کو جو ایک ہی شہر قرار دیتے ہیں یہ یقیناً غلط ہے؛ ممکن ہے کہ یہ صورت دو متصل واقع ہونے والے شہروں کی وجہ سے ہو جیسا کہ قرون وسطیٰ میں الرقہ السودا اور الرقہ البیضا کے باب میں پیش آئی - Appian (Syr.، ص ۵۷) کے بیان کے مطابق تقفوریون کی بنا سلوقس اول نیکاتور Seleucus I Nikator کی ڈالی ہوئی تھی - آگے چل کر یہ اسکندر اعظم سے منسوب لیا جاتا رہا (Nat. hist. : Pliny، ۱۱۹ : ۸۶؛ Isid. Char.، ۱ : ۱۰۰)؛ جو شاید ہی یہاں آسکا ہوگا اور یہ بھی مشکل سے قرین قیاس ہے کہ گوگملا Guggamela کی لڑائی سے اتنی کم مدت پہلے شہروں کی بنیاد اتنی جلد ڈالی گئی ہو (قب R. E. : Pauly-Wissowa، ج ۵، A : عمود ۱۲۶۳ بذیل مادہ Thapsakos)۔

شہر کلینیکوس کا نام سلوقس دوم کلینیکوس کا مرہون احسان ہے، جس نے ۲۳۳ یا ۲۳۲ ق م میں اسی شہر کی بنا ڈالی، [تفصیل کے لیے دیکھیے ۱۱ لائن بذیل مادہ]۔

مآخذ: (۱) الاضطری، درمکتبہ الجغرافیہ العربیہ،

۱ : ۷۵؛ (۲) ابن حوقل، درمکتبہ الجغرافیہ العربیہ، ۲ :

۱۰۳؛ (۳) المقلسی، درمکتبہ الجغرافیہ العربیہ، ۳ : ۲۰،

۵۸، ۱۳۱؛ (۴) الخوارزمی: کتاب صورۃ الارض، طبع

۱۷، در Bibl arab. Histor. u. Geogr.، ۳،

لائیزگ ۱۹۲۶ء : ۲۰ (عدد ۲۸۳)؛ (۵) سہراب : کتاب عجائب الاقالیم، طبع v. Mžik، وہی کتاب، ۵ : ۱۹۳۰؛ (۶) البتانی: الزیج، طبع Nallino، ۲ : ۳۱ : ۳ : ۲۳۸ (عدد ۱۵۰)؛ (۷) ابن خردادبہ، درمکتبہ الجغرافیہ العربیہ، ۶ : ۷۳، ۱۷۵؛ (۸) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۳۱ : ۲ : ۳۷۳؛ بعد، ۲۵۱، ۸۰۲ : ۳ : ۸۸۹، ۹۹۳؛ (۹) الادریسی، طبع Gildemeister، در ZDPV، ۸ : ۲۵، ترجمہ، ۲ : ۱۳۶، ۱۰۵؛ (۱۰) ابن جیبتر، طبع Wright، ص ۲۵۰؛ (۱۱) ابن الشیخہ، طبع بیروت، بمدد اشاریہ، ص ۲۸۸؛ (۱۲) Erdkunde : Ritter، ۱۰ : ۱۱۲۵، بعد؛ (۱۳) Voyage en Turquie et en Perse : J. Otter، ۱ : ۱۱۰، حاشیہ ۱۵؛ (۱۴) Reise in Syrien : E. Sachau، und Mesopotamien، لائیزگ ۱۸۸۳، ص ۲۳۱ تا ۲۳۹؛ (۱۵) Palestine under the Moslems، ص ۵۱۸؛ (۱۶) وہی مصنف : The Lands of the Eastern Caliphate، ص ۱۰۱؛ بعد؛ (۱۷) Asshur and the Land of Nimrod : H. Rassam، نیویارک ۱۸۹۷ء، ص ۳۲۰؛ بعد؛ (۱۸) J. H. Peters : Nippur، ج ۱، نیویارک ۱۸۹۷ء، ص ۱۰۶؛ (۱۹) M. Hartmann، در ZDPV، ۲۳، ۱۹۰۰ : ۳۹ تا ۴۱؛ (۲۰) La Frontière de l'Euphrate : V. Chapot، de Pompée à la conquête arabe، پیرس ۱۹۰۷ء، ص ۲۸۸ تا ۲۹۰؛ (۲۱) Description du palais de al-Moutasim، در Mém. prés. par div. savants، ۱۲ : ۲، ۱۹۰۹ء تا ۵، بشمول لوحہ ۱؛ بعد؛ (۲۲) Amurath to Amurath : G. L. Bell، لندن ۱۹۱۱ء، ص ۵۳؛ بعد، بشمول شکل ۳۳ تا ۳۵؛ (۲۳) Die Städtegründungen der Araber، (تحقیقی مقالہ Heidelberg)، میونخ ۱۹۱۲ء، ص ۸۳؛ بعد (رافقہ)؛ (۲۴) E. Herzfeld و F. Sarre : Archäologische Reise im Euphrat und Tigris-Gebiet

برلن ۱۹۱۱ تا ۱۹۲۰ء، ۱: ۳ تا ۶ (van Berchem) ص ۱۵۶ تا ۱۶۱، ۲: ۳۳۹ تا ۳۶۳، شکل ۳۱۸ تا ۳۳۳، ج ۳، لوحہ ۶۳ تا ۷۰، ۱۰۶ تا ۱۲۰، ۳: ۲۰ تا ۲۵ (Keramik Die Kunst von Raqqa : Sarre) ۲۵ (Kleinfunde)، مع شکل ۳۸۵، ۳۹۸، بعد، والواح ۱۴۰، ۱۴۲؛ (۲۵) A. Musil (The Middle Euphrates : A. Musil) نیویارک ۱۹۲۷ء، ضمیمہ ۱۱: ۳۲۵ تا ۳۳۱، و اشاریہ، ص ۱۱۵؛ (۲۶) A. Poidebard (La trace de Rome : A. Poidebard) dans le désert de Syrie، پیرس ۱۹۳۳ء، ص ۸۸۔  
E. HONIGMANN [تلخیص از ادارہ]

• رَقِيم : (رک بہ اصحاب الکہف)۔

⊗ رَقِيَّة رَضِيَ : بنت محمد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - حضرت رقيه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ کی دوسری صاحبزادی اور تیسری اولاد نہیں۔ ام المؤمنین حضرت خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بطن مبارک سے جو صاحبزادیاں متولد ہوئیں، ان کے اسماء گرامی بالترتیب یہ ہیں : حضرت زینب رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، حضرت رقيه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، حضرت ام کلثوم رَضِيَ اللهُ عَنْهَا اور حضرت فاطمہ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا (الطبری، ۳/۱: ۱۱۲۸ و ۳/۱: ۱۲۶۷؛ ابن ہشام، ص ۱۲۱؛ الاستیعاب، ۲: ۷۴۹؛ زرقانی، ۱: ۱۸۶؛ مواہب اللدنیۃ، ۳: ۱۹۳)۔ بعض سیرت نگاروں نے اس ترتیب سے اختلاف بھی کیا ہے، [مثلاً دیکھیے ابن حزم: جمہرة انساب العرب، ص ۱۶؛ نیز رک بہ فاطمہ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا]۔

حضرت رقيه رضی اللہ عنہا حضرت زینب رَضِيَ اللهُ عَنْهَا کے بعد ۳۳ عام الفیل میں، یعنی بعثت نبویؐ سے سات سال اور ہجرتِ مدینہ سے انیس سال قبل مکہ معظمہ میں اپنی والدہ ماجدہ کے مکان میں پیدا ہوئیں، جو بیت اللہ کے قریب الحجر میں واقع تھا۔ (اس کا ذکر اور حدود رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ کے حالات میں ملیں گے)۔ اس وقت ان کے پدر بزرگوار آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ کا سن

مبارک تینتیس سال تھا۔

رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ پر وحی نازل ہوئی تو حضرت رقيه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا کی عمر سات سال تھی۔ ان کی مادرِ محترمہ نے وحی کی آواز سنتے ہی لیک کہا اور گھر کے بچوں، یعنی حضرت علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، حضرت زینب رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، حضرت رقيه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، حضرت ام کلثوم رَضِيَ اللهُ عَنْهَا اور حضرت فاطمہ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا کو لہلہ پڑھایا۔ یہ اسی دن کا واقعہ ہے جب حضور اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نبوت و رسالت عطا ہوئی۔

آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نبوت سے قبل مکہ معظمہ کے ممتاز تاجروں میں سے تھے۔ ام المؤمنین حضرت خدیجہ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا کا بھی اسلام سے پیشتر تمام مکے میں دولت و ثروت اور پاکیزہ نفسی کے لحاظ سے شہرہ تھا، اس لیے حضرت رقيه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا کے لیے مناسب اور موزوں گھرانہ تلاش کیا گیا۔ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ کے چچاؤں میں ابولہب اور حضرت عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بہت دولت مند اور معزز خیال کیے جاتے تھے۔ حضرت عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سے سن میں کچھ ہی بڑے تھے؛ ان کے گھر میں اس وقت کوئی لڑکا نہیں پیدا ہوا تھا۔ ابولہب کے دولڑکے موجود تھے؛ ان میں سے عتبہ کے ساتھ حضرت رقيه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا کی منگنی اور پھر نکاح ہو گیا (ابن سعد، ۸: ۲۴)۔ عتبہ کا ننھیالی تعلق بھی نہایت ذی عزت خاندان سے تھا۔ ان کی ماں ام جمیل قریش کے رئیس الرؤساء حرب بن امیہ کی بیٹی، یعنی ابوسفیان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ کی ہمشیرہ تھی، لیکن یہ رشتہ زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکا۔

آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ کی نبوت کے مخالفین میں یہ دونوں چچا اور چچی (ابولہب اور اس کی بیوی ام جمیل) پیش پیش تھے۔ جناب ابوطالب اور حضرت عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ جس قدر آپ کے حامی تھے ابولہب کو اسی شدت کے ساتھ آپ سے مخالفت

تھی۔ اس کو ایذا رسانی کا موقع اس لیے زیادہ ملتا تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہڑوس میں رہتا تھا (ابن ہشام، ص ۲۷۶)۔ جب تک دعوت اسلام مخفی طور پر دی گئی مخالفت میں شدت نہیں پیدا ہوئی۔ تین سال کے بعد جب اعلان دعوت کا حکم آیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قریش کو جمع کر کے کوہ صفا پر کھڑے ہو کر تبلیغ فرمائی۔ اس مجمع میں ابولہب نے مخالفت میں آواز اٹھائی۔ اس پر سورہ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ، نازل ہوئی (صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورہ تَبَّتْ؛ باب ۱، ۲، ۳؛ الطبری، ۳/۱: ۱۱۶۹)۔ حافظ ابن عبد البر نے مصعب وغیرہ علمائے انساب سے نقل کیا ہے کہ حضرت رقیہؓ، عتبہ بن ابی لہب کو اور ان کی بہن ام کلثومؓ عتیبہ بن ابی لہب کو بیاہی ہوئی تھیں۔ جب سورہ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ نازل ہوئی تو ان دونوں کے باپ ابولہب اور ماں ”حمالة الحطب“ (ام جمیل) نے ان سے کہا: ”تم محمدؐ کی بیٹیوں کو چھوڑ دو“۔ ابولہب کے یہ الفاظ تھے: ”اگر محمدؐ کی بیٹیوں سے غلجہدگی اختیار نہیں کرتے تو تمہارے ساتھ میرا تکیے پر سر رکھنا حرام ہے (سر تکیہ پر رکھ کر ایک ساتھ لیٹنا باہمی قرب و محبت کی علامت ہے)۔ دونوں فرزندوں نے باپ کے حکم کی تعمیل کی اور طلاق دے دی (الاستیعاب، ۲: ۷۳۷ تا ۷۳۸)۔ ابولہب کی طرف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ایذا رسانی کی یہ بھی ایک صورت تھی۔

محمد بن اسحاق نے طلاق کے واقعے کو سورہ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ کے نزول سے وابستہ نہیں کیا، بلکہ لکھا ہے کہ جب قریش سے مخالفت بڑھی تو لوگوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تینوں دامادوں کو ورغلا یا۔ ابوالعاصؓ نے

تو طلاق دینے سے انکار کر دیا، لیکن عتبہ اور عتیبہ راضی ہو گئے۔ اس روایت میں عتیبہ کی بیوی کا نام بھی شک کے ساتھ رقیہ یا ام کلثومؓ لکھا ہے (ابن ہشام، ص ۲۶۵؛ الطبری، ۳/۱: ۱۳۴۶)۔ اس سے یہ بھی نہیں معلوم ہوتا کہ کفار نے یہ کوشش کس زمانے میں کی تھی۔

الاستیعاب اور ابن ہشام دونوں کی روایتوں میں یہ بات مشترک ہے کہ طلاق کا واقعہ اس وقت پیش آیا تھا جب چچا اور بھتیجے (ابولہب اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے درمیان کشیدگی بڑھ گئی تھی۔ بخاری سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ سورہ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ اس مخالفت ہی کی وجہ سے نازل ہوئی تھی جو اسی جلسے میں ابولہب نے کی تھی۔ ظاہر ہے کہ ابولہب اسے سن کر ناراض ہوا ہوگا اور کشیدگی بڑھ گئی ہوگی، جس کے نتیجے کے طور پر طلاق کا واقعہ پیش آیا؛ لیکن الاصابہ، (۳: ۳۲۰) میں سعدی بنت کریز (حضرت عثمانؓ کی خالہ) کے حال میں جو روایت درج ہے اس سے دو عجیب باتیں معلوم ہوتی ہیں: (۱) ابولہب کے لڑکے سے شادی آغاز اسلام میں ہوئی تھی، اور (۲) طلاق بھی انہیں دنوں میں ملی اور اس کے بعد حضرت عثمانؓ سے نکاح ہو گیا۔ حضرت عثمانؓ کا اسلام نبوت کے آٹھ نو دن کے بعد کا واقعہ ہے؛ تو کیا صرف ایک ہفتہ کے اندر نکاح اور طلاق کے قصے پیش آ گئے؟ ان دنوں میں ابولہب کی کیا کسی سے بھی مخالفت نہ تھی؟ یہ روایت شرف المصطفیٰ میں ابوسعید نیشاپوری نے لکھی ہے اور ضعیف ہے۔ لا محالہ یہی ماننا پڑے گا کہ صرف منگنی ہوئی تھی یا اگر شادی ہوئی تھی تو رخصتی نہیں ہوئی تھی، کیونکہ حضرت رقیہؓ رخصتی کے قابل ہی نہ تھیں۔ بعثت نبویؐ کے وقت حضرت رقیہؓ سات

ہجرت حبشہ: حضرت رقیہؓ کی عمر بارہ برس کی تھی کہ رجب ۵ بعثت میں ان کو اپنے شوہر نامدار کے ساتھ حبشہ کا سفر پیش آیا۔ یہ پہلا قافلہ تھا جو حق و صداقت کی خاطر وطن اور اعزا و اقارب کو خیر باد کہہ کر جلا وطن ہوا۔ حضرت انسؓ فرماتے ہیں: حضرت عثمانؓ ہجرت کر کے سر زمین حبشہ کی طرف گئے۔ ان کے ساتھ ان کی بیوی رقیہؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم تھیں۔ کچھ عرصے تک ان کی خیر و عافیت معلوم نہ ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم پریشان ہوئے۔ مکے سے باہر نکل کر لوگوں سے حالات پوچھنے لگے۔ ایک روز ایک عورت نے خیر دی کہ اس نے ان دونوں کو دیکھا تھا۔ اتنا معلوم ہونے پر زبان نیض ترجمان یوں گویا ہوئی: ”خدا ان دونوں پر رحم فرمائے (یا ان کا ساتھ دے)۔ بے شک عثمانؓ (اس است میں) پہلے شخص ہیں جو حضرت لوط علیہ السلام کے بعد اپنی بیوی کو لے کر خدا کی راہ میں جلا وطن ہوئے“ (اسد الغابہ، ۵: ۴۵۷)۔ ایک روایت میں حضرت لوط علیہ السلام کے ساتھ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا نام بھی آیا ہے (الاصابہ، ۴: ۲۹۸)، یعنی ان دونوں پیغمبروں کے بعد حضرت عثمانؓ ہی ہیں جنہیں بیوی کے ساتھ اسلام کی خاطر ہجرت کرنا پڑی۔

حضرت رقیہؓ کے قیام حبشہ کا ذکر رجال و تاریخ کی تمام کتابوں میں آیا ہے۔ ابن ہشام (ص ۲۰۸) میں دو جگہ ان کا نام ہے۔ ہجرت حبشہ کے عنوان میں حضرت عثمانؓ کے نام کے ساتھ ان کا نام بھی ہے۔ اس کے بعد سہاجرین حبشہ کی جو پوری فہرست دی گئی ہے اس میں بھی پہلا نام ان کے شوہر اور ان کا ہے۔

حضرت رقیہؓ نے حبشہ میں ۵ بعثت تا ۱۲ بعثت تقریباً آٹھ سال قیام فرمایا۔ ۸ بعثت میں

سال کی تھیں اس کے بعد وہ تین سال تک عتبہ کے نکاح میں رہیں۔ نزول ”تبت یدا ابی لہب“ کے وقت ان کا سن دس سال کا تھا اور بظاہر یہ سن بھی شادی یا رخصتی کا نہیں ہے؛ اس لیے اگر غتبہ نے ۳ بعثت میں ان کو طلاق دی تو وہ بھی رخصتی سے پہلے ہی تھی۔ وہ ابولہب کے بیٹے کے گھر اب تک نہیں گئی تھیں۔ ابن الاثیر (اسد الغابہ، ۵: ۴۵۶) نے لکھا ہے کہ صاحبزادیاں ازدواجی تعلقات سے پیشتر ہی علحدہ ہو گئیں، یہ خدا کی طرف سے ان دونوں کے لیے اعزاز و اکرام اور فرزندان ابولہب کے لیے ذلت و خواری کا سامان تھا؛ اس کے مطابق یہی صورت ہو سکتی ہے جو بیان کی گئی ہے۔

بہر حال حضرت رقیہؓ کا نکاح حضرت عثمانؓ سے ۳ بعثت میں ہوا۔ اس وقت ان کی عمر دس سال تھی۔ ممکن ہے کہ نکاح کے وقت رخصتی بھی ہو گئی ہو۔ یہ قرابت بھی بہت اونچی اور قریبی تھی۔ حضرت عثمانؓ دھیال کی طرف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے بھتیجے اور ننھیال کی طرف سے بھانجے تھے۔ ان کی نانی ام حکیم بیضاء عبد المطلب کی صاحبزادی، عبد اللہ اور ابوطالب کی حقیقی بہن اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی سگی پھپی تھیں۔ حضرت عثمانؓ کے والد عفان ذاتی طور پر بنو امیہ کے رئیس اور بزرگ تھے۔ ان کی ایک صاحبزادی قریش کے امیر الامراء ابوسفیانؓ ابن حرب کے نکاح میں تھیں۔ انہیں کے بطن سے ام المؤمنین حضرت ام حبیبہؓ پیدا ہوئیں۔ ان حالات پر نظر کر کے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جدید رشتہ نہ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اور حضرت رقیہؓ کی خوشنودی کا باعث ہوا، بلکہ پہلے رشتے سے ہزار درجہ بہتر تھا۔

کاشانہ نبویؐ میں چھوڑ دیا تھا (ابن سعد، ۸: ۲۴)۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہجرت کے بعد مدینہ منورہ پہنچیں۔ اس روایت کی تائید ابن سعد کی ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینے کی طرف ہجرت کی تو ہمیں اور انی صاحبزادیوں کو مکے میں چھوڑ گئے۔ مدینے پہنچ کر انہوں نے ہمارے پاس (زنانی سواریوں کو لے جانے کے لیے) زیدؓ بن حارثہ کو بھیجا (ص ۴۲)، لیکن اسی روایت میں اہل بیت نبویؐ میں حضرت سودہؓ، حضرت ام کلثومؓ اور حضرت فاطمہؓ کا نام لیا ہے، حضرت رقیہؓ کا ذکر نہیں۔ اس کی وجہ شاید وہ غلط روایت ہے کہ وہ اور حضرت عثمانؓ ہجرت کے وقت حبشہ میں تھے۔ بہر حال ہمارے نزدیک حضرت رقیہؓ بھی حضرت زیدؓ کے ساتھ مدینے آئیں۔ ان کے صاحبزادے حضرت عبداللہؓ بھی یہاں تشریف لائے۔ صرف حضرت رقیہؓ ہی وہ صاحبزادی ہیں جنہوں نے دو ہجرتوں کا شرف حاصل کیا ہے۔ وہ حبشہ بھی گئیں اور مدینہ منورہ بھی تشریف لائیں۔

مدینہ منورہ میں حضرت عثمانؓ نے حضرت اوسؓ بن ثابت انصاری (برادر حضرت حسانؓ) کے مکان میں قیام فرمایا تھا (ابن ہشام، ص ۳۲۳)۔ یہ بنو نجار سے تھے۔ حضرت رقیہؓ بھی وہیں آ کر ٹھہریں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی بنو نجار ہی میں حضرت ابو ایوبؓ انصاری کے مکان میں قیام فرما تھے۔ ہجرت مدینہ کے وقت حضرت رقیہؓ کی عمر بیس سال تھی۔

کچھ فرصت اور اطمینان حاصل ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مہاجرین کے قیام کا بندوبست فرمایا۔ حضرت عثمانؓ کی سکونت کے لیے اپنے قریب ہی جگہ تجویز فرمائی۔

۱۰۔ وہ پندرہ سال کی ہو چکی تھیں۔ اس سال یا اس کے بعد کچھ بعد ان کا ایک بچہ ساقط ہوا (ابن سعد، ۸: ۲۴)۔

۱۱۔ بعثت میں ان کی عمر کا سترہواں سال تھا کہ ان کی والدہ ماجدہ حضرت خدیجہؓ نے ۱۱۔ ماہ رمضان میں بمقام مکہ وفات پائی۔ حضرت رقیہؓ کو اس حادثہ جانکاہ کی خبر بہت دیر میں ہوئی ہوگی کیونکہ وہ بہت دور تھیں۔ سفر کی حالت میں ماں کا داغ مفارقت بہت ہی روح فرسا تھا۔

تقریباً ۱۱ بعثت میں جب کہ ان کی عمر اٹھارہ سال تھی حضرت رقیہؓ کے ہاں لڑکا پیدا ہوا۔ اس وقت نانا (آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) پاس نہ تھے۔ انہوں نے اس مبارک مولود کا نام اپنے دادا عبد اللہ بن عبد المطلب کے نام پر عبد اللہ رکھ دیا۔ نانا نے اپنے پیارے نواسے کو سال ڈیڑھ سال کے بعد دیکھا۔ حضرت عثمانؓ کی کنیت ابو عبد اللہ انہیں حضرت عبد اللہ سبط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نام نامی پر ہے۔

۱۲۔ بعثت میں جبکہ حضرت رقیہؓ انیس برس کی ہو چکی تھیں حبشہ سے واپس آئیں۔ کفار مکہ کے اسلام لانے کی غلط خبر حبشہ پہنچ گئی تھی جسے سن کر مہاجرین چل کھڑے ہوئے، لیکن کچھ رہ بھی گئے۔ جو مکہ معظمہ آ گئے تھے انہوں نے تھوڑے عرصے بعد ۱۳ بعثت، ۵۱ میں مدینہ منورہ کو ہجرت کی؛ جو وہ گئے تھے وہ کئی برس کے بعد ۵۷ میں آئے۔

ہجرت مدینہ: حضرت عثمانؓ ان مہاجرین میں تھے جو حبشہ سے مکہ معظمہ چلے آئے، اور پھر مدینہ منورہ کی ہجرت کا شرف بھی حاصل کیا (البخاری، کتاب فضائل اصحاب النبیؐ، باب ۷)۔ وہ تنہا ہجرت نبویؐ سے پہلے مدینے آ گئے تھے اور حضرت رقیہؓ کو ان کے میکے، یعنی

عرب میں ضرب المثل کے طور پر یہ مقولہ رائج تھا: "أَحْسَنُ زَوْجَيْنِ رَأَاهُمَا إِنْسَانٌ، رَقِيَّةٌ وَزَوْجُهَا عَثْمَانٌ" (= میاں بیوی کے جوڑوں میں سب سے بہتر جوڑا، جو کسی انسان کی آنکھ نے دیکھا، وہ حضرت رقیہؓ اور ان کے شوہر حضرت عثمانؓ ہیں، شرح المواہب اللدنیۃ، ۳: ۱۹۸)۔ حسن معاشرت کی اس سے بڑھ کر کیا مثال پیش کی جا سکتی ہے؟ حضرت رقیہؓ کا سن شریف اکیس سال کا تھا۔ ۲ ہجری اور رمضان المبارک کا مہینا تھا کہ آپ کے دانے (کھسرا) نکل آئے۔ یہ زمانہ غزوہ بدر کی تیاریوں کا تھا۔ ۱۲ رمضان کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم صحابہ کرامؓ کو لے کر بدر کی طرف چلے۔ ۱۷ رمضان کو معرکہ پیش آیا (ابن سعد و الطبری)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم گھر میں ان کی تیمارداری کے لیے ان کے شوہر حضرت عثمانؓ (البخاری، کتاب المغازی، ب ۱۳، ۱۹) اور حضرت اسامہؓ بن زید (الاصابہ، م: ۲۹۸) کو چھوڑ گئے تھے۔ جس دن حضرت زیدؓ ابن حارثہ فتح کی خوشخبری لے کر مدینہ منورہ پہنچے اسی روز حضرت رقیہؓ کا انتقال ہوا تھا۔ سراج نے اپنی تاریخ میں ہشام بن عروہ کے سلسلے سے نقل کیا ہے: "حضرت عثمانؓ اور حضرت اسامہؓ ابن زید بدر کی لڑائی میں شریک نہیں ہوئے تھے۔ جس وقت یہ لوگ حضرت رقیہؓ کو دفن کر رہے تھے، حضرت عثمانؓ نے تکبیر کی آواز سنی، فرمایا: "اسامہؓ دیکھو کیا معاملہ ہے؟" لوگوں نے دیکھا تو حضرت زیدؓ بن حارثہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ناقے پر سوار جنگ بدر میں فتح کا مژدہ لے کر آئے تھے (الاصابہ)۔ صحیح بخاری میں اس واقعے کا دو جگہ اجمالی طور پر ذکر آیا ہے۔ کتاب المغازی، باب ۱۳، میں اصحاب بدر کی فہرست حروف تہجی کے مطابق دی گئی ہے۔ اس میں یہ

حضرت ابو ایوبؓ انصاری کے کاشانہ مبارک کے پاس جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مسکن بننے کا شرف حاصل کر چکا تھا، حضرت عثمانؓ کو رہنے کے لیے مکان عنایت ہوا۔ اس طرح حضرت رقیہؓ پدر بزرگوار کے قریب ہی رہیں۔ یہ مبارک مکان جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے منجھلے داماد اور دو صاحبزادیوں کا قیام رہا، بڑا تاریخی مقام ہے اور اب تک موجود ہے۔ مسجد نبویؐ سے جانب مشرق بقیع کا جو راستہ ہے وہ دار عثمان کے پاس سے گیا ہے۔ یہ مکان باب جبریل کے سامنے ہے اور اس میں عموماً شیخ الحرم قیام رکھتے ہیں (البتونی: الرحلة الحجازیة، ص ۲۴۳)۔

حضرت رقیہؓ کے مفصل حالات زندگی میسر نہیں آتے۔ جیسا کہ معلوم ہے حضرت رقیہؓ کے شوہر ایک معصوم صفت، فرشتہ خصلت، مرنجان مرنج اور اس قدر حیادار انسان تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس باب میں ان کی مدح فرمائی ہے۔ فیاض اور رئیس ہونے کی بنا پر حضرت عثمانؓ اپنے گھر میں آسائش اور آسودگی کی زندگی گزارتے تھے۔ اسی قسم کی زندگی حضرت رقیہؓ کی بھی تھی۔ وہ اپنے میکے کی طرح سسرال میں بھی بڑے آرام سے رہیں۔ جس طرح حضرت خدیجہؓ نے بڑے نازونعم سے ان کو پالا تھا اسی طرح حضرت عثمانؓ نے بڑے عیش و آرام سے انہیں رکھا۔ حضرت عثمانؓ نے ازدواجی تعلقات میں ان کا اور ان کے پدر بزرگوارؓ کا ایسا لحاظ رکھا تھا کہ گیارہ سال کے شبانہ روز ساتھ میں ناگواری کا ایک واقعہ بھی پیش نہیں آیا۔ اس قسم کی مثالیں دنیا میں بہت کم ملتی ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس حسن سلوک کی بنا پر حضرت عثمانؓ سے راضی رہے۔

تھی جس میں حضرت رقیہؓ نے انتقال فرمایا تھا۔  
۱۷ رمضان کو جمعے کا دن تھا (الطبری، ۳/۱) :  
۸۳، ۸۴، ۱۲۸۲، ۱۳۱۸)؛ لہذا حضرت رقیہؓ کی  
وفات کا دن یکشنبہ قرار پاتا ہے۔

حضرت رقیہؓ کی تدفین کے سلسلے میں  
بعض روایات ایسی ملتے ہیں جن میں ظاہر  
کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم  
ان کی قبر پر موجود تھے اور حضرت فاطمہؓ پاس  
بیٹھی ہوئی رو رہی تھیں؛ لیکن جیسا کہ اوپر بیان  
ہوا آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان کی وفات  
کے زمانے میں مدینہ منورہ میں موجود ہی نہ تھے  
بلکہ چند روز کے بعد تشریف لائے؛ اس لیے ہو سکتا  
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بدر سے  
واپسی پر بیٹھی کی قبر پر تشریف لے گئے ہوں۔

مذکورہ روایات سے ایک میں آنحضرت صلی  
اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ایک جملہ ابن سعد (۸: ۲۴)  
نے یہ نقل کیا ہے: ”عثمانؓ بن مظعون پہلے گئے،  
اب تم بھی ان کے پاس چلی جاؤ“۔ حضرت عثمانؓ  
بن مظعون بدری صحابی ہیں، جنہوں نے بدر سے آ کر  
وفات پائی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم  
ان کی تجہیز و تکفین میں شریک تھے۔ چونکہ  
آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم رمضان کے  
آخر / شوال کے آغاز میں بدر سے واپس تشریف  
لائے تھے (ابن ہشام، ص ۳۹۰)، اس لیے حضرت  
عثمانؓ بن مظعون کی وفات اس تاریخ کے بعد  
کا واقعہ ہوگا اور چونکہ حضرت رقیہؓ کی وفات  
کی خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے مدینے  
آ کر سنی ہوگی، اس لیے اس روایت کی صحت کی  
صرف یہ صورت ہے کہ حضرت عثمانؓ بن مظعون  
کی وفات آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی واپسی  
کے بعد ہوئی ہو۔ اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ  
آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان کی تدفین کے

عبارت ہے: عثمانؓ بن عفان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
و آلہ وسلم نے اپنی صاحبزادی (کی تیمارداری) کے لیے  
چھوڑا تھا اور ان کا (مال غنیمت میں) حصہ لگایا۔  
اسی کتاب کے باب ۱۹ میں غزوہ اُجد کا بیان ہے،  
جس میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول نقل کیا  
ہے: عثمانؓ کا بدر میں موجود نہ ہونا اس لیے تھا کہ  
ان کی زوجیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم  
کی صاحبزادی تھیں اور وہ علیل تھیں، چنانچہ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے عثمانؓ  
سے فرمایا: تمہیں اس شخص کے برابر ثواب اور حصہ  
ملے گا جو بدر میں شریک ہوگا (تم تیمارداری  
میں رہو)۔ یہی روایت صحیح بخاری میں ایک اور  
جگہ بھی ہے (کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ  
علیہ و آلہ وسلم، باب ۷، مناقب عثمانؓ)۔ الاصابہ  
کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رقیہؓ  
کی وفات حضرت زیدؓ کی آمد سے پہلے ہوئی تھی،  
چنانچہ جب وہ مدینے پہنچے تو حضرت رقیہؓ کی تدفین  
عمل میں آ رہی تھی۔

حضرت رقیہؓ کی علالت کا زمانہ تقریباً بیس  
دن ہے۔ وفات کی تاریخ بالتصریح مذکور نہیں،  
اس لیے ہم متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔  
غزوہ، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم  
تشریف لے گئے تھے، بدر میں ہوا۔ یہ مقام مدینہ منورہ  
سے تقریباً اسی میل کے فاصلے پر ہے (سیرۃ النبی،  
۱: ۱۳۱۵)۔ ۱۲ کو چل کیر ۱۷ کو وہاں  
پہنچے اور اسی تاریخ کو معرکہ ہوا۔ یہ بتوسط  
درجے کی منزل بمنزل اطمینان کی حالت میں پیادہ فوج  
کی چال تھی۔ اس میں پانچ دن صرف ہوئے۔ سواری  
پر ظاہر ہے کہ اس قدر وقت نہیں لگ سکتا۔ اگر  
پتھر سوار کے لیے اس کی نصف مدت فرض کر لی جائے  
تو ۱۹ رمضان کو حضرت زیدؓ بن حارثہ فتح کی  
خوشخبری لے کر مدینے پہنچے تھے اور یہی تاریخ

سلسلے میں قبرستان جا کر صاحبزادی کے مزار پر بھی گئے ہوں اور وہ جملہ ارشاد فرمایا ہو۔

اولاد : حضرت رقیہؓ اٹھارہ برس کی تھیں کہ ان کے ایک صاحبزادے پیدا ہوئے۔ ان کا اسم مبارک حضرت عبداللہ تھا۔ ان کی ولادت حبشہ میں ۱۱ بعثت میں ہجرت سے دو سال پہلے ہوئی۔ اس وقت ان کی نانی (یعنی حضرت خدیجہؓ) وفات پا چکی تھیں۔ انہوں نے اپنے کسی نواسے اور تواسی کو نہیں دیکھا۔ مدینے کی ہجرت کے وقت یہ صاحبزادے دو سال کے تھے۔ تقریباً چار سال کی عمر تھی کہ انہیں داغ یتیمی دیکھنا پڑا کیونکہ آپ کی مادر مہربان حضرت رقیہؓ نے رمضان ۵۲ میں انتقال فرمایا۔ اس کے بعد تقریباً نو ماہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آغوش تربیت میں بلے اور خالہ (حضرت ام کلثومؓ) پرورش کرتی رہیں۔ جب ربیع الآخر ۵۳ میں حضرت ام کلثومؓ کا نکاح حضرت عثمانؓ سے ہوا اور جمادی الآخرہ میں وہ رخصت ہو کر سسرال آئیں تو حضرت عبداللہؓ ان کے ساتھ پدر بزرگوار کے مکان میں آئے۔ خالہ نے، جو اب ماں بھی تھیں، پورے ایک سال تک انہیں بڑے نازونعم سے پالا۔ جنادی الاولیٰ ۵۴ میں کہ چھ سال کا سن شریف تھا، مرغ نے آنکھ میں چونچ ماری، جس کے صدمے سے چہرہ مبارک پر ورم آ گیا اور بیمار پڑ گئے۔ جب حالت زیادہ خراب ہوئی اور نزع کی کیفیت شروع ہو گئی تو حضرت ام کلثومؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آدمی بھیجا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم چند صحابہ کے ساتھ حضرت عثمانؓ کے گھر تشریف لائے۔ صاحبزادے آپؐ کی گود میں لٹا دیے گئے۔ اکھڑی اکھڑی سانسیں آ رہی تھیں۔ یہ روح فرسا ماجرا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نہ دیکھا گیا اور آنکھوں سے آنسو رواں ہو گئے۔ ادھر شفیق نانا کی آنکھیں غم سے اشکبار تھیں، ادھر

پیارا اور چہیتا نواسا آپؐ کی گود میں دم توڑ رہا تھا۔ تجہیز و تکفین کے بعد جنازہ اٹھایا گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز جنازہ پڑھائی۔ حضرت عثمانؓ قبر میں اترے اور اپنے لغت جگر کو سپرد خاک کیا۔ اولاد کا یہ دوسرا داغ تھا جو حضرت رقیہؓ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اٹھانا پڑا۔

حضرت رقیہؓ کی اولاد کے سلسلے میں المسعودی (مروج الذهب، ۴ : ۵۲) کا بیان تاریخی اعتبار سے درست نہیں۔

صحیح بخاری، کتاب المرضی، باب ۹ : عیادۃ الصبیان، میں حضرت اسامہؓ بن زیدؓ سے روایت ملتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ایک صاحبزادی نے آدمی بھیجا اور وہ (یعنی حضرت اسامہؓ) اور سعد ابی وقاصؓ اور ابیؓ پاس بیٹھے تھے۔ ہم (پیغام سے یہ) سمجھے کہ 'میرے بیٹے کا آخری وقت ہے۔ آپ آئیے!' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو سلام کہلایا اور فرمایا: "جو کچھ خدا نے لیا اور دیا، سب اسی کا تھا۔ ہر چیز اس کے ہاں مقرر ہے، اس لیے ثواب سمجھ کر (بچے کو) صبر کریں۔" صاحبزادی نے دوبارہ آدمی بھیجا اور آنے کی قسم دلائی۔ اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اٹھ کھڑے ہوئے اور ہم سب اٹھے۔ وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی گود میں بچہ لٹا دیا گیا۔ اس وقت بچے کے گہرا لگا ہوا تھا۔ آپؐ کی آنکھوں سے آنسو رواں ہو گئے۔ حضرت سعدؓ نے کہا: "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! یہ کیا؟" فرمایا: "یہ رحمت ہے۔ اللہ جس بندے کے دل میں چاہتا ہے اسے رکھ دیتا ہے اور خدا اپنے بندوں پر رحم کرتا ہے جو رحم دل ہوتے ہیں۔"

سوال یہ ہے کہ یہ صاحبزادی اور یہ بچہ



بلا واسطہ اکتساب فیض کرنے والے بکثرت موجود تھے، اس لیے سلسلہ اسناد کی ضرورت ہی نہ تھی۔

**آماخذ:** (۱) کتب حدیث، بمدد بفتح کنوز السنۃ، بذیل مادہ؛ (۲) ابن سعد: طبقات (طبع زخاؤ)، ۸: ۲۳ بعد؛ (۳) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۳: ۲۹۲ بعد؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۵: ۳۵۶؛ (۵) ابن حجر: الاصابۃ، ۳: ۲۹۷؛ (۶) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۷۱ بعد؛ (۷) الدیار بکری: تاریخ الخمیس، ۱: ۲۷۳؛ (۸) ابن حزم: جمہورۃ انساب العرب، ص ۱۶؛ (۹) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۰۱؛ (۱۱) الطبری: سیر اعلام النبلاء، ص ۱۲۱، ۲۰۸ بعد، ۲۳۱؛ (۱۲) الزرقانی: شرح المواہب اللدنیۃ، بمواضع کثیرہ)۔

(سعید انصاری [تلخیص از ادارہ])

**رِکَاب:** (ع: ترکی لفظ: رِکِیب یا رِکِیب)، فارسی اور ترکی استعمال کے اعتبار سے مسلمانوں کے درباروں میں اس سے مراد تھا خود فرمانروا، یا اس کی موجودگی یا پائے تخت (مجازاً اس کا استعمال "خدمت" کے معنوں میں ہوتا ہے، جیسے سلاجقہ کے ہاں "حضرت" (یا حضرت) اور "خاکپائے" کے الفاظ مستعمل تھے)۔

ترکی (عثمانی، آلتائی، چغتائی) میں رکاب کو اوزنگی (اوزنگی) کہتے تھے، جس کی قدیم تر شکل اوزنگو ہے (قدتغو بیلگ؛ بطال، طبع قازان، ص ۹۶)۔ یہ لفظ ابتدائی حرف علت کے بغیر کئی غیر ملکی زبانوں میں پہنچ چکا ہے: آرامی سریانی میں زنگیہ اور زنگوہ، بمعنی رکاب، زینہ یا گھوڑے پر سوار ہونے کا کوئی اور ذریعہ (Cuche, Freytag, Kazimirski, Bocthor, Bélot, Berggren)؛ زنگیہ کے بارے میں ڈوزی Dozy نے اظہار اختلاف کیا ہے؛ بلغاری میں زنگیہ (اوزنگیہ اور بیزنگیہ کے ساتھ

کون تھے۔ راقم کے نزدیک یہ صاحبزادی ام کلثومؓ تھیں اور بیچہ حضرت عبداللہؓ تھے۔ حضرت عبداللہؓ کی نسبت صاف طور پر مذکور ہے کہ ۵۴ میں وفات پائی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کی تدفین میں شریک ہوئے، اس لیے صاف ظاہر ہے کہ البخاری میں جس واقعے کا ذکر ہے وہ حضرت عبداللہؓ ہی کا سانحہ وفات تھا۔ البلاذری کی کتاب الانساب [۱: ۳۰۱] میں ایک روایت منقول ہے، جس سے بخاری کی تائید ہوتی ہے؛ وہ یہ ہے کہ جب عبداللہؓ بن عثمانؓ بن عفانؓ کا، جو رقیہؓ بنت النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بطن سے تھے، انتقال ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں اپنی گود میں لٹا لیا اور آپؐ کی آنکھوں میں آنسو ڈبڈبا آئے؛ اس پر آپؐ نے فرمایا "خدا انہیں بندوں پر رحم کرتا ہے جو رحم دل ہوتے ہیں" (نیز دیکھیے فتح الباری، کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ینعنب المیت ببعض بکاء اہلہ وعلیہ؛ شرح المواہب اللدنیۃ، ۳: ۱۹۸)۔ البلاذری کی یہ روایت بہت صاف اور واضح ہے۔

**اخلاق و عادات:** حضرت رقیہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نور نظر اور حضرت خدیجہؓ کی لخت جگر تھیں۔ انہوں نے عصمت و عفاف، زہد و تقویٰ، نقاست و طہارت، شرم و حیا، حمیت و غیرت اور دیگر اوصاف کریمہ اور اخلاق عالیہ ورثے میں پائے تھے۔ باپ کے گھر کی پاکیزہ اور مطہر فضا میں روح القدس کی آواز گونجتی تھی اور کلام الہی کا نغمہ سنائی دیتا تھا۔ اس پر کیف روحانی فضا میں حضرت رقیہؓ نے آنکھیں کھولیں اور اسی میں آخر وقت تک رہیں۔ تعلیم و تعلم اور روایت حدیث کا سلسلہ ان سے اس لیے نہیں قائم ہوا کہ وہ عہد رسالتؐ ہی میں وفات پا گئیں۔ اس وقت درس گاہ نبوت سے

شاہی جلوس؛ 'رکاب' کے دوسرے معانی سے التباس سے بچنے کے لیے سلطان محمود ثانی اور سلطان عبدالمجید کے عہد میں بالخصوص جب سلطان گھوڑے یا کشتی پر سوار ہو کر عوام میں آتا تھا تو ایسے تیام موقعوں پر 'رکاب' کے ساتھ لفظ 'پیش' بھی استعمال کیا جاتا تھا (Mouradjea d' Ohsson، ص ۱۳۱، ۱۳۴؛ Jouanin و van Gaver : Turquie، ص ۳۷۷؛ حاشیہ؛ Andreossy : Constantinople et la Bosphore، ص ۲۳، ۲۹۴)۔ فرمانروا کا جلوس بھی موکیب (موکیب ہمایوں) کہلاتا تھا (Houtsma، ص ۱۸؛ عثمانی اور مصری زبانوں میں ان الفاظ کے استعمال کے لیے دیکھیے : J. Deny : Sommaire des Archives du Caire، ص ۱۰۴ و ۱۰۶)؛ قب رُکاب صولاشی، جس کا اطلاق ان آٹھ صولاتوں (lieutenants) پر ہوتا تھا جو موکیب کیپر میں رکاب سلطانی کے ہمراہ ہوتے تھے۔

(۲) حضور سلطانی میں باریابی (رسم رکاب) یا محض رکاب) : خواہ جلوس کے موقع پر ہو، خواہ کہیں اور، خود وزیر اعظم بھی حضور سلطانی میں اسی وقت پیش ہو سکتا تھا جب سلطان کی طرف سے اس امر کا فرمان صادر ہوتا اور اس اجازت کو بھی 'رکاب' کہا جاتا تھا۔ رکاب کی دو قسمیں تھیں : عمومی اور رسمی (Mouradjea d' Ohsson، ص ۱۳۳؛ بعد)۔ "پیرام رکاب شریفانی" کی تفصیلات کے لیے دیکھیے عطا تاریخ، ۱ : ۱۲۳؛ قب Zepker : Dict.، ۱ : ۶۸؛ احمد راسم : تاریخ، ص ۱۰۱۴۔

(۳) ملازمت سلطانی یا محض حضور سلطانی (Collectanea : Sekowski، وارسا ۱۸۷۵، ص ۲۵) : سلطان کا پنہنی نفیس موجود ہونا ضروری نہ تھا، چنانچہ رکاب ہمایوندہ (= سلطان کے ساتھ) کی ترکیب (حالت ظرفی میں) قبوتولو، یعنی دارالخلافت

ساتھ، جس کا اختتامی 'یہ' عربی 'یہ' سے بالکل بے تعلق ہے) بمعنی رکاب آتا ہے۔ ترکی میں بھی ابتدائی حرف علت کے بغیر اس لفظ کے استعمال کے آثار پائے جاتے ہیں، مثلاً چغتائی میں زنگو: سیڑھی، سیڑھی کا ڈنڈا (Pavet de Courteille، قب عربی لفظ سلم، بمعنی قدمچہ؛ رکاب، حجرالرکوب)، زنگو قور چسی (قدیم ترکی و فارسی میں مستعمل؛ رُکب بہ رکابدار)۔ ان مقابلوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابتدا میں رکاب اور حجرالرکوب (= سنگ سواری؛ ترکی: بینک طاشی؛ فارسی (حسب رواج عثمانی): سنگ رکاب؛ مثلاً در تاریخ و اصف [؟]، بولاق؛ ۱۲۴۶، ص ۱ : ۱۷۹) میں بالعموم کوئی امتیاز روا نہیں رکھا جاتا تھا (ترکی: زنگین، بمعنی باثروت اور فارسی: سنگین، بمعنی وزنی اور قیمتی، جیسی معنوی مشابہتوں اور مطابقتوں کے باوجود "سنگ" اور "اوزنگی" میں مماثلت کو محض ایک اتفاقی امر تصور کرنا چاہیے)۔

استعارہ، 'رکاب ہمایوں' (ت) یا (شیاذ طور پر) 'رکاب شاہانہ' جیسی تراکیب یا محض 'رکاب' کا لفظ عہد سلاجقہ کی فارسی میں خود سلطان کی ذات کے لیے یا میدان جنگ اور حالت سفر میں اس کے مصاحبین کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے۔ مثال کے طور پر کہا جاتا تھا کہ فلاں رکاب شاہی میں ملازم تھا (Houtsma : Recueil... seldjoudes، ص ۳۷ و ۱۸)؛ یا فلاں، چتر رکاب شاہی کا ملازم تھا (کتاب مذکور، ص ۴ : ۷)۔ جدید فارسی میں دربار سے وابستگی کے لیے 'رکاب شاہی میں ہونا' کا محاورہ استعمال کیا جاتا ہے Kazimirski : Dialogues، ص ۴۹۳، ۴۸۲ تا ۵۸۳)۔

ترکی زبان میں یہ تراکیب مندرجہ ذیل صورتوں میں استعمال ہوتی تھیں:-

(۱) شاہی سواروں کا دستہ اور ان پر مشتمل

Mouradgea : ۵۴، ص ۱۸۰۹، 'Grand Seigneur'،  
 : ۲، 'Staatsverf' : v. Hammer : ۱۴ : ۷، 'd'Obsson'  
 ۶۱ جس میں Castellan اور علی کے حوالے بھی درج  
 ہیں؛ خصوصاً "قانون" اور آغایانِ رکاب کے استعمال  
 کے لیے MTM، ص ۵۲۶، نیز فریدون : منشآت،  
 ص ۱۰، ان کے القاب اور مراسم کے لیے)۔

ذیل میں آصف نامہ کی ایک عبارت کا ترجمہ  
 دیا جاتا ہے، جو مقابلہ ایک پرانا متن ہے (لطفی  
 پاشا نے ۱۵۳۹ء میں وفات پائی) : "مالیات کے  
 دفترداروں کو سنجاق بیگنوں اور اوزنگی آغالریوں  
 پر تقدم (تصدر) حاصل ہے۔ ان کا سربراہ (باش  
 اولان) بینی چریوں کا آغا ہوتا ہے۔ ان کے بعد  
 میرعلم کا درجہ ہے، پھر قپوچی باشی کا، اس کے بعد  
 میر آخور کا، پھر چقیر جی باشی، چشنی [چاشنی؟]  
 گیر باشی اور بولوگ آغالری کا" (اس فہرست میں  
 بینی چری آغا سے شروع ہو کر اوزنگی آغالری تک  
 کے منصب دار نظر آتے ہیں)۔

ان ماخذ کے استناد کے پیش نظر ہم اس نتیجے  
 پر پہنچتے ہیں کہ یہ اختلافات ان تبدیلیوں کا نتیجہ  
 ہیں جو فی الحقیقت رونما ہوئی تھیں اور جن کی بنا  
 پر کہا جا سکتا ہے کہ محل کی روایت کی رو سے  
 اس سلسلے میں سلطان کو کسی حد تک آزادی حاصل  
 تھی۔ مزید برآں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ رکاب (حضور  
 سلطانی میں باریابی) کا انحصار عموماً "استندان"  
 یعنی (سلطان کی خوشنودی اور منظوری پر تھا)۔

آغایانِ رکاب کم از کم اصولی طور پر اپنا  
 اہم ترین فریضہ اس وقت سر انجام دیتے تھے جب  
 سلطان اپنے گھوڑے پر سوار ہونے لگتا، میر آخور  
 کبیر اندرونی رکاب (ایچ رکاب) کو تھامتا، باش  
 قپوچی آغا بیرونی رکاب (دش رکاب) کو اور میر علم  
 لگام کو اور چاشنی گیر باشی سلطان کی بغل میں  
 (قولنگہ گیرمک) ہاتھ دے کر اسے سوار ہونے میں

کے فوجی دستوں کے لیے (عبدالرحمن شریف : تاریخ،  
 ص ۲۹۲)، یا وزیر اعظم کے لیے، جب اسے جملہ  
 اختیارات سلطانی عطا کر دیے جاتے تھے، استعمال  
 ہوتی تھی (MTM، ص ۵۲۸)۔ اسی طرح  
 "رکاب ہمایوں" کی ترکیب (حالتِ ظرفی میں)  
 سلطان کی خدمت میں بھیجی جانے والی عرضداشتوں  
 (عرض حال) کے لیے مستعمل تھی (Meninski :  
 Thesaurus؛ "قانون سلیمان" یا نصیحت نامہ، ص ۱۵۱)۔  
 اسی بنا پر ان درخواستوں پر معروضات رکابیہ کی  
 اصطلاح کا بھی اطلاق ہوتا تھا۔

اسی سلسلے میں 'رکاب ہمایوں' یا 'رکاب'  
 کے الفاظ قائم مقام یا متبادل کے مفہوم میں آتے  
 ہیں۔ جب وزیر اعظم ایک مقام سے دوسرے مقام  
 پر منتقل ہوتا تو تصور کیا جاتا تھا کہ حکومت بھی  
 اس کے ساتھ ساتھ منتقل ہو رہی ہے، چنانچہ ایسی  
 صورت میں سلطان کے لیے ایک قائم مقام وزیر اعظم  
 کا تقرر عمل میں آتا، جو 'رکاب قائم مقامی' کہلاتا  
 تھا (Dict : Bianchi، بار اول؛ Perry : A view of the  
 Levant، لندن ۱۷۴۳ء، ص ۳۷)۔ رکابِ سلطانی کے  
 لیے باب عالی کے دیگر عمائد کے بھی قائم مقام  
 ہوا کرتے تھے۔

'رکاب آغا لری' یا آغایانِ رکابِ ہمایوں،  
 یا اوزنگی آغالری : ان ناموں کا اطلاق قصر سلطانی  
 کے بعض اہم عہدیداروں اور عمائد پر ہوتا تھا۔  
 (مختلف ماخذ کی رو سے ان کی تعداد چار سے گیارہ  
 تک تھی)، مثلاً میرعلم (علم بردار)، دو میر آخور  
 [سوقیانہ : امرا خور یا امرا حور، دیکھیے Redhouse،  
 بذیل مادہ میر] (شاہی اصطبل کا مہتمم)، قپوچلر  
 کتخداسی (حاجب اعلیٰ) اور مختلف مناصب پر فائز  
 دیگر عہدیدار اقب لطفی پاشا : آصف نامہ، در  
 Türk. Bibliothek، ۱ : ۱۸، ۲۱، (ترکی متن، طبع  
 Notice sur la Cour du : Beauvoisins : (Tschudi

والا ملازم جو آقا کی سواری کے لیے ساز و براق، زین، وغیرہ ہر ضروری چیز کے انتظام و انصرام کا ذمے دار ہو۔ اس لفظ کا تلفظ حرف ثانی کے کسرے کے ساتھ (یعنی رکیب دار یا رکیب دار)، جو مصر میں (Spiro : Dozy، ص ۱۹۸) اور ترکیہ میں (مولداوی افلاقی تلفظ: رکیب تار یا رکیب تار، در Saineana، ۹۹: ۲) مروج ہے، دراصل فارسی لہجے کے بگاڑ کی ویسی ہی صورت ہے، جیسے سلیحدار بجائے سلاحدار اور اعتمد بجائے اعتماد (قب برہان قاطع، ترکی ترجمہ، ص ۴۰۵)۔ عربی میں ہمیں رکاہی اور صاحب الرکاب جیسے الفاظ ملتے ہیں (یہاں ہم لفظ رکاب دار کا استعمال بمعنی ”پیالہ بردار“ نظر انداز کرتے ہیں، جہاں رکاب دار، رکاب بمعنی پیالہ سے مشتق ہے، جو پابرکاب ہونے وقت پینے کے لیے استعمال ہوتا تھا [۹]۔ اگر یہ توجیہ صحیح ہے تو دونوں رکاب داروں سے ایک ہی شخصیت مراد لی جا سکتی ہے۔

المقری نے ایک شخص کا ذکر کیا ہے جو اندلس کے پہلے اموی خلیفہ (۵۱۳۸/۵۰۶ء تا ۵۱۷۲/۵۱۸۸ء) کے ہاں صاحب الرکاب تھا۔ (قب Analectes، ۱: ۶۰۵، جس کا ڈوزی نے حوالہ دیا ہے)۔ مصر میں فاطمین کے دربار میں دو ہزار سے زیادہ ’رکاہی‘ یا ’صیان الرکاب الخاص‘ تھے، جو اپنی وردی (زی) کی وجہ سے اس نام سے موسوم تھے۔ ان کے فرائض وہی تھے جو القشندی کے زمانے کے سلاحدار یا تبردار انجام دیتے تھے۔ (صبح الاعشی، ۳: ۳۸۲)۔

رہا فارسی لفظ رکاب دار کا مسئلہ، تو یہ لفظ اس شکل میں سلاجقہ کے ہاں مستعمل رہا ہوگا۔ کیونکہ قیاساً یہ بات ماننا پڑے گی کہ آل ایوب اور ممالیک کے ہاں بہت سے الفاظ کی طرح یہ لفظ بھی سلاجقہ ہی سے مستعار لیا گیا ہوگا۔ خود فارسی میں ”رکاب دار“ نے اپنے ترقی

مدد دیتا۔ تمام قبوجی باشی، یعنی حاجب، چاروں طرف کھڑے رہتے اور آخور خلیفہ سی (قلفہ سی) گھوڑے کا سر پکڑے رکھتا (MTM، ص ۵۲۶)۔

مذکورہ بالا حاجیوں کی تعداد ڈیڑھ سو تک تھی اور باش قبوجی باشی ان کا سربراہ ہوتا تھا۔ یہ سب ملازمین رکاب تھے۔ دیگر تفصیلات کے لیے دیکھیے Mouradjea d'Ohsson، ۷: ۱۸ و خصوصاً MTM، محل مذکور۔ صوبوں میں اہم فرمان اے کر جانا اور بصیغہ راز خدمات سرانجام دینا، ان کے فرائض میں شامل تھا۔

درباری زبان میں کبھی کبھی رکاب کے ہم قافیہ الفاظ کا بھی اس کے ساتھ اضافہ کر دیا جاتا تھا، مثلاً رکاب قمرتاب (تاریخ و صاف، ۱: ۱۰۵)؛ قب نیز کامیاب، گردون جناب، دولت انتساب (Thesaurus : Meninski)۔

افلاق (Wallachia) اور مولداویہ کے والی (’ویووہ‘) رعایا سے جمع کردہ جزیے کے علاوہ جو رقم اپنی طرف سے سلطان کی خدمت میں ارسال کرتے تھے، وہ ’رکاہیہ‘ اور عیدیہ“ کہلاتی تھی (احمد راسم، ۱: ۳۸۰، قب Influenta : Saineanu orientala، بخارست ۱۹۰۰ء، ۱: ۲۳۹)۔

(J. DENY)

رکاب دار: یا رکیب دار، جو فارسی میں رکاب دار کا امالہ ہے (ترکی تلفظ: رکیب دار، رکیب دار، رکیب تار، رکیب تار)، اس سے مراد وہ شخص ہے جو رکاب کا نگران ہو، یا جو اپنے آقا کے سوار ہونے وقت اس کی رکاب، تھامے۔۔۔ اگر یہ بات ملحوظ رکھی جائے کہ معنوی اعتبار سے لفظ رکاب وسیع تر مفہوم کا حامل ہو چکا ہے [رکب بہ رکاب] تو رکاب دار کے معنی ہوں گے، ایک ایسا عہدیدار، نگران یا سواری کی خدمت پر حاضر رہنے

آتی ہے۔ آج کل مصر میں ریکیب دار یا رکتب دار سے مراد ”جاکی“ jockey یا ’سائیس‘ لیا جاتا ہے (Spiro، Habeiche)۔ (برہان قاطع [ترکی ترجمہ] کی رو سے مصر میں رکاب دار کی جگہ لفظ سراج [= زین ساز] استعمال ہونے لگا، جس کا ذکر Volney اور دوسرے لوگوں نے کیا ہے)۔

ترکی میں استعمال: ترکیہ میں رکاب دار کا عہدہ براہ راست سلاجقہ سے لیا گیا، لیکن یہ لفظ ادنیٰ سائیس یا رکابی کے معنی اختیار کرنے کے بجائے (جیسا کہ مصر میں ہوا) دربار سلطانی کا ایک اہم عہدہ بن گیا اور اس کا استعمال ایک منفرد عہدیدار کے لیے مخصوص ہو گیا۔ اولیں عثمانی رکاب دار کا ذکر ہمیں اورخان کے عہد (۱۳۲۶ء تا ۱۳۶۰ء) میں ملتا ہے، جو قوجہ الیاس آغا کہلاتا تھا۔ (عطا تاریخی، ۱: ۹۴۰)۔ بہر کیف رکاب دار کے فرائض کی تعیین کہیں سلیم اول کے عہد (۱۵۱۲ تا ۱۵۲۰ء) میں ہوئی۔ اس زمانے کی تنظیم کے مطابق رکاب دار آغا ایک خاص اوطہ لی، یعنی خاص اوطہ (نہ کہ اوطہ سی) میں سے ہوا کرتا تھا اور جس کا درجہ قصر سلطانی کے اندرونی عملے (ایچ یا اندرون سرائیلی) کے عہدیداروں کی چھ جماعتوں میں سب سے بلند تھا۔ یہ جماعت چالیس عہدیداروں یا خدام پر مشتمل تھی اور نظریاتی اعتبار سے خود سلطان بھی اس کا رکن تھا۔ اس کی تشکیل سلطان سلیم نے حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لباس مبارک (خرقہ سعادت) کی حفاظت کی غرض سے کی تھی، جو مصر فتح کرنے کے بعد واپس لایا گیا تھا (عطا، ۱: ۲۰۸)۔ اس تنظیم کی تفصیلات کے لیے دیکھیے کتاب مذکور و Mouradged d' Ohsson، ۷: ۳۴ (بعد)۔ ترتیب تقدم کے اعتبار سے ان عہدیداروں میں رکاب دار کا درجہ تیسرا تھا۔ (سلاحدار اور چوقہ دار

مترادف اوزنگی (یا زنگو) قورچی سی کی جگہ لے لی۔ (قب: Père Raph. du Mans: ۱۱۲: ۴، ۱۷۱۱، Chardin، *Estat de la Perse*، ص ۲۴)۔ برہان قاطع کی رو سے رکاب دار کی جگہ جلو دار (مشتق از جلو = لگام) نے لے لی۔ لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ جلو دار کے ساتھ ساتھ اسی زمانے میں اوزنگی قورچی سی کا عہدہ بھی موجود تھا اور دونوں الگ الگ تھے [فرہنگ آصفیہ کی رو سے (۱) رکابیوں میں کھانا چننے اور خوبصورتی سے لگانے والا خانساماں۔ وہ شخص جو باورچی گری میں ید طولی رکھتا ہو۔ ایک قسم کا باورچی جو عمدہ کھانا پکاتا اور نئی نئی طرح سے ہر ایک چیز جیسے اچار مرہ، حلوا لوزیات وغیرہ تیار کرتا ہے۔ (۲) رکاب پکڑ کر گھوڑے پر چڑھانے والا نوکر۔ بادشاہوں کی سواری کے ساتھ کھانا لے کر چلنے والا ملازم، خاصہ بردار]۔

مصر میں مالیک کے رکاب دار، جو رکابی بھی کہلاتے تھے، سنجاق دار، مہمیز دار، قرہ غلام اور غلام مملوک جیسے اہل شمشیر (ارباب السیوف) کی طرح ”رکاب خانہ“ کے ارکان ہوتے تھے۔ رکاب خانہ (فاطمین کا خزائن السروج) گھوڑوں کے ساز و براق اور عام طور سے اس تمام سامان کا ذخیرہ گہ تھا جو گھوڑوں اور اصطبلوں کے لیے درکار ہوتا تھا۔ اس کے سربراہ مہتر کہلاتے تھے۔ (قب عہد عثمانی کے مہتر، جن کے فرائض ان سے مختلف اور کم تر درجے کے ہوا کرتے تھے)۔ رکاب دار ’امیر جاندار‘ کی کمان میں ہوتے تھے۔ (قب عثمانی دربار کے قہوجی لرتخداسی)؛ دیکھیے القلشندی، ۴: ۱۲، ۲۰؛ خلیل الظاہری، ص ۱۲۴؛ Gaudefroy۔ *Syrie: Demombynes*، ص lix، liii۔

لفظ رکاب دار الف لیلۃ و لیلۃ میں بھی ملتا ہے۔۔۔۔۔ شہسوار کے مفہوم میں اس کی مترادف اصطلاح صاحب الرکاب عنترہ کے رومان میں نظر

پہنے ہوئے گرم پانی کا مشربہ (= قرابہ) ایک لکڑی کے سرے پر اٹکا کر لے جاتا تھا۔ اس عہدیدار کے لیے v. Hammer نے مَطْرَه جی (= مشکیزہ بردار) کا نام استعمال کیا ہے۔ (مَطْرَه بجائے مطہرہ، بمعنی مشکیزہ)۔

گرم پانی کے استعمال کی توضیح اس واقعے سے باسانی ہو جاتی ہے کہ ۱۶۳۱ء میں ایک مصنف نے لکھا ہے کہ ”ایوان سلطانی کا تیسرا عہدیدار سلطان کے پینے کے لیے شربت اور (ہاتھ) دھونے کے لیے پانی لایا (Voyage du Levant : Dr. Stochove) برسز ۱۶۶۲ء، ص ۸۴؛ اس نے رکاب دار کے لیے Ischioplar کا لفظ لکھا ہے، جب کہ Baudier نے rechioplar تحریر کیا ہے)۔

دوسری طرف ایک اور عہدیدار بھی تھا، جس کا فرض اسکمبلہ برداری تھا (یعنی تپائی اٹھانا)۔ اس پر چاندی منڈھی ہوتی تھی اور سلطان جب گھوڑے پر سوار ہوتے وقت کسی خادم کا سنہارا لینا پسند نہ کرتا تو اسے استعمال کرتا تھا (Castellan : Moeurs... : ۳ : ۱۳۹؛ عطا، محل مذکور؛ d'Ohsson، لوحہ ۱۵۷)۔ یہ شخص اسکمبلہ آغا سی یا اسکمبلہ جیلر باشی کہلاتا تھا اور اسے قدیم ترین سائیسول (قبوچی اسکیبی) میں سے منتخب کیا جاتا تھا۔ وہ آب بردار کی طرح رکاب (جلوس) میں دولہ اور کچھ پہن کر اور گھوڑے پر سوار ہو کر شریک ہوتا تھا۔ اسے Castellan نے غالباً کسی غلط فہمی کی بنا پر رکاب دار لکھا ہے۔ اس نے مزید لکھا ہے کہ اس کے زمانے میں رکاب دار کو خاص اوطہ لی سے نہیں بلکہ چاؤشوں میں سے لیا جاتا تھا (یہاں اس نے پھر قبوچی کے بجائے غلطی سے چاؤش لکھا ہے)۔ ہمیں Saincanu (Influenta orientala، ۲ : ۱۰۴، بذیل مادہ Schemniage کی

(چغہ ۵ار؟) سے متأخر اور دلہند آغاسی سے متقدم) اور یہ عہدیدار اسی ترتیب سے ترقی پاتے تھے۔ خاص اوطہ لی میں سے صرف مذکورہ بالا چار عہدیدار ہی دستار باندھنے کے مجاز تھے۔

عام تعریف کے مطابق، جس کا ہر جگہ اعادہ کیا جا چکا ہے، رکاب دار آغا کا اولین فریضہ سلطان کی رکاب تھامنا تھا۔ ممکن ہے شروع شروع میں یہی صورت ہو، لیکن جو دستاویزات دستیاب ہیں ان میں سے کسی سے بھی یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ رکاب دار عملی طور پر یہ فرض انجام دیتا تھا۔ ہمیں آغایان رکاب کے بارے میں علم ہے کہ یہ فرض وہ انجام دیا کرتے تھے۔ [رکب بہ رکاب] اور اپنے نام کے باوجود رکاب داروں کا شمار ان میں نہیں ہوتا تھا۔ آصف نامہ کے عربی ترجمے (مطبوعہ بیروت، ص ۹، حاشیہ ۷) اور جرمن ترجمے (Türk. Bibl.، عدد ۱۲، ۱۹۱۰ء)، ص ۱۷، حاشیہ ۱) میں رکاب دار آغا اور رکاب آغاسی کو خلط ملط کر دیا گیا ہے، جس کے باعث پوری عبارت کی توضیح غلط ہو گئی ہے (صحیح ترجمے کے لیے رکب بہ رکاب)۔

دوسری طرف سولہویں صدی کے مغربی مصنفین سلحدار اور چوقہ دار کے بعد عملہ محلسرا (ایچ اوغلان) کے تیسرے عہدیدار کی حیثیت سے ایک ”پیالہ بردار“ کا ذکر کرتے ہیں۔ Theodore Spandone (Spandouyn Cantacazin) اسے شرب دار (قَب Garzoni، ۱۵۷۳ء) اور Leunclavius گوپ دار (یعنی کوزہ آب اٹھانے والا) کے نام سے یاد کرتا ہے۔ مؤخر الذکر نام Lonicer (ص ۶۹) کے ہاں بھی ملتا ہے۔ اس آب بردار کو آگے چل کر دوسرے ناموں سے بھی موسوم کیا گیا۔

(لوحہ ۱۵۸) اور عطا تاریخی میں ایک قوزبکچی (یعنی قوز دار؛ قوز غالباً عربی فارسی لفظ کوزہ سے ہے) کا ذکر ملتا ہے، جو ایک پراتہ (= کپڑے کی ٹوپی)

بیٹھتا تھا)۔

ان تمام بیانات سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اگر اورخان کے زمانے میں فی الواقع کوئی رکاب دار تھا تو وہ محض اردلی ہی کی نہیں بلکہ پیالہ بردار کی خدمات بھی انجام دیتا ہوگا کیونکہ فارسی میں رکاب دار کے معنی پیالہ بردار ہیں۔ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ رکاب دار کا عہدہ مزید اہمیت اختیار کرتا گیا۔ چنانچہ ان کے فرائض دو قسم کے عہدیداروں، یعنی ایک طرف تو قوزبکچی اور اسی قبیل کے عہدیداروں اور دوسری طرف اسکملہ آغاسی میں منقسم ہو گئے۔

چوقہ داروں کی طرح رکاب دار آغا کا مشاہرہ (علونہ) ۳۵ اسپر (اچچہ) روزانہ تھا اور سلحدار ۲۵ اچچہ روزانہ پاتے تھے (ہزار فن، مخطوطہ A.F.T. در کتاب خانہ ملی پیرس، ورق ۱۸ ب)۔ چوقہ داروں کی طرح ان کی خدمت میں بھی خاص اوطہ کے دو لالہ (نفر)، ایک قرہ قولوق چی (ستری)، پھندنے دار ٹوپی والا (زلفی) ایک بالطہچی، دو صوفی، ایک ہیبه جی اور دو پیدکچی رکاب کرتے تھے۔ جو رکاب دار سلحدار کا عہدہ حاصل نہ کر سکتے، انہیں سبکدوش عہدیداروں کی فہرست میں درج کر لیا جاتا اور ساٹھ ہزار سے ایک لاکھ قرش کی پنشن دے دی جاتی۔ چوقہ دار کی عدم موجودگی میں سلحدار کے فرائض رکاب دار انجام دیتا تھا۔ محل میں رکاب داروں کے سکونتی مکانات کے لیے قب

عطا، ۱ : ۳۱۲، ص ۲۰۔

خاص اوطہ کے چاروں بڑے عہدیداروں کو، جن میں رکاب دار بھی شامل تھا، سرکاری طور پر تو نہیں، تاہم اکثر قولوق وزیرلری کے نام سے یاد کیا جاتا تھا، کیونکہ انہیں سلطان کو چھنے، اپنے ہاتھوں کا سہارا دینے اور سیر کے دوران میں اس کا بازو تھامنے کا شرف حاصل ہوتا تھا اور یہی

طرح اسکملہ (یا اسکمنہ) آغاسی کو اسی نام کے ایک خاص عہدیدار کے ساتھ بھی خلط ملط نہ کرنا چاہیے جسے بغداد (مولداوہ Moldavia) اور افلاق (Wallachia) کے نوابوں (غوسپودار) کو تخت (سنگن) پر بٹھانے کا فرض تفویض کیا جاتا تھا۔ (قب Mèlanges Iorga، ۱۹۳۳ء، ص ۲۰۲)۔ سلطان کے اسکملہ آغاسی کی طرح اسی نام کے عہدیدار بعض صوبوں میں بھی ہوا کرتے تھے۔ (Rousseau : Description du pachalik de Bogdad، پیرس ۱۸۰۹ء، ص ۲۷)۔

رکاب دار کے خاص فرائض میں سے ہم صرف ان کا ذکر کریں گے جن کا تعلق سلطان کی سواری کے ساز و سامان کی حفاظت اور دیکھ بھال (جیسا کہ ممالیک کے ہاں معمول تھا) اور اس کے جوتوں (پابوچ اور چڑیہ) کی خبر گیری سے تھا۔ (قانون سلیمان یا نصیحت نامہ، ص ۱۳۳)۔

یاد رہے کہ عطا تاریخی (۱ : ۲۰۸) کی رو سے چوقہ داروں کی طرح رکاب دار کی خدمات بھی صرف سرکاری تقریبات کے دنوں (ایام رسمیہ) میں درکار ہوتی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ طریق کار مصطفیٰ ثالث کے عہد (۱۷۵۷ تا ۱۷۷۴ء) میں متعلقہ افراد کی عمر کا لحاظ رکھتے ہوئے اختیار کیا گیا تھا کیونکہ یہ لوگ عموماً ساٹھ برس سے متجاوز ہوتے تھے اور وہ اپنی عمر کے چالیس سال اوجاق یولو (دربار سلطانی) کی ملازمت میں بسر کر چکے ہوتے تھے۔ اسی کتاب کی رو سے ان فرائض میں بے حد کمی کر دی گئی تھی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے یوم ولادت (مولد یا مولود)، دونوں بیراموں (عیدین) اور سلطان کی جلوہ نمائی (بینیش) کی سرکاری تقریبات (سلاسلک) میں رکاب دار شاہی بجرے میں سلحدار، خاص اوطہ باشی اور دونوں چوقہ داروں کے ساتھ سلطان کے بالمقابل

اور ایک دوسری نہر سے آملتی ہے، پھر آگے بڑھ کر اس شاہراہ کے ایک حصے کے ساتھ ساتھ بہتی ہے جو اصفہان سے شیراز کو آتی ہوئی شہر کے اندر اس گورستان تک جاتی ہے، جہاں حافظ شیرازی مدفون ہے۔ حسن فسائی کے بیان کے مطابق (فارس نامہ ناصری، حصہ دوم، ص ۲۰) ”شیراز کے میدان میں بہنے والا سارا پانی سوا چشمہ جُشک کے پانی کے، زمین دوز نہروں سے آتا ہے... بہترین پانی زندگی اور رکنی نہروں کا ہے... ”قنات رکنی“ (یعنی رکن آباد) کو شیراز سے ڈیڑھ فرسخ شمال مشرق کی جانب ۵۳۳۸/۹۴۹ - ۶۹۰ میں رکن الدولہ حسن دیلمی (قَب آل بویہ) نے کھدوایا تھا۔ اس کی ابتدا پہاڑی نالہ ”تنگ اللہ اکبر“ سے ہوتی ہے جو شیراز سے ایک میل شمال کی طرف واقع ہے اور پھر اس میدان کو جو مصلیٰ [رک باں] سے موسوم ہے، سیراب کرتی ہے۔ چودھویں صدی عیسوی میں ابن بطوطہ اور حمد اللہ مستوفی قزوینی (نزہة القلوب، ترجمہ Le Strange در GMS، ص ۱۱۳) نے رکن آباد کا ذکر کیا ہے ”یہ پانی زمین دوز نہروں سے آتا ہے اور ان میں سب سے اچھا پانی رکن آباد کا ہے“ لیکن اس کی شہرت کا سہرا دراصل شاعروں کے سر ہے۔ تیرھویں صدی عیسوی میں سعدی سر زمین شیراز اور آب رکن آباد سے مسحور نظر آتا ہے (کلیات، کلکتہ ۱۷۹۱، ورق ۲۹۹ ب، ۱: ۴)۔ اگلی صدی میں عبید زاکانی سے یہ شعر سنتے ہیں کہ ”مصلیٰ سے آنے والی باد صبا اور رکن آباد کی موج اجنبی کے دل سے وطن کی یاد بھلا دیتی ہے (بحوالہ ای۔ جی۔ براؤن، جسے اس میں سعدی کے خیالات کی جھلک نظر آتی ہے: Persian Lit. under Tartar Dominion، ص ۲۳۸)۔ حافظ نے خصوصیت سے رکن آباد کو اپنے شعروں سے

لوگ اکثر وزیر کے منصب پر فائز ہوا کرتے تھے (Hist. Emp. Ott.: Cantemir، پیرس، ۱۷۴۳ء، ص ۴: ۱۱۹ تا ۲۲۱)۔ رکاب آغالری (قَب رکاب) قولتوق وزیر لری بھی ہوتے تھے۔

انہیں چاروں عہدیداروں کو عرض آغالری کہا جاتا تھا کیونکہ انہیں یہ حق حاصل تھا کہ اگر کوئی درخواست ان تک پہنچے تو وہ صاحب العرائض کی طرح سلطان کے حضور میں پیش کر دیں (Rycaut، کتاب ۱، ص ۹۷ (فرانسیسی ترجمہ): Castellan، ۳: ۱۸۵)۔ احمد راسم (۲: ۶۳۹) کے بیان کے مطابق جلوسوں میں اسکملہ آغاسی کا یہ کام ہوتا تھا کہ مسترد شدہ درخواستیں سائلوں کو واپس کر دے۔

سلطان محمود ثانی نے، رکاب داروں کا عہدہ غالباً اسی زمانے میں موقوف کر دیا تھا جب قوزیکچی (۵۱۲۳۸/۱۸۳۲ - ۱۸۳۳ء میں، قَب لطفی، ۳: ۶۸) اور سلحدار (۵۱۲۳۶، قَب لطفی، ۳: ۶۱) کے عہدے ختم کیے گئے؛ قَب v. Hammer: Hist.، ۱۲: ۱۹۱۔

مآخذ: (۱) دیکھیے متن میں مندرج کتابیں جن میں سے اہم ترین عطا تاریخی ہے؛ نیز (۲) احمد راسم: تاریخ، ۱: ۱۸۶، ۲: ۲۹۳، ۳: ۵۲۶؛ (۳) Hammer: Hist.، ۲: ۱۱۵، ان حوالوں کے لیے جو مقالے میں استعمال نہیں کیے گئے۔

(J. DENY)

• الرکبة: (Alruceaba)، رک بہ رُکبة، در لاء، لائڈن، بار دوم۔

• رَاکَة: رک بہ صلوة۔

• رکن آباد: (یا آب رکنی = آب رکن الدولہ)، یہ ایک نہر (قنات) ہے جو شیراز سے چھ میل دور ایک پہاڑ سے (جسے قلیعة کہتے ہیں: Iran in Mittelater: P. Schwarz، ۲: ۴۸) نکلتی ہے۔



گئی ہے۔ کتاب کلثوم ننه میں افسوس کا اظہار کیا گیا ہے کہ اب اس کے ارد گرد درختوں کا کوئی جھنڈ نہیں۔ بعد کی ایک تاریخ میں اسی قسم کے خیالات گوینو Gobineau نے ظاہر کیے ہیں *"Cette onde poétique ne m'apparut que sous l'aspect d'un trou bourbeux"* - کرزن Curzon کے نزدیک وہ ایک چھوٹی سی نہر ہے جو کناروں تک بہتی ہے اور سائیکس Sykes کے الفاظ میں یہ ایک چھوٹی سی ندی ہے۔

فارس نامہ ناصری میں فارس کے ایک دوسرے رکن آباد کا ذکر موجود ہے۔ "رکن آباد کے گرم پانی کا منبع ضلع بیخہ فال (لارستان) کا ایک حصہ ہے؛ یہ قریب رکن آباد کے شمال میں ایک فرسخ سے کچھ زیادہ فاصلے پر واقع ہے۔ یہاں کے پانی کا ذائقہ اور بو ناگوار ہے۔ زراعت میں بھی اس کا کوئی مصرف نہیں۔ اگر اس کے اندر انڈا ڈال دیا جائے تو چند منٹ کے اندر ابل جاتا ہے۔ لوگ اس چشمے سے کچھ فاصلے پر ہٹ کر ہی نہا سکتے ہیں (۲: ۳۱۸ وسط اور ۲۸۸)۔

مآخذ: متن میں جن حوالوں کا ذکر آچکا ہے

ان کے علاوہ: (۱) ابن بطوطہ، طبع D:frémery-Sanguinetti، پیرس ۱۸۷۳ تا ۱۸۷۹ء، ۲: ۵۳، ۸۷؛ (۲) ابو العباس احمد بن ابی الخیر زرکوب شیرازی: (چودھویں صدی عیسوی) شیراز نامہ، تہران، ۱۳۰۵ تا ۱۳۱۰ء، ص ۲۳ تا ۲۴ (ایک پرشکوہ اسلوب میں مدحیہ قصیدہ)؛ (۳) زین العابدین شروانی (انیسویں صدی عیسوی): ریاض السیاحۃ، ص ۳۳۶، u. 1. اور بوستان السیاحۃ، ص ۳۳۶ وسط (مختصر ملاحظت)؛ (۴) کتاب کلثوم ننه، مترجمہ Thonnelier: Le livre des dames de la Perse، پیرس ۱۸۸۱ء، ص ۱۲۰، مترجمہ Atkinson: Customs and Manners of the Women of Persia، لندن ۱۸۳۲ء، ص ۷۷؛ (۵) L. Dubeux

ہیر فانی بنا دیا: "اے ساتی، می باقی دے کیونکہ بہشت میں کنار رکن آباد ہوگا نہ مصلیٰ کا گلگشت" (طبع خلخال، طہران ۱۳۰۶ء، عدد ۳، ۵: ۲)۔ "شیراز اور رکنی کی موج اور نسیم کے شیریں جھونکے کو الزام نہ دو کیونکہ یہ کائنات کے لیے سرمایہ فخر ہیں" (وہی کتاب عدد ۳۵، ۵: ۷)؛ "مصلیٰ سے چلنے والی باد صبا اور رکن آباد کی نہر مجھے یہ جگہ کبھی چھوڑنے نہیں دے گی" (وہی کتاب، عدد ۱۶۸، ۵: ۹)؛ "خدا ہمارے رکن آباد کو ہزار گنی بقا عطا کرے کیونکہ اس کا شفاف پانی خضر [رک باں] جیسی طولانی زندگی بخشتا ہے" (وہی کتاب عدد ۲۷۷، ۵: ۲)۔ ایک اور شعر میں جس کے موضوع ہونے کا امکان ہے، کہتا ہے (وہی کتاب حصہ دوم، عدد ۷۱)؛ "رکنی کا شکر کی طرح کا پانی "تنگ" (درہ اللہ اکبر) سے نکلتا ہے۔ بعد کے مؤلفین کے نزدیک نہر رکن آباد، جسے ابن بطوطہ نے ایک بہت بڑی نہر کہا ہے، بتدریج خشک ہو گئی تھی۔ چنانچہ سترھویں صدی عیسوی کے ممتاز سیاحوں میں یہ صرف شاردان Chardin ہے جو اس کا ذکر کرتا ہے اور جس نے ایک بڑی سی نہر کو دیکھ کر رکن آباد کے متعلق یوں اظہار خیال کیا *"Ruknenabat, Veine ou filet de sucre"*: (Voyages، طبع Langlés، ۲۳۱)۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اخام پر فرینکلن W. Franklin نے اس چھوٹے سے چشمے کے پانی کی شیرینی اور صفائی کا ذکر کیا ہے، جس کے متعلق مقامی باشندوں کا خیال ہے کہ دوا کا اثر رکھتا ہے۔ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں سکاٹ وارنگ Scott Waring لکھتا ہے کہ اس چشمے کی چوڑائی کسی جگہ چھ فٹ سے زیادہ نہیں تھی۔ Ker Porter کہتا ہے کہ یہ نہر بوجہ غفلت اٹ

نے جس کے خلاف انہوں نے بغاوت کی تھی اور جس کے نزدیک یہی مناسب تھا کہ اس موقع پر مرداویج سے مصالحت کر لی جائے، رکن الدولہ کو بطور یرغمال اس کے پاس بھیج دیا۔ اگلے برس (۵۳۲۳ / ۹۳۵ء) جب مرداویج قتل ہو گیا تو رکن الدولہ بھاگ کر عماد الدولہ سے جا ملا، جس نے اسے کچھ فوج سپہا کی تاکہ وہ مرداویج کے بھائی اور جانشین وشمگیر سے جبال کا علاقہ چھین سکے، شروع شروع میں تو رکن الدولہ اصفہان کی فتح میں کامیاب ہو گیا، مگر ۵۳۲۷ / ۹۳۹ء میں وشمگیر سے پہلی ہی بار سامنا ہوا تو اسے اصفہان سے بھاگ کر فارس میں پناہ لینا پڑی۔ اگلے برس رکن الدولہ کے چھوٹے بھائی الحسن (بعد میں معز الدولہ [رک بان] نے جو اس اثنا میں بریدیوں [رک بن البریدی] کے مقابلے میں خوزستان میں اپنے قدم جما چکا تھا، اس سے مدد مانگی۔ رکن الدولہ نے جس کے ماتحت اب کوئی علاقہ نہیں تھا، واسط پر قبضہ جمانے کی کوشش کی، لیکن خلیفہ الراضی [رک بان] اور امیر بجمک [رک بان] نے اس کی مخالفت کی تو اسے مجبوراً وہاں سے ہٹنا پڑا۔ تاہم، چند ہی دنوں میں رکن الدولہ نے اصفہان پر دوبارہ قبضہ کر لیا، جس کا سبب یہ تھا کہ ساکن بن کا کوی اور نصر بن احمد سلطانی [رک بان] کے ساتھ نزاع میں وشمگیر نے ساکن کی حمایت کی تھی، لہذا ۵۳۳۱ / ۹۳۳ء میں جب نصر بن احمد کا انتقال ہوا تو رکن الدولہ نے جو اس دوران میں سلطانیوں کی حمایت کر رہا تھا، اس قابل ہو گیا کہ وشمگیر کو ری تک سے بھی بھاگنے سے روکا۔ وشمگیر نے سلطانی سپہ سالار ابن محتاج کی سبکدوشی پر دوبارہ عارضی طور سے قبضہ کر لیا تھا۔ ری کے ساتھ رکن الدولہ نے سارے جبال پر تصرف حاصل کر لیا اور ایک ایک ملک کے دو

W. Franklin (۶)؛ ۳۴ ص ۱۸۳۱ء، *La Perse* :  
Langles مترجمہ، *Voyage du Bengal en Perse*  
A tour : Scott Waring (۷)؛ ۱۰۷ : ۱ برس سال ششم،  
A : Marier (۸)؛ ۳۰ ص ۱۸۰۷ء، لندن  
*Second Journey through Persia* : لندن ۱۸۱۸ء، ص  
۳۱۸ : ۱، *Travels* : Ouseley (۹)؛ ۶۹ : ۱، لندن ۱۸۱۹ء،  
اور ۲ : ۲؛ *Travels* : Porter (۱۰)؛ ۱۰۰ : ۱، لندن ۱۸۲۱ء،  
۶۸۹ اور ۶۹۰؛ *Trois ans en* : de Gobineau (۱۱)؛ ۶۹ : ۱،  
۱۹۹ : ۱، *Reise ... nach Persien* : H. Brugsch (۱۲)؛  
۱۶۶ : ۲، ۱۸۶۲ء، لاہرک  
*Persia* : Curzon (۱۳)؛ ۹۶ و ۹۳ : ۲، لندن ۱۸۹۲ء،  
*A year amongst the Persians* : E. C. Browne (۱۴)  
لندن ۱۹۰۳ء، مدد اشارہ؛ (۱۵) P. M. Sykes  
*Thousand miles in Persia* : لندن ۱۹۰۲ء، ص ۳۲۳؛  
*The Lands of the Eastern* : Le Strange (۱۶)  
*Caliphate* : شہر برج ۱۹۰۰ء، ص ۲۰۰ (شیراز کی  
پہلی بار)؛ (۱۷) Jackson  
*Persia past and present* : سوہارت ۱۹۰۶ء، ص ۳۲۳

(H. MASSE)

رکن الدولہ : ابو علی الحسن بن بویہ، ان تین  
بویہوں میں سے ایک تھے جو دوسرا جنہوں نے خاندان  
بویہ [رک بن بویہ] کی بنیاد رکھی۔ رکن الدولہ کی  
تاریخ میں ذکر ہے کہ دور اپنے بڑے بھائی علی (بعد میں  
معز الدولہ [رک بان] کے ساتھ ساتھ ۵۳۲۲ /  
۹۳۴ء میں اس کے قبضہ فارس تک قائم رہا، جس  
نے اسے کازروں اور دوسرے اضلاع کی ولایت  
موسر ہوئی مگر موزے ہی دن گزرے تھے کہ  
عربی سپہ سالار باغوب نے جس کو بے دخل کر کے  
دور بویہ نے فارس کا علاقہ فتح کیا تھا، اسے  
مجبور کر دیا کہ اپنے بھائی کے یہاں پناہ لے لیکن  
جب دور نے مرداویج التریازی [رک بان] سے شکست  
منہ ہوئی تو بویہ کے سابق فرمانروا عماد الدولہ

مختصر وقفوں کے سوا زندگی بھر اس پر قابض رہا۔ البتہ ۹۵۵/۵۳۳۴ - ۹۵۶ء تک رکن الدولہ کی حالت بڑی نازک رہی۔ کیونکہ اس زمانے میں وشمگیر نہیں بلکہ سامانی بھی برابر اس قبضے کی مخالفت کرتے رہے؛ بہر حال رکن الدولہ نے مخالفین کو ایک دوسرے کے خلاف اکسانے اور سامانی شہزادوں اور ان کے عہدیداروں کے درمیان، جو اس کے مقابلے کے لیے بھیجے جاتے، پھوٹ ڈلوانے کی بنا پر رے پر اپنا قبضہ برقرار رکھا۔ اس پر بھی (جیسا کہ اوپر اشارہ کر دیا گیا ہے) اسے اور اس کے نمائندوں کو، ۵۳۳۳/۹۴۴ - ۹۴۵ء میں، اور پھر ۵۳۳۹/۹۵۰ - ۹۵۱ء میں سامانی فوجوں کے ہاتھوں رے سے نکلنا پڑا۔ آخر وہ سامانیوں کا باج گزار ہو گیا (ادائی خراج کے لیے اس کے دو اقرار نامے محفوظ ہیں)۔ اس بنا پر رکن الدولہ نے اول ۵۳۳۴/۹۵۵ - ۹۵۶ء اور آگے چل کر ۵۳۶۱/۹۷۱ - ۹۷۲ء میں ان سے مصالحت کر لی۔ البتہ وشمگیر سے رکن الدولہ کا مقابلہ برابر طول کھینچتا رہا اور ۵۳۵۷/۹۶۸ء میں، جب تک وشمگیر ایک حادثے کے دوران میں مر نہیں گیا، رکن الدولہ کے خلاف سامانیوں سے برابر ساز باز کرتا رہا۔ ان لڑائیوں میں رکن الدولہ نے کئی بار طبرستان اور گرگان پر حملہ کیا، لیکن ان صوبوں کو مستقلاً اپنی مملکت میں شامل نہ کر سکا۔ اگرچہ ۵۳۳۷/۹۴۸ - ۹۴۹ء میں، جب اس نے مرزبان بن محمد سالاری کو رے کی فتح سے باز ہی نہیں رکھا بلکہ اسے قید بھی کر لیا، وہ جنوبی آذربائیجان پر قابض ہو گیا تھا، تاہم رے سے اخراج کے ساتھ اسے آذربائیجان سے بھی ہاتھ دھونے پڑے (دیکھیے بیان مذکورہ بالا)۔

میں عماد الدولہ کی وفات پر وہ رئیس خاندان اور ”امیر الامرا“ کی حیثیت سے عماد الدولہ کا جانشین ہوا (گو یہ لقب اس کے بھائی معز نے بھی اختیار کر رکھا تھا)۔ اس کی زندگی کے آخری دو سال اندوہناک ثابت ہوئے۔ اسے یہ سن کر بڑا صدمہ ہوا کہ اس کے اپنے بیٹے عضد الدولہ [رک باں] نے بختیار [رک باں] (معز الدولہ کا بیٹا اور حکومت عراق میں اس کا جانشین) کی درخواست اعانت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اسے قید کر لیا اور پھر رکن الدولہ کے وزیر ابوالفتح ابن العمید [رک باں] کے ساتھ مل کر، جسے ایک فوج کے ساتھ بختیار کی مدد کے لیے بھیجا گیا تھا، کوشش کی کہ خود اس صوبے پر اپنا تسلط جما لے، رکن الدولہ یہ صدمہ کبھی نہیں بھولا۔ اگرچہ عضد الدولہ نے اس کے احکام کی تعمیل کرتے ہوئے بختیار کو رہا کر دیا اور خود فارس میں اپنے علاقے میں لوٹ آیا، تاہم وہ بمشکل ہی اس بات پر آمادہ ہوا کہ ۵۳۶۵/۹۷۵ - ۹۷۶ء میں اصفہان جا کر عضد الدولہ سے ملے اور اس کی ولیعہدی کی توثیق کرے تاکہ رکن الدولہ کے بعد بغیر کسی نزاع کے وہ اس کا جانشین ہو سکے۔ اس کے اگلے برس محرم ستمبر ۹۷۶ء میں رکن الدولہ کا رے میں انتقال ہو گیا۔

رکن الدولہ کی خوش قسمتی تھی کہ اسے ابوالفضل ابن العمید ایسے قابل ذکر وزیر کی خدمات حاصل ہو گئیں، جو ۵۳۲۹/۹۴۱ء سے اس کی وفات تک تیس برس عہدہ وزارت پر متمکن رہا، لیکن جیسا کہ اس وزیر کو خود شکایت تھی، (دیکھیے، مسکویہ)، رکن الدولہ میں شاہی خون کی کمی اور تہذیب و شائستگی کے فقدان نے اسے موقع نہ دیا کہ حکومت کا کاروبار مناسب طریقے سے چلا سکے۔ اس کی حیثیت دراصل (اس کے نزدیک) ایک غارتگر سپاہی سے زیادہ نہ تھی، جو اپنے حامیوں کو صرف

قطب الدین نے قبضہ کر لیا۔ مؤخر الذکر کے انتقال پر رکن الدین جو توقت (دوقات) پر حکمران تھا، سیواس پر حملہ کر کے قابض ہو گیا۔ پھر آق سراہ اور قیساریہ پر قبضہ کر لیا۔ کچھ مدت بعد اپنے دوسرے بھائی غیاث الدین کیخسرو پر حملہ آور ہو کر قونیہ کا محاصرہ کر لیا۔ غیاث الدین نے سپر ڈال دی اور اپنا علاقہ بھائی کے حوالے کر دیا۔ رمضان ۵۰۹ھ / جون - جولائی ۱۲۰۱ء میں اس نے ملتوی بھی، جو معز الدین قیصر شاہ بن قلیچ آرسلان کی عمل داری میں تھا، فتح کر لیا۔ پھر ارض روم کو، اور وہ اس طرح کہ جب رکن الدین کی فوج یہاں پہنچی تو اس کے والی علاء الدین بن ملک شاہ، جو صلتقی خاندان کا آخری نام لیوا تھا، مصالحت کی گفتگو شروع کر دی، جس کے ماتحت شہر رکن الدین کے حوالے کر دیا گیا اور اس نے اس کی حکومت اپنے بھائی طغرل شاہ کے سپرد کی۔ رکن الدین کا ایک اور بھائی محی الدین، جسے تقسیم سلطنت پر انقرہ ملا تھا، بہت دنوں تک رکن الدین کی حرص ملک گیری کا مقابلہ کرتا رہا اور صرف اس وقت اطاعت قبول کی جب انگورہ کے محاصرے میں تین برس گزر گئے اور رسد کا سلسلہ بالکل منقطع ہو گیا، لیکن رکن الدین نے اس سے وعدہ کیا تھا کہ اس نقصان کی تلافی کر دی جائے گی اور وہ یہ کہ ایک دور دراز علاقے میں کسی قلعے کی حکومت اسے دی جائے، مگر جونہیں شہزادہ مذکور شہر سے نکلا رکن الدین کے آدمیوں نے، جو اس کی گھات میں بیٹھے تھے، اسے قتل کر دیا۔ اس کے فوراً بعد خود رکن الدین بھی بیمار ہو گیا اور اس سے پہلے کہ اپنے بھائی محی الدین کے قتل کی خبر سنے، انتقال کر گیا۔ اس کا جانشین اس کا بیٹا قلیچ آرسلان ثالث [رک باں] ہوا۔ ابن الاثیر (۱۲: ۱۲۸) نے اس کی تاریخ وفات ۶ ذوالقعدہ ۵۶۰ھ / جولائی

داد و دیہش ہی سے اپنا وفادار رکھ سکتا تھا۔ اس میں اتنی قابلیت نہیں تھی کہ محصولات سلطنت سے اس امید پر دست بردار ہو سکے کہ آگے چل کر یہ اضافے کا باعث ہوں گے۔ دوسری طرف یہ بھی کہا جاتا ہے کہ امیر مذکور کا رویہ سپاہیوں اور رعایا سے عدل و انصاف اور نرم دلی کا تھا؛ بہر حال اسے اپنی عزت نفس کا خاص طور سے پاس تھا۔ جیسا کہ سطور بالا میں عضد الدولہ کے واقعے سے متعلق اس کا ذکر آچکا ہے۔

مآخذ: (۱) سکویہ: تجارب الاسم؛ (۲) ابن الاثیر: کامل، ج ۸؛ (۳) ابن خلکان: وفيات الاعیان، مترجمہ دیسلان de Slane، ۱: ۳۰۷؛ (۴) میر خواند: روضة الصفاء (در Mirchond's Geschichte der Wilken)؛ (۵) خواند امیر: حبيب للسیر (در History of the Minor: Ranking Dynasties of Persia؛ (۶) ابن خلدون: العبر، ج ۳۔ (HAROLD BOWEN)

• رکن الدین: رک بہ (۱) بیبرس اول؛ (۲) برکیاروق؛ (۳) طغرل بیگ؛ (۴) قلیچ آرسلان۔  
• رکن الدین: سلیمان ثانی بن قلیچ آرسلان ثانی، روم کا ایک سلجوقی فرمانروا۔ اس کا باپ قلیچ آرسلان بن مسعود [رک باں] بوڑھا ہوا تو سلطنت اپنے متعدد بیٹوں میں تقسیم کر دی۔ لہذا انہوں نے خود مختارانہ حیثیت سے ایک دوسرے سے لڑنا جھگڑنا شروع کر دیا، یہاں تک کہ شعبان ۵۸۸ھ / اگست ۱۱۹۲ء میں جب بوڑھے باپ کا انتقال ہوا تو ہر طرف طوائف الملوک کا دور دورہ تھا اور رکن الدین کچھ دنوں کے بعد کسی نہ کسی طرح پوری سلطنت پر قابض ہو گیا۔ قطب الدین ملک شاہ نے، جسے سیواس اور آق سراہ دیے گئے تھے، اپنے بھائی نور الدین محمود صاحب قیساریہ پر حملہ کیا۔ نور الدین محمود مارا گیا اور قیساریہ [= قیصریہ] پر

معنی تر انجمناء (کمر کو دہرا کر کے جھکنا) کے  
 میں لیکن کبھی یہ تواضع اور عاجزی کے معنی میں  
 اور نماز میں ایک خاص شکل و ہیئت میں جھکنے کے  
 لیے استعمال ہوتا ہے۔ زمانہ جاہلیت کے عربوں کے  
 ہاں رکوع کی ہیئت کذافی، انقیاد و تواضع اور عجز  
 و انکسار کی انتہا متصور ہوتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ  
 ارکان صلوٰۃ میں سے سب سے زیادہ اہم رکوع ہی  
 ہے حتیٰ کہ بعض عربوں نے قبول اسلام اور اداے  
 نماز کی یہ شرط ٹھہرائی کہ وہ صرف حالت قیام میں  
 سر جھکا کر رکوع کیہ کریں گے، غالباً یہی سبب  
 ہے کہ قرآن (۲ [البقرة]: ۴۳) میں نماز کے حکم  
 کے ساتھ رکوع کرنے کے لیے الگ خصوصی تاکید  
 فرمائی گئی ہے (احکام القرآن، ۱: ۲۰: بعد)؛  
 ابن العربی نے یہ بھی لکھا ہے کہ رکوع کے معنی  
 چونکہ انتہائی عجز و انکسار کے ساتھ جھکنے کے  
 ہیں اور ”رکوع“ کہہ کر کبھی کبھی مکمل نماز  
 بھی مراد لی جاتی ہے، اس لیے تمام اعمال نماز میں  
 سے سب سے زیادہ اہم یہی عمل ہے (احکام القرآن،  
 ۱: ۲۰: بعد)۔

القرطبی (۱: ۳۴۵) نے لکھا ہے کہ رکوع  
 کی فرضیت و اہمیت قرآن و سنت سے صراحت نصی کے  
 ساتھ ثابت ہے۔ قرآن کریم میں اس لفظ کے مشتقات  
 مختلف شکلوں میں کئی ایک سورتوں میں وارد  
 ہوئے ہیں، مثلاً فعل مضارع (۷۷ [المرسلت]: ۴۸)؛  
 فعل امر (۲ [البقرة]: ۴۳؛ ۳ [آل عمران]: ۴۳؛  
 ۷۷ [المرسلت]: ۴۸)؛ (۲۲ [الحج]: ۷۷)، اسم فاعل  
 مفرد شکل (۳۸ [ص]: ۲۴)؛ اسم فاعل بشکل جمع  
 سالم (۵ [المائدة]: ۵۵؛ ۹ [التوبة]: ۱۱۲؛ ۲ [البقرة]:  
 ۴۳؛ ۳ [آل عمران]: ۴۳) اور اسم فاعل بشکل  
 جمع مکسر (۲ [البقرة]: ۱۲۵؛ ۲۲ [الحج]: ۲۶؛  
 ۴۸ [الفتح]: ۲۹)۔ سورۃ المرسلت (۷۷: ۴۸) میں  
 بیان فرمایا گیا ہے کہ کفار کو جب رکوع کے لیے حکم

۱۲۰۴ء لکھی ہے۔ ایک دوسرے بیان (۱۲: ۵۹)  
 کے مطابق انقرہ کی اطاعت اور رکن الدین کی وفات  
 کا واقعہ ۱۲۰۱ھ / ۱۲۰۳-۱۲۰۵ء سے قبل پیش  
 نہیں آیا۔

ابن الاثیر کا بیان ہے کہ رکن الدین  
 ایک زبردست اور باہمت حکمران تھا۔ کہا جاتا  
 ہے مذہبی معاملات میں اس کے بعض خیالات  
 ملحدانہ (مذہب الفلاسفہ) تھے، گورعایا کے خوف  
 سے وہ انہیں مخفی رکھتا تھا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل (طبع تورنبرگ

۱۲: ۵۷ تا ۵۹، ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۸، بعد،

۱۳۲، ۱۹۵؛ (۲) ابوالفداء: Annales، (طبع Reiske)،

۴: ۱۹۳، ۲۰۹؛ (۳) Recueil des historiens des

croisades, Historiens orientaux، ۱/۲: ۶۹ تا

۹۳، ۷۲؛ (۴) هوتسما Houtsma: Recueil de textes

relatifs à l'histoire des Seldjucides، ۳: ۱۵ تا

۲۵، ۲۶، ۷۲، ۷۳: ۵ تا ۱۸، ۱۹ تا ۲۳، ۲۸۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

⊗ رُكُوع: لغت عرب میں خضوع و خشوع  
 اور سپردگی یا سر جھکانے کو کہتے ہیں (مفردات  
 القرآن، بذیل مادۃ ر ک ع، لسان العرب، بذیل  
 مادۃ: النہایۃ، بذیل مادۃ)۔ اسی طرح ہر قیام  
 جس کے بعد رکوع اور دو سجدے آئیں، اسے رکعت  
 کہتے ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۵۷۵: بعد)؛  
 رکوع سے اسم فاعل کا صیغہ راکع (رکوع کرنے  
 والا) بنتا ہے جس کے معنی ہیں باطل سے اعراض کر  
 کے حق کی طرف مائل ہونے والا، چنانچہ زمانہ جاہلیت  
 کے عرب بت پرستی سے نفرت کرنے والے کو  
 راکع کہتے تھے جو تقریباً لفظ حنیف [رک بان] کے  
 مترادف کے طور پر مستعمل تھا (حوالہ سابق،  
 تاج العروس، بذیل مادۃ رک ع)، امام واغب (مفردات  
 القرآن، بذیل مادۃ) نے لکھا ہے کہ رکوع کے لفظی

دیا جائے تو نہیں کرتے، سورۃ الحج (۲۲ : ۲۶) میں عبادت اور سجدے کے حکم کے ساتھ رکوع کا بھی حکم ہے؛ سورۃ البقرۃ (۲ : ۴۳) میں نماز و زکوٰۃ کے حکم کے ساتھ رکوع کا خصوصی حکم ہے؛ سورۃ المائدۃ (۵ : ۵۵)، سورۃ التوبۃ (۹ : ۱۲) اور سورۃ الفتح (۳۸ : ۲۹) میں رکوع بجالانے کو اصل ایمان کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کو حکم ہوا کہ رکوع کرنے والوں کے لیے کعبے کی تطہیر کرو (۲ [البقرۃ] : ۱۲۵ : ۲۲ [الحج] : ۲۶)۔

رکوع کی کیفیت علما نے یہ بیان کی ہے کہ قیام کے بعد تکبیر کہہ کر رکوع میں جائے، دونوں ہاتھوں کی انگلیاں کھلی، کچھ کر دونوں گھٹنوں کو اچھی طرح پکڑ لے اور سر کو زیادہ نیچے نہ لے جائے، جمہور علمائے امت اس بات پر متفق ہیں کہ حالت رکوع میں اطمینان و اعتدال واجبات میں سے ہے (القرطبی، ۱ : ۳۴۵ بعد؛ ہدایۃ، ۱ : ۹۸۰ بعد)۔ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ جب نبی اکرمؐ رکوع میں جاتے تو نہ تو سر کو بہت نیچے لے جاتے اور نہ اوپر کو اٹھائے رکھتے، بلکہ اعتدال سے کام لیتے۔ ابو حمید الساعدیؒ اور حضرت انسؓ والی حدیثوں سے ہاتھوں کی انگلیاں کھول کر گھٹنوں کو اچھی طرح پکڑنا ثابت ہے (حوالہ سابق)۔ [عورتوں کو انگلیاں ملا کر صرف گھٹنوں پر ہاتھ رکھ لینا کافی ہے۔ مرد رکوع کی حالت میں پنڈلیاں سیدھی رکھیں اور دونوں بازو پہلوؤں سے جدا رکھیں (عبدالشکور: علم الفقہ، ۲ : ۱۹۷)]۔ حضرت علیؓ سے مروی ایک حدیث کی بنیاد پر حالت رکوع و سجدہ میں تسبیح کے سوا کچھ اور پڑھنا منع ہے کیونکہ یہ مقامات انتہائی عجز و نیاز اور خشوع و خضوع کے لیے مختص ہیں، لہذا کلام اللہ اور بندوں کے عاجزانہ

کلام میں التباس نہ ہونا چاہیے (القرطبی، ۱ : ۳۴۵ بعد؛ الام، ۱ : ۱۱۱ بعد)۔ امام شافعیؒ نے رکوع کی حالت میں بہت سی ادعیۃ ماثورہ نقل فرمائی ہیں جن میں مختصر ترین سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ ہے۔ آپ نے یہ حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی رکوع کرنے تو تین بار سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ کہے کیونکہ تسبیح کی یہ کم سے کم مقدار ہے جو حالت رکوع میں ضروری ہے۔ [نمازی رکوع سے اٹھتے ہوئے سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ کہہ کر سیدھا کھڑا ہو جائے اور ہاتھ کھلے چھوڑ کر رَبَّنَا وَ لَكَ الْحَمْدُ کہے۔ نماز باجماعت میں امام رکوع سے اٹھتے ہوئے سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ کہے تو مقتدی رکوع سے کھڑے ہو کر رَبَّنَا وَ لَكَ الْحَمْدُ کہیں (عبدالشکور: علم الفقہ، حصہ دوم، ص ۱۹۷)۔

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں۔

(ظہور احمد اظہر)

الرّمادی: ابو عمر (ابو عمرو غلط ہے) یوسف ابن ہارون الکندی القرطبی الرمادی، ایک اندلسی شاعر، جس کا زمانہ حیات چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی ہے۔ اس نے ابن خیّان کے بیان کے مطابق (در کتاب ابن بشکوال، قب: مآخذ) پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے اوائل (۵۴۰ھ / ۱۱۳۰ء) میں یومِ عنصرۃ یا عیدالقدیس یوحنا (Feast of St. John)، (۲۴ جون) کو وفات پائی۔ المقرئ (جس نے اسی ابن خیّان کا حوالہ دیا ہے) کے بیان کے مطابق اس کا سال وفات ۵۴۱ھ / ۱۱۰۲ء - ۱۱۰۳ء ہے اور وہ قرطبہ کے قبرستان میں جو مقبرۃ کّاع کے نام سے مشہور ہے، دفن ہوا۔

الرمادی کی نسبت کی توضیح دو طریقوں سے کی

الفتح بن خاقان کی مطمح الانفس میں محفوظ ہیں (قب مأخذ)۔ یہی وہ نظم ہے جس نے شاعر کو "متنبی الغرب" کا لقب دلویا (جو ابن ہانی الاندلسی کو پہلے دیا جا چکا تھا اور بعد میں ابن دراج القسطلی اور ابوطالب عبد الجبار کوبلا)۔ الرمادی نے ایک اندلسی فاضل سے بھی درس لیا تھا، جن کا نام ابوبکر یحییٰ بن ہذیل الکفیف یا الاعمی (نابینا) تھا۔ ان کا حال ہمیں بہت کم معلوم ہے۔

جب الرمادی اوج شہرت پر تھا تو وہ اموی خلیفہ الحکم ثانی المستنصر ۵۳۰/۵۳۱ تا ۵۳۶/۵۳۷ء، اور اس کے بیٹے اور جانشین ہشام ثانی المؤید (۵۳۶/۵۳۷ تا ۵۳۹/۵۴۰ء) کا ملک الشعراء بن گیا؛ لیکن حاجب ابو الحسن جعفر بن عثمان المصحفی سے گٹھ جوڑ اور خواجہ سرا جوڑ کی طرف سے الحکم ثانی کو معزول کرنے اور اس کے بیٹے ہشام کے بجائے کسی اور کو خلیفہ بنانے کی سازش میں اس کی شرکت، وزیر اعظم المنصور بن ابی عامر کے عتاب کا سبب بن گئی۔ وہ الزہراء میں قید کر دیا گیا جہاں وہ ہر طرح کے مظالم و شدائد کا شکار رہا۔ قید میں اس نے نہایت رقت انگیز اشعار لکھے جن میں ردیف "قی" (بحر طویل) اور "لہ" ردیف (بحر طویل) والا دوسرا قصیدہ شامل ہے۔ اس نے پرندوں پر ایک منظوم کتاب بعنوان کتاب الطیر تالیف کی، جو ولی عہد وقت ہشام ثانی کی مدح پر ختم ہوئی ہے۔ دوستوں کی سعی و سفارش سے اسے قید سے تو رہائی مل گئی مگر جلا وطن ہونا پڑا۔ اب وہ والی سرقسطہ عبدالرحمن بن محمد التجیبی کی خدمت میں حاضر ہوا، اور اس کے مناقب میں قصیدہ میمہ کہا۔ المنصور کی خطا بخشی کے بعد الرمادی پھر قرطبہ چلا آیا، مگر اس شرط کے ساتھ کہ لوگوں سے میل جول نہ رکھے گا۔ آخر میں جب پوری معافی مل گئی تو وہ ایک پنشنر

گئی ہے: ۱۔ کہا جاتا ہے کہ یہ شاعر الرمادہ سے آیا تھا، جو اسکندریہ اور برقہ کے درمیان ایک چھوٹا قصبہ ہے۔ یہ توضیح ناقابل قبول ہے، کیونکہ الرمادہ (میم کی تشدید کے ساتھ، اور اس املا کی توثیق ان جغرافیہ نویسوں نے کی ہے جنہوں نے اس مقام کا ذکر کیا ہے، مثلاً الیعقوبی، البکری اور الادریسی) کی نسبت الرمادی (بلا تشدید، ایک میم کے ساتھ) نہیں آئے گی؛ ۲۔ دوسری توجیہ رمادی کو رماد (معمولی خاکستر یا راکھ یا دھونے کے لیے راکھ) سے مشتق قرار دیتی ہے اور یہی صحیح ہو سکتی ہے۔ یہ شاعر شاید اپنی جوانی میں خاکستر فروش تھا۔ ہم اس کی تصدیق کے لیے اس کے افسانوی لقب کی طرف توجہ دلاتے ہیں جو ابتداءً اسے دیا گیا تھا: "ابوجنیس" (جسے یتیمۃ الدھر میں غلطی سے "ابوسبیح" لکھا ہے) یعنی Padre ceniza، صاحب الرماد، راکھ والا۔

الرمادی قرطبی نے اپنی تمام زندگی اپنے آبائی شہر قرطبہ میں گذاری، صرف تھوڑی مدت کے لیے سرقسطہ Saragossa میں جلا وطن رہا۔ اس کی زندگی پر تین اثرات چھائے ہوئے نظر آتے ہیں: ابو علی القالی سے اس کی وابستگی، حاجب ابو الحسن المصحفی کی طرف داری میں اس کا اخلاص اور "خلوہ" سے اس کی محبت۔

ابو علی القالی کو، جسے اموی خلیفہ عبدالرحمن ثالث الناصر (۵۳۰/۵۳۱ تا ۵۳۲/۵۳۳ء) نے مشرق سے اندلس بلایا تھا، ۵۳۲/۵۳۳ء میں قرطبہ آنے پر الرمادی سے زیادہ وفادار شاگرد کوئی نہ ملا۔ الرمادی نے ابو علی القالی سے کتاب النوادر کا درس لیا۔ نوجوان طالب علم کو جو عقیدت استاد سے تھی اس کا اظہار ایک نظم میں ہوا جو بہت مشہور رہی ہے؛ اس کے کوئی تیس شعر (ردیف ل، بحر کامل) الثعالبی کی یتیمۃ الدھر اور

سے صرف وہ "لامیہ" باقی ہے جس میں اس نے باز کے شکار کرنے کی کیفیت دکھائی ہے۔ اس کے جو زیادہ اہم حصے محفوظ رہ گئے ہیں ان کا ذکر پہلے ہی کیا جا چکا ہے۔ الرمادی، ابو علی القالی کا شاگرد تھا، لہذا مشرق کی شاعری کا تتبع کرنے پر مائل ہے؛ لیکن ابن عبد ربہ کے بعد اور عبادة بن ماء السماء سے پہلے اس میں موشح گوئی کا شوق بہت نمایاں پایا جاتا ہے، جس کی صناعت میں اس نے کئی جدتیں پیدا کیں۔ نکسالی ساخت کے باوجود اس کی نظم پر شخصی چھاپ لگی ہوئی ہے، خصوصاً اس وقت جب وہ "خلوة" کو یاد کرتا ہے یا قید خانہ الزہراء میں اپنے مصائب کا ذکر کرتا ہے۔ وہ چند اشعار جن میں وہ ہشام ثانی کی کمزوری اور اس کی ماں صبح کے تسلط اور حاجب المنصور کے اقتدار اور جوڈر کی سازشوں کا تذکرہ کرتا ہے، تاریخی دلچسپی سے خالی نہیں ہیں۔ آخر میں وہ اپنے محبوب کے ذکر کے ضمن میں مستعربوں (Mozarabs) کی عبادات و پوشاک کے متعلق جو معلومات بہم پہنچاتا ہے ان کی بدولت ہم اسی موضوع پر ابو عامر ابن شہید کے اقوال کی تنقیح کر سکتے ہیں اور اسی وجہ سے ان اقوال کو ایک تحریری شہادت کی اہمیت حاصل ہے۔

مآخذ: (۱) ابو الولید الحمیری: البدیع فی

وصف الربیع، مخطوطہ اسکوریال، عدد ۳۵۳، بمواقع کثیرہ، (بہولوں کی توصیف میں اشعار)؛ (۲) ابن حزم، طوق الحمامة، طبع Petrof، ص ۲۱ تا ۲۲، المقدمة، ص ۱۶ تا ۱۷، مترجمہ Nykl: The Dove's Neck-Ring، پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۳۱ تا ۳۲ و حواشی، ص ۲۲۵ تا ۲۲۶؛ (۳) ابن بسم: الذخیرة فی معائن اهل الجزيرة، مخطوطہ پیرس، ج ۱، ورق ۱۲۳ و تاب، ج ۲، (اؤکسفورڈ) ورق ۴۳ و - ب، ۱۲۰ ب،

(مژتیزق یا وظیفہ خوار) کی حیثیت سے اسی صاحب اقتدار حاجب کے حاشیہ نشینوں میں داخل ہو گیا۔ اور اس نے ایک مہم میں حصہ لیا جو برشلونہ کے خلاف ۵۳۷۰ / ۶۹۸۵ء میں بھیجی گئی تھی۔ دور قن میں جس کا انجام اسوی خلافت کے خاتمے اور ملوک الطوائف کی چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستوں کے قیام پر ہوا تھا، الرمادی کی زندگی بڑی تباہ حالی میں گزری اور اسی انتہائی مصیبت کے عالم میں اس نے پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے ابتدائی سنین میں وفات پائی۔

الرمادی کی شہرت زیادہ تر پر اسرار "خلوة" (غلطی سے حلوه یا حلوه) سے اس کی پاکیزہ محبت کی وجہ سے ہوئی، جس سے وہ ایک جمعے کے دن وادی الکبیر کے بائیں کنارے پر بنو مروان کے عام باغات میں پل کے سرے پر ملا تھا، لیکن اسے پھر کبھی نہ دیکھ سکا۔ ابو محمد بن حزم الظاہری نے، جو اپنے زہد اور نقشف کی وجہ سے بہت مشہور ہے، الرمادی کے قصہ محبت کو مشتمل کرنے میں بہت کوشش کی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "خلوة" کی یاد شاعر کے دل و دماغ میں زیادہ دیر تک جاگزیں نہ رہی۔ اس کے سرقسطہ پہنچنے تک یہ جذبہ اس حد تک تیز تھا کہ اس نے والی کی مدح میں جو قصیدہ لکھا ہے اس کی تمام تشبیہ "خلوة" کے عشق ہی کی تحریک سے تھی، لیکن قرطبہ واپس ہونے پر خلوة کی یاد جاتی رہی، کیونکہ اس کے بعد سے الرمادی پر ایک بالکل نیا جذبہ طاری ہوتا نظر آتا ہے، جس کا موضوع عورت نہیں بلکہ ایک مستعرب (Mozarab) لڑکا ہے، جسے شاعر یحییٰ یا نصیر کے نام سے یاد کرتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے الرمادی کا دیوان کبھی مرتب نہیں کیا گیا۔ اس نے ہرندوں پر جو کتاب کتاب الطیر قید خانے میں لکھی تھی اس میں



رمضان: (ع)، مادہ رم ض سے جو سخت گرمی اور تپش کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس نام کی وجہ تسمیہ پر اہل لغت نے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب ابتدا میں مہینوں کے نام وضع کیے گئے تو یہ مہینا سخت گرمی کے موسم میں آیا ہوگا، یا اس لیے کہ روزوں (صوم) کی وجہ سے روزہ دار بھوک اور پیاس کی حدت اور شدت محسوس کرتا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ یہ اسلامی تقویم کا نواں مہینا ہے۔

رمضان ہی وہ با برکت مہینا ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ (البقرة: ۱۸۵) یعنی رمضان کا مہینا وہ ہے جس میں قرآن مجید نازل کیا گیا۔ اس مہینے کے بڑے فضائل ہیں: اس مہینے میں ایک رات (لیلۃ القدر) ایسی آتی ہے جو ہزار راتوں سے افضل و بہتر ہے (البقرة: ۱۸۵)۔ فضائل و احکام کی تفصیلات کے لیے رک بہ صوم۔

مآخذ: (۱) الزمخشری: الکشاف، بذیل آیت، ۲ (البقرة): ۱۸۵؛ (۲) البیضاوی، تفسیر، بذیل آیت؛ (۳) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ رمضان؛ (۴) الراغب: المفردات، بذیل مادہ رم ض؛ (۵) احادیث کے لیے دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ رمضان۔

[ادارہ]

رمضان اوغللری: آناطولی کا ایک چھوٹا سا

شاہی خانوادہ۔ آناطولی کی اکثر چھوٹی چھوٹی ریاستوں (طوائف الملوک) کی طرح رمضان اوغللری کی تاریخ بھی تاریکی میں ملفوف ہے۔ روایت کے مطابق یہ ترکمان خاندان ارطغرل کے زمانے میں وسط ایشیا سے آناطولی پہنچا اور اس نے آٹنہ کے علاقے میں آباد ہو کر اپنی حکومت کی بنیاد رکھی۔ ان کی ریاست اضلاع آٹنہ، بیس، آباس، ورسق ترکمانوں کے علاقے کے ایک حصے اور طرسوس وغیرہ

۱۳۸ ب، مخطوط گوتھا Gotha، ج ۳، ورق ۲۲۳ ب؛ (۴) الثعالبی، یتیمۃ الدھر (مطبوعۃ دمشق)، ۱: ۳۶۵، ۳۳۳ تا ۳۳۶؛ (۵) الفتح بن خاقان: مطمح الانفس، طبع Const، ص ۶۹ تا ۷۳، (مطبوعۃ قاہرہ)، ص ۷۸ تا ۸۳؛ (۶) ابن بشکوال: الصلۃ، عدد ۱۳۷۶ (ص ۶۱۳ تا ۶۱۴: چھے سطور)؛ (۷) ابن خلیکان: وفيات الاعیان، قاہرہ، ۱۳۱۰، ۲: ۳۱۰ تا ۳۱۱، مترجمۃ دیسلان، ۳: ۵۶۹ تا ۵۷۲؛ (۸) الضبی: بغیۃ الملتس، عدد ۱۳۵۱ (ص ۳۷۸ تا ۳۸۱)؛ (۹) الکتبی: فوات الوفيات، ۱: ۲۵۵؛ (۱۰) المرآۃ کئی: المعجب (Hist. des Alm.)، ص ۱۵ تا ۱۷، (مطبوعۃ قاہرہ)، ص ۱۳ تا ۱۶، مترجمۃ Fagnan، ص ۳۰۳؛ (۱۱) ابن الخطیب، الاحاطۃ، قاہرہ، ۲: ۷۱؛ (۱۲) المقرئ: نفع الطیب، اشاریہ، (۲: ۳۳۳ تا ۳۳۴) الضبی کے آغاز کی اور ابن بشکوال کے خاتمے کی عبارت نقل کرتا ہے۔ شاعر کی تاریخ وفات ۵۳۰۳ کے بجائے ۵۳۱۳ درج کی ہے۔ اور مطمح کا تمام حصہ؛ (۱۳) Das arab. Strophen gedicht.: M. Hartmann، Weimar، D. J. S. Muassah، ۱۸۹۷، عدد ۱۰۸، ص ۷۸ تا ۷۹؛ (۱۴) Hist. Musul. d'Espagne: Dozy، بار دوم، ۲: ۲۲۳ تا ۲۲۵؛ (۱۵) A. González، El amor platonico en la Corte de los Califas، در Bol. R. Acd. de ... Bellas letras ...، de Córdoba، قرطبہ، ۱۹۲۹، ص ۳ تا ۴؛ (۱۶) E. Garcia، Poetas Musulmanes: Gomez، در Bol. R. ...، ص ۱۳؛ (۱۷) Poemas arabigo-andaluces، میڈرڈ، ۱۹۳۰، عدد ۳۲، ص ۷۸؛ (۱۸) ابن دحیہ: المطرب، مخطوطہ لندن، ورق ۵ و اور ۶ ب میں منتشر اشعار؛ (۱۹) ابن سعید المغربی، عنوان المرقصات، مطبوعۃ بولاق، ص ۵۷؛ (۲۰) النوبری: نہایۃ الارب، قاہرہ، ۱۰: ۲۱۳؛ (۲۱) ابن فضل اللہ العمری: مسالک، مخطوطہ پیرس، عدد ۲۳۲۷، ورق ۵ ب، ۶ ب۔

(H. PÉRES)

*Inschriften* : Max van Berchem و Max v. Oppenheim  
*aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien* لائپزگ  
 ۱۸۹۰ء، ص ۱۰۹، بعد، عدد ۱۳۱ تا ۱۳۵، بذیل سنین  
 ۱۸۹۸، ۱۹۰۰، ۱۹۰۶ و ۱۹۱۳)، اپنے بھائی محمود  
 بیگ کے ساتھ مل کر چونتیس سال کی حکومت کی  
 اور ۱۸۹۶/۱۵۱۰ء میں ایک لڑائی میں مارا  
 گیا۔ آٹنہ میں اس کی لوح مزار سے جو (M. v. Oppenheim  
 و Max van Berchem، کتاب مذکور،  
 ص ۱۱۰، عدد ۱۳۵ میں درج ہے)۔ اس کی تاریخ  
 وفات (اوائل جمادی الاولیٰ ۱۲۱۶ھ / اوائل اگست  
 ۱۵۱۰ء) تیقن سے معلوم ہو جاتی ہے۔ اس کا  
 بیٹا پیری محمد پاشا ۱۲۱۶ھ / ۱۵۱۰ء سے ۱۲۲۶ھ /  
 ۱۵۶۸ء تک برسرِ حکومت رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ  
 وہ سلطنت عثمانیہ کا باج گزار تھا، چنانچہ اس نے  
 شعبان ۱۲۳۳ھ / مئی ۱۵۲۸ء میں ایچ ایل کے  
 باغیوں کے خلاف جنگ میں امتیاز حاصل کیا  
 (ایچ ایل آناطولی میں واقع ہے، قَب J. v. Hammer :  
 GOR، ۳ : ۷۱)۔ علاوہ ازیں اس نے قونیہ کے  
 مقام پر شہزادہ بایزید اور شہزادہ سلیم کی  
 باہمی خانہ جنگی میں بھی حصہ لیا (مئی ۱۵۹۹ء؛  
 قَب J. v. Hammer : GOR، ۳ : ۳۶۸، بعد)، اور  
 ۱۲۲۲ھ [۱۵۶۳ء] میں اپنے دارالحکومت آٹنہ  
 میں وفات پائی۔ اسے فارسی اور ترکی زبانوں پر  
 یکساں قدرت حاصل تھی۔ اس نے [اپنے کلام پر  
 مشتمل] ایک دیوان بھی مرتب کیا تھا۔ اس کا  
 بیٹا درویش بیگ، جو باپ کی زندگی میں طرسوس  
 کا مُتصرف (حاکم) رہ چکا تھا، اس کے بعد آٹنہ  
 کا حکمران ہوا، لیکن جوانی ہی میں انتقال کر گیا،  
 (۱۲۲۶ھ / ۱۵۷۸ء)، اور اس کا بڑا بھائی ابراہیم بیگ  
 [ثانی]، جو قبل ازیں عین تاب کا سنجاق بای تھا،  
 اس کا جانشین ہوا؛ وہ تادم مرگ (۱۲۰۲ھ /  
 ۱۵۹۳ء) اپنے باپ کے دارالحکومت کا والی رہا۔

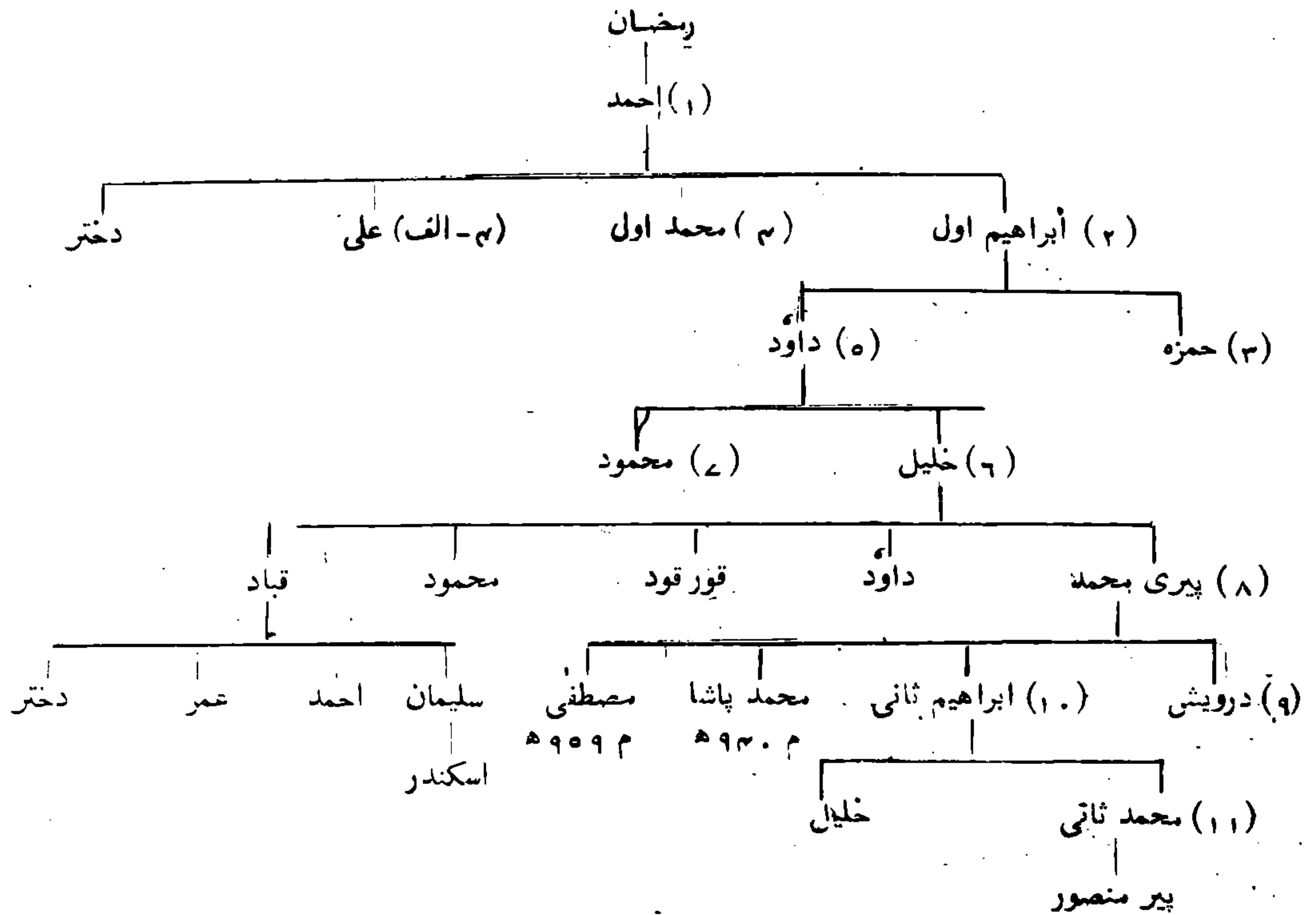
پر مشتمل تھی۔ میر احمد بن رمضان اس خاندان کا  
 پہلا فرمانروا ہے جس کے بارے میں ہمیں کچھ  
 معلومات ملتی ہیں (دیکھیے شجرہ)۔ اس کا عہد  
 حکومت ۱۲۷۸ھ / ۱۳۲۹ء تا ۱۲۸۹ھ / ۱۳۱۶ء بتایا  
 جاتا ہے (اس کے سوانح حیات کے متعلق فرانسیسی سیاح  
 Bertrandon de la Broquière کے بیان کے لیے  
 دیکھیے *Le Voyage d'Outremer de Bertrandon de la*  
*Broquière*، طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۹۰  
 بعد)۔ اس سلسلے کے اصل بانی رمضان بیگ کے  
 متعلق ہمیں کوئی بات قطعیت سے معلوم نہیں۔

میر احمد کا جانشین ابراہیم بیگ ۱۲۸۹ھ /  
 ۱۳۱۶ء سے ۱۲۸۰ھ / ۱۳۲۷ء تک حکمران رہا۔  
 بعض لوگوں، مثلاً محمد نزہت بے نے اس کی حکومت  
 کا سال آغاز اس سے بہت قبل، یعنی ۱۲۸۱ھ اور سال  
 اختتام ۱۲۸۹ھ لکھا ہے۔ خلیل ادہم بے پہلا شخص  
 ہے جس نے اس خاندان کے عہد کے واقعات کو  
 از سر نو تاریخ وار ترتیب دیا؛ یہاں اسی کا اتباع  
 کیا جا رہا ہے۔

ابراہیم بیگ کو اس کی وفات (۱۲۸۱ھ / ۱۳۲۸ء)  
 سے پہلے ہی اس کے بڑے بیٹے عزالدین حمزہ بیگ  
 نے معزول کر کے ۱۲۸۰ھ میں حکومت سنبھال لی۔  
 اس کے جانشین اس کے چچا محمد بیگ بن میر احمد  
 اور علی [بن میر احمد] ہوئے، جو معلوم ہوتا ہے کہ  
 مل کر حکومت کرتے تھے۔ محمد بیگ کے بعد اس  
 کا بھتیجا ارسلان داؤد بن ابراہیم حکمران ہوا۔ اس  
 کی نسبت ہم صرف اتنا جانتے ہیں کہ وہ ۱۲۸۵ھ /  
 ۱۳۸۰ء میں دیاربکر کے قریب ایک لڑائی میں  
 مارا گیا اور اس کی نعش حلب میں لا کر دفن کی  
 گئی۔ اس کے بعد سے ہمیں رمضان اوغللری کی  
 تاریخ کے بارے میں نسبتاً بہتر معلومات ملتی ہیں۔  
 داؤد کے بیٹے اور جانشین غرس الدین خلیل نے، جس  
 کا حال متعدد کتبوں سے معلوم ہوا ہے (قَب

اس کا بیٹا محمد بیگ [ثانی] خانوادہ رمضان اوغللری کا آخری حکمران تھا، لیکن اس کی حکومت بوائے نام تھی - بہر حال رمضان اوغلو کا خاندان ابھی تک باقی ہے۔

## شجرہ نسب



(۶) *Die Erdkunde von Asien* : C. Ritter ج ۹ :  
*Kleinasien*، حصہ ۲، برلن ۱۸۵۹ء، ص ۱۵۲ بعد؛  
 [۷]: سامی بک : قاموس الاعلام، بذیل مادہ].

(FRANZ BABINGER)

رمضان زادہ: محمد پاشا، المعروف بہ  
 کوچک نشانچی، ایک عثمانی مؤرخ، جو مرزیفون  
 [رک باں] میں پیدا ہوا، ایک شخص رمضان چلبی  
 کا بیٹا تھا۔ وہ "دیوان" میں بطور کاتب ملازمت  
 کرتا تھا۔ اسے ۱۵۵۳/۵۹۶ء میں سر دفتر دار،  
 ۱۵۶۱/۵۹۷ء میں رئیس الکتاب (وزیر مملکت)  
 اور ۱۵۵۸/۵۹۶ء میں کاتب طغری (سلطان کا

مآخذ: (۱) Max van و Max v. Oppenheim

*Inschriften aus Syrien, Mesopotamien : Berchem  
 und Kleinasien*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۱۰۹ بعد (قب  
 ص ۱۱۳ : کتب پر مبنی شجرہ نسب)؛ (۲) محمد  
 نرہت بے: رمضان اوغللری، در *TOEM*، عدد ۱۲،  
 استانبول ۱۳۲۷ھ، ص ۷۶۹ بعد؛ (۳) خیل ادھم بے:  
 دولت اسلامیہ، استانبول ۱۳۴۵/۱۹۲۷ء، ص ۳۱۳  
 بعد (مع ضروری تصحیحات)؛ (۴) E. v. Zambaur  
*Manuel de Généalogie et de Chronologie pour  
 l'histoire de l'Islam*، ہیور ۱۹۲۷ء، ص ۱۵۷؛ (۵)  
*Geschichte der Chalifen* : G. Weil، ۱۳۶ : ۵ بعد؛

محمد پاشا، استانبول ۱۷ ربيع الآخر ۱۲۰۹ھ / ۱۸۷۳ء.

مآخذ: (۱) عالی: کنہ الاخبار، منقول درہجوی: تاریخ، ۱: ۳۳؛ (۲) سجل عثمانی، ۳: ۱۲۰؛ (۳) بروسی محمد طاہر: عثمانی مؤلفری، ۳: ۵۳؛ بعد: (۴) 'Gesch. des Osmanischen Reiches : F. Babinger' ص ۳ تا ۱۰۵.

(FRANZ BABINGER)

الرمل: عربی عروض کی ایک بحر۔ عربوں

کی رائے کے مطابق جو صرف اشتقاق کے ملحوظات پر مبنی ہے اس کلمے کے معنی ہیں: (۱) ہرول (تیز چلنا)، پویہ دوڑنا؛ اور (۲) "بنا (بورے کا)"

'Darstellung der arab. Verskunstist : Freytag

ص ۱۳۶) - عربوں نے یہ بحر رجز (رک بان) کی طرح ہزج (رک بان) سے نکالی اور اپنے کلاسیکی اوزان کے سلسلے میں اسے اٹھواں مقام دیا ہے۔

بحر رمل کا بنیادی عنصر ایونی (Ioni) ہے، یعنی وتد (foot) چار ہجائی، جس میں دو ہجائے دراز اور دو ہجائے کوتاہ ہوں، یا بالعکس، فاعلاتن یا فعلاتن کے مطابق ہیں۔ کبھی کبھی فاعلات یا فعلات بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن یہ زحاف بہت شاذ ہے (فریتاغ Freytag :

'Darstellung' ص ۲۳۰ بعد: 'Delectus : Nöldeke' ص

۲۳۶) - بہر کیف اس کا امکان اور اس کے ساتھ بیت

کے آخری مقطع ہجائی کے گرانے کی رخصت (دیکھیے

نیچے) ظاہر کرتی ہے کہ اس بحر میں ایونی (Ionic)

کے ماقبل آخر مقطع ہجائی پر تیرہ (stress) ہے۔

عربوں کا خیال ہے کہ رمل کی حقیقی شکل

'فاعلاتن' کی چھ مرتبہ تکرار سے بنتی ہے، لیکن

عملی حیثیت سے یہ صورت شاذ ہی کبھی نظر

آتی ہے (Freytag : کتاب مذکور، ص ۱۳۶ بعد،

۲۳۶ بعد) - حسب ذیل دو صورتیں عام طور پر

مہر بردار، رک بہ طفری) مقرر کیا گیا۔ پھر اس کا تقرر دفتر دار حلب اور بعد ازاں عامل مصر کے طور پر ہوا۔ بالآخر اس کے سپرد مورہ کی مساحت ("تحریر") کا کام کیا گیا۔ ۵۹۷۰ / ۱۵۶۲ء میں وہ ملازمت سے سبکدوش ہو گیا اور جمادی الاولیٰ ۵۹۷۹ / ستمبر ۱۵۷۱ء میں اس نے وفات پائی۔ جلال زادہ مصطفیٰ المعروف بہ نشانجی بزرگ (قب) 'F. Babinger : GOW' ص ۱۰۲ سے متمیز کرنے کے لیے اسے بالعموم کوچک نشانجی (= چھوٹا نشانجی) کہا جاتا ہے۔

سلیمان اعظم کے حکم سے رمضان زادہ نے ایک تاریخ لکھی، جو عام طور پر تاریخ رمضان زادہ کے نام سے مشہور ہوا، لیکن اس کا اصل نام سیر انبیای عظام و احوال خلیفای قران و منایب سلاطین آل عثمان ہے۔ آج بھی اس کا شمار آل عثمان کی مقبول ترین تواریخ میں ہوتا ہے۔ تاریخ عالم کا بالاختصار جائزہ لہنے کے بعد اس کتاب میں خلافت آل عثمان کی تاریخ اور ۵۹۶۹ / ۱۵۶۱ء تک سلیمان اعظم کے عہد کے احوال نسبتاً زیادہ سرح و بسط کے ساتھ مندرج ہیں اور جابجا مشاہیر علماء اولیاء، مصنفین اور شعرا سے متعلق حواشی اور سلاطین کی تعمیر کردہ عمارات کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔

تاریخ رمضان زادہ کے بے شمار مخطوطات محفوظ ہیں (قب) 'F. Babinger : GOW' ص ۱۰۳ بعد؛ نیز کتاب خانہ ملی، پیرس، عدد ۹۵ a.f.l.، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۹۱، ۳۹۳، ۳۹۶، ۵۲۰، ۵۲۳، ۱۱۳۱، ۱۳۱۹؛ کتاب خانہ ایسلا یونیورسٹی، عدد ۶۶۵ [قب] 'Catal. : Zettersteen' ص ۲: ۳۲ بعد] و کتاب خانہ حافظ احمد، ردوس، عدد ۳۵۹) - یہ دو بار ضیع بھی ہو چکی ہے، یعنی بار اول: استانبول ۱۲۷۹ھ؛ بار دوم (جس کا ذکر 'F. Babinger : GOW' ص ۱۰۵ میں نہیں ملتا): تاریخ نشانجی

۸ مرتبہ - یہ گنتی ابونواس کے دیوان، طبع حمزہ، مطبوعہ قاہرہ، پر مبنی ہے۔ ان میں بحر کی چار رکنی تام صورت (ب) بیشتر نظر آتی ہے۔ ۱ و ب کی ان عام صورتوں کے ساتھ ساتھ ہم کبھی کبھی حسب ذیل صورتیں بھی پاتے ہیں: (ج) پہلا مصرع: فاعلاتن فاعلاتن فاعلن؛ دوسرا مصرع فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - فریتاغ نے جو مثال دی ہے (کتاب مذکور، ص ۲۳۷) اس پر حسب ذیل اضافہ کیا جا سکتا ہے: (۱) ابن قتیبہ: کتاب الشعر، طبع ڈخویہ، ص ۱۱۱، الأفوه الأودی (رک بان؛ ایک جاہلی شاعر، نولدک: Delectus، ص ۱۱۵) کا شعر:

[إِنَّمَا نِعْمَةٌ قَوْمٍ مَّتَعَةٌ  
وَحَيَاةُ الْمَرْءِ ثَوْبٌ مُسْتَعَارٌ]

(۲) البحتری کے الحماسة، مطبوعہ بیروت کا قطعہ، عدد ۱۹۴، جو بظاہر مذکورہ الصدر نظم ہی سے لیا گیا ہے (اس کتاب میں شاعر کا اصلی نام 'صلاة' لکھا ہے ابن قتیبہ کی طرح 'صلاة' نہیں!)؛ (۳) نیز وہی کتاب، شماره ۱۳۶، یحییٰ بن زیاد (حسب بیان شرح مجانی الادب، ۲: ۵۴۲، م ۱۶۶/ [۷۸۳ع]) کا قطعہ بہ قافیہ امی؛ (۴) ابوتمام: الحماسة، طبع فریتاغ، ۱: ۸۴، عمرو بن معدیکرب (م نواح ۵۲۱/ [۶۴۲ع]) کا قطعہ بہ قافیہ ار، یا ار (دو ممکن قراءتوں میں جو تبریزی نے پیش کی ہیں پہلی قراءت مطابق)؛ (۵) نیز عدی بن زید (م نواح ۶۰۴) کے ایات، الاغانی، بار اول،

۲: ۱۷ بعد:

رَبُّ رَكْبٍ قَدْ أَنَاخُوا عُنْدَنَا  
يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ بِالْمَاءِ الزَّلَالِ

(اس کی زیادہ مکمل صورت کے لیے دیکھیے مقالہ Ewald، در Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes، ۳: ۲۳۹ بعد)؛ (۶) الاغانی، بار اول، ۲: ۲۱،

پائی جاتی ہیں:

(الف) پہلا مصرع فاعلاتن فاعلاتن فاعلن، دوسرا مصرع بعینہ اس کے مطابق۔

(ب) پہلا مصرع فاعلاتن فاعلاتن، دوسرا مصرع اسی کے مطابق (فریتاغ Freytag: وہی کتاب، ص ۲۴۲)۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی دور میں چھ ارکان والی صورت (۱) اور بعد کے زمانے میں چار ارکان والی صورت (ب)، جس کے وزن کو مجزوء الرمل کہا جاتا ہے زیادہ مقبول تھی۔ کم از کم العقد الثمین (طبع Ahlwardt) میں رمل صرف بصورت (۱) استعمال ہوئی ہے (متن اصلی میں چار مرتبہ اور قطعات منحولہ میں سات مرتبہ) اور اسی طرح ابوتمام کے دیوان الحماسہ (طبع فریتاغ، ۱: ۸۴، ۸۵) میں؛ (فریتاغ نے اپنی کتاب Darstellung، ص ۱۵ کے حاشیے میں لکھا ہے کہ الحماسہ میں یہ بحر تین جگہ آئی ہے، ظاہر ہے کہ یہ کسی غلطی کا نتیجہ ہے، یا قطعہ ۱: ۸۴ کو دو مرتبہ شمار کر لیا گیا ہے، دیکھیے سطور ذیل)۔ البحتری کے الحماسة میں، جو ۱۴۵۴ قطعات پر مشتمل ہے، ہم صورت (۱) کی بیس مثالیں پاتے ہیں اور صورت (ب) کی صرف ایک ہی مثال ہے، یعنی عدد ۱۱۹۲، از وضاح الیمن (جسے الاغانی، طبع اول، ۶: ۲۷ تا ۴۰ کے بیان کے مطابق خلیفہ الولید بن عبدالملک نے مروا دیا تھا؛ لہذا اس کی وفات ۵۹۸/ [۷۱۶ع] سے پہلے واقع ہو چکی تھی - عمر بن ابی ربیعہ (م ۵۱۰/ ۷۱۹ع) کے کلام میں رمل مجزوء بھی ویسی ہی عام ہے جیسے کہ رمل تام (۴۴۰ نظموں اور قطعوں میں علی الترتیب ۱۷: ۱۷) - ابونواس (م ۱۹۸ یا ۱۹۹/ ۸۱۳ - ۸۱۵ع) بحر رمل کو بکثرت استعمال کرتا ہے (۹۵ قصائد میں ۴ مرتبہ، ۳۰۰ مراثی میں ایک مرتبہ، اور خمریات کی ۷۱ نظموں میں

میں بحر رمل صرف ایک مرتبہ استعمال ہوئی ہے (نظم شماره ۷۵) اور وہ بھی اس صورت میں جسے اوپر شکل و قرار دیا گیا ہے۔

ہارٹمان M. Hartmann نے موشحات میں ۱۳۷ ثانوی اوزان کی موجودگی ثابت کی ہے اور ان میں سے نو کو اس نے بحر رمل میں پایا ہے (Actes du 10<sup>ème</sup> Congr. intern. des Orientalistes، ۱۸۹۶ء، فصل ۳، ص ۵۷)۔

موضوعات کے بارے میں، جن کے لیے بحر رمل کو استعمال ہونا چاہیے، کوئی قاعدہ اور اصول نہیں۔ جیسا کہ اکثر دیگر بحروں کی کیفیت ہے (قب فریتاغ، وہی کتاب، ص ۱۵ حاشیہ؛ نیز رُكْ بہ رجز)۔ یہ بحر اس حلف انتقام میں استعمال ہوئی ہے جو جسّاس نے حرب بسوس کے وقت اٹھایا تھا (نولدیکہ: Delectus، ص ۴)؛ مسلم الولید (رُكْ بآں) نے اس بحر کو مصائب و آلام دنیوی پر فکر کرتے وقت استعمال کیا ہے؛ عمر بن ابی ربیعہ کے ہاں یہ ہلکے پھلکے عشقیہ اشعار میں استعمال ہوا ہے (نولدیکہ: کتاب مذکور، ص ۱۹)، نیز جیسا کہ مذکور ہوا ابو نواس کے ہاں خمربات میں اسی بحر کا سہارا لیا گیا ہے۔ بہر حال بحر رمل اور اس کی مختلف صورتوں کا بکثرت استعمال، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، Kratchkovsky کے اس نظریے کی توثیق کرتا ہے کہ مختلف عربی بحروں کا کم یا زیادہ استعمال کم و بیش عام طور پر متعلقہ شاعروں کے رجحانات شعری پر موقوف ہے [بحر رمل کی مزید مثالوں کے لیے دیکھیے فہارس لسان العرب، جلد ۲: فہرس القوانی، مرتبہ عبدالقیوم]۔

مآخذ: زیادہ تر مقالے میں مذکور ہیں؛ قب نیز مآخذ جو مادہ 'عروض' کے تحت مذکور ہوئے ہیں، بالخصوص (۱) Altarabisches Beduinenleben : G. Jacob

بقافیہ آر اور ص ۲۶ میں:

أَبْلَغِ الشُّعْمَانَ عَنِّي مَالِكًا  
أَنِّي قَدْ طَالَ حَبْسِي وَ انْتِظَارِي

رمل کی تمام دوسری صورتیں بہت ہی شاذ ہیں اور مزدوج الرمل (رُكْ بہ مزدوج: W. Wright : A Grammar of the Arabic Language، بار سوم، ج ۲، فصل ۲۱۹، ملاحظہ b) غالباً بعد میں آنے والے شعرا ہی کی ایجاد ہے۔

رمل کی مختلف صورتوں کے اضافی استعمال کے بارے میں جو کچھ مذکور ہوا اس سے ظاہر ہے کہ دور جاہلیت کے شاعروں میں اس بحر کا استعمال شاذ تھا۔ اس واقعہ ہے کہ اوس بن حجر (م نواح ۶۲۰) کے دیوان میں یہ بحر بالکل نظر نہیں آتی اور نہ یہ جریر اور فرزدق کے نقائض میں دکھائی دیتی ہے۔ اگر عدی بن زید، جو بنو لخمہ کے دو بادشاہوں کا درباری شاعر اور ایرانیوں سے متاثر تھا، بحر خفیف کے ساتھ ساتھ بحر رمل کو ترجیح دیتا نظر آتا ہے (رُكْ بہ خفیف: قب Ewald : کتاب مذکور، ص ۲۴۹)، تو اس امر واقعہ کی تشریح ایک پہلو سے رمل اور خفیف کے باہمی تعلق میں کی جا سکتی ہے (یہ مؤخر الذکر بحر بھی نیم ایونی خصوصیت کی حامل ہے) اور دوسری جانب یہ بات اس خیال کی تائید کرتی ہے جو Kratchkovsky نے اپنے طبع کردہ دیوان الوأواء (ص ۱۱۲ من تحت) میں ظاہر کی ہے کہ رمل اور خفیف کے اوزان باہر کی زبانوں سے لے کر عربی زبان میں اپنا لیے گئے ہیں۔ دور مابعد کے شعرا میں سے بعض ایسے ہو گزرے ہیں جنہوں نے بحر رمل کو بکثرت استعمال کیا ہے، مثلاً ابو نواس، جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ ابو نواس کے معاصر مسلم الولید کے دیوان کی ۷۰ نظموں

فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن

فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن مَفْعُولِن؛

(۷) مِثْمَن، مَتَوَاتِرَ اِیْکِ رِکْنِ مِخْبُونِ دُوسْرَا سَالِمٍ :

فِعْلَاتِن فَاعِلَاتِن فِعْلَاتِن فَاعِلَاتِن - دُو بَارُ؛

(۸) مِثْمَن، صَرْفِ ضَرْبِ سَالِمٍ، بَاقِی اَرْکَانَ مِخْبُونِ :

فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن

فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فَاعِلَاتِن

(۹) مِثْمَن، عُرُوضِ مَحْذُوفِ مَقْطُوعِ مِخْبُونِ، ضَرْبِ

مَحْذُوفِ اَعْرَجِ مِخْبُونِ بَاقِی اَرْکَانَ مِخْبُونِ :

فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن (بِحَرِکَتِ دُومِ)

فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن

(۱۰) مِثْمَن، حَشْوِ اَوَّلِ مَسْکَنِ، عُرُوضِ مَحْذُوفِ اَحْذِ،

ضَرْبِ مَحْذُوفِ مَطْمُوسِ، بَاقِی اَرْکَانَ مِخْبُونِ :

فِعْلَاتِن مَفْعُولِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن

فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فَاعِ؛

(۱۱) مِثْمَن، صَدْرِ وِ اِبْتِدَا سَالِمٍ، عُرُوضِ وِ ضَرْبِ

مَجْحُوفِ، بَاقِی اَرْکَانَ مِخْبُونِ : فَاعِلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن

دُوبَارُ؛ (۱۲) مَسْدَسِ، ضَرْبِ مِخْبُونِ مَشْعَثِ، بَاقِی

اَرْکَانَ سَالِمِ :

فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن

فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن مَفْعُولِن؛

(۱۳) مَسْدَسِ، عُرُوضِ وِ ضَرْبِ مِخْبُونِ مَشْعَثِ، بَاقِی

اَرْکَانَ سَالِمِ : فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن مَفْعُولِن - دُوبَارُ؛ (۱۴)

مَسْدَسِ، عُرُوضِ وِ ضَرْبِ مَشْعَثِ مَحْذُوفِ، بَاقِی اَرْکَانَ

سَالِمِ : فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن

(۱۵) مَسْدَسِ، عُرُوضِ وِ ضَرْبِ مَشْعَثِ، بَاقِی اَرْکَانَ

مِخْبُونِ : فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن مَفْعُولِن - دُوبَارُ؛ (۱۶) مَرْبِعِ،

سَالِمِ : فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن - دُوبَارُ؛ (۱۷) مِثْمَنِ، سَالِمِ :

فَاعِلَاتِن - دُوبَارُ؛ (۱۸) مِثْمَنِ، مِخْبُونِ، فِعْلَاتِن - دُوبَارِ.

اَرْدُو مِی مِثْمَنِ رَائِجِ نِہِی اِگْرَچَ سَهُولَتِ مِ

مَمْکَنِ مِ اَوْرِ خُوشِ اَنْدِ بَہِی هُوْگا۔

بِحَرِ رَمْلِ كِ وَهُوَ اَوْزَانِ جُو فَارِسِی اَوْرِ اَرْدُو مِی

بار دوم، ص ۱۹۰، بعد، اور (۲) الوہ واه: دیوان طبع  
I. Kratchkovsky کے مقدمے کا باب چہارم، بالخصوص  
ص ۱۰۹ تا ۱۱۳، ۱۳۱ H. A. R. Gibb نے ازراہ لطف  
مقالہ نگار کی توجہ اس مؤخرالذکر تصنیف کی طرف  
مبذول کرائی۔

(A. SCHAADE)

تعلیقہ: دائرہ مجتلبہ کی تیسری بحر رمل  
عربی، فارسی اور اردو تینوں زبانوں میں رائج ہے۔ عربی  
میں مِثْمَن نہیں اصل دائرے کے لحاظ سے مسدس  
ہے اور کل تیرہ آوزان ہیں: آٹھ وائی یعنی مسدس  
اور پانچ مجزو یعنی مربع۔

اردو اور فارسی میں یہ اصل دائرے کے لحاظ  
سے مِثْمَن ہے، یعنی فاعلاتن آٹھ بار۔ فارسی میں  
رمل کے کل ترین آوزان رائج ہیں۔ اٹھارہ فارسی سے  
مخصوص ہیں، اردو میں مستعمل نہیں، پینتیس فارسی  
اور اردو میں مشترک ہیں۔

فارسی میں بروج وہ آوزان جو اردو میں  
رائج نہیں:

(۱) مِثْمَن، عُرُوضِ وِ ضَرْبِ مَسْبِغِ، بَاقِی اَرْکَانَ  
سَالِمِ : فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن - دُوبَارُ؛ (۲) مِثْمَن،

عُرُوضِ وِ ضَرْبِ مِخْبُونِ مَحْذُوفِ اَعْرَجِ، بَاقِی اَرْکَانَ

سَالِمِ : فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن - دُوبَارُ؛

(۳) مِثْمَن، عُرُوضِ وِ ضَرْبِ مِخْبُونِ مَحْذُوفِ مَقْطُوعِ،

بَاقِی اَرْکَانَ سَالِمِ : فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن فِعْلَاتِن فِعْلَاتِن -

بِحَرِکَتِ دُومِ - دُوبَارُ؛ (۴) مِثْمَن، عُرُوضِ وِ ضَرْبِ

مَحْذُوفِ مَطْمُوسِ، بَاقِی اَرْکَانَ سَالِمِ : فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن

فَاعِلَاتِن فَاعِ - دُوبَارُ؛ (۵) مِثْمَن، عُرُوضِ مَحْذُوفِ

مَطْمُوسِ، ضَرْبِ مَحْذُوفِ اَحْذِ، بَاقِی اَرْکَانَ سَالِمِ :

فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن فَاعِ

فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن فِعْ؛

(۶) مِثْمَن، صَرْفِ ضَرْبِ مَشْعَثِ، بَاقِی جَمْلَہ اَرْکَانَ  
مِخْبُونِ :

مشترک ہیں :

(۱) مثنیٰ، سالم : فاعلاتن آئہ بلر۔ اردو میں نایطبوع ہے، اس لیے کم مستعمل ہے؛ (۲) مثنیٰ مضاعف، یعنی شانزدہ رکنی، صدر و ابتدا سالم، باقی جملہ ارکان مخبون : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار۔ فارسی اور اردو دونوں میں کم مستعمل ہے؛ (۳) صرف اردو میں یہ بحر معشر بھی آئی ہے، عروض مقصور، ضرب محذوف، باقی جملہ ارکان سالم :

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن

(۴) مثنیٰ، عروض و ضرب محذوف، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار؛ (۵) مثنیٰ، عروض و ضرب مقصور، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار؛ فاعلاتن کے بجائے نون غنہ کے ساتھ 'فاعلاتن' بھی آ سکتا ہے جبکہ نون غنہ کو الگ شمار کیا جائے۔ نوٹ : نمبر چار اور پانچ کا خلط جائز ہے۔ (۶) مثنیٰ، صدر و ابتدا سالم، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار؛ (۷) مثنیٰ صرف صدر سالم، باقی ارکان مخبون :

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن

(۸) مثنیٰ، سب رکن مخبون : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار؛ (۹) مثنیٰ، عروض و ضرب مخبون مسبق، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار؛ (۱۰) مثنیٰ، صدر و ابتدا دونوں سالم، یا دونوں مخبون، یا کوئی ایک سالم، ایک مخبون، عروض و ضرب مخبون مقصور، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار گویا یہ وزن چار اوزان کا مجموعہ ہے؛ (۱۱) مثنیٰ، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مخبون محذوف، باقی ارکان

مخبون : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - بکسر دوم، دو بار؛ (۱۲) مثنیٰ، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مشعت مقصور، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار؛ (۱۳) مثنیٰ، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مشعت محذوف، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - بکسر دوم، دو بار۔ دس سے تیرہ تک چاروں اوزان کا خلط جائز ہے؛ (۱۴) مثنیٰ، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مشعت اور کوئی ایک حشو مسکن : فاعلاتن فاعلاتن مفعولن فاعلاتن - بکسر دوم، دو بار۔ اس میں عام الورد زحاف تسکین اوسط، ایک بار بھی لایا جاسکتا ہے، دو بار بھی، نیز کسی ایک مصرع میں بھی، دونوں میں بھی؛ (۱۵) مثنیٰ، متواتر ایک رکن مشکول، ایک سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار۔ اس وزن میں زحاف تسکین اوسط لانے سے بحر بدل جائے گی؛ (۱۶) مثنیٰ، متواتر ایک رکن مشکول، ایک سالم، عروض و ضرب مسبق : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار۔

(۱۷) مسلسل، سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار؛ (۱۸) مسلسل، عروض و ضرب مقصور، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار۔ فاعلاتن کے بجائے نون غنہ کے ساتھ 'فاعلاتن' بھی آ سکتا ہے جبکہ نون غنہ کو الگ شمار کیا جائے؛ (۱۹) مسلسل، عروض و ضرب محذوف، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار۔ نوٹ : نمبر اٹھارہ اور انیس کا خلط جائز ہے؛ (۲۰) مسلسل، ہر رکن مخبون : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار؛ (۲۱) مسلسل، عروض و ضرب مسبق، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار؛ (۲۲) مسلسل، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مخبون مقصور، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن - دو بار؛ (۲۳) مسلسل، صدر و ابتدا سالم، یا صدر و ابتدا



(۳۳) مربع، صدر مخبون، ابتدا سالم، باقی ارکان مخبون:

فَعْلَاتِن فَعْلَاتِن

فَاعِلَاتِن فَعْلَاتِن؛

نوٹ: بتیس، تینتیس اور چونتیس تین وزنوں کا خلط جائز ہے۔ (۳۵) مربع، صدر و ابتدا سالم، عروض مشعش مقصور، ضرب محذوف:

فَاعِلَاتِن فَعْلَان - بسکون دوم

فَاعِلَاتِن فَعْلَان - بکسر دوم؛

(۳۶) مربع، صدر و ابتدا مشکول، عروض و ضرب سالم: فَعْلَاتِن فَاعِلَاتِن - دو بار۔

مأخذ: (۱) محقق طوسی: معیار الاشعار: (۲)

مظفر علی اسیر: زر کامل العیار: (۳) مصنف مذکور:

شجرة العروض: (۴) سکاکی: مفتاح العلوم: (۵)

شمس الدین فقیر: حدائق البلاغت: (۶) محمد جعفر اوج:

مقیاس الاشعار: (۷) قدر بلگرامی: قواعد العروض: (۸)

شمس الغنی: بحرالفضاحت.

(یادی علی بیگ واسق)

الرملة: فلسطین کا صدر مقام جو بیت المقدس

کے شمال مشرق میں ۲۵ میل کے فاصلے پر واقع

ہے۔ خلفائے بنی امیہ عموماً اپنی سکونت کے لیے

چھوٹے دیہاتی قصبوں کو جو عام طور سے فلسطین

میں تھے، دمشق کی نسبت زیادہ پسند کرتے تھے۔

حضرت معاویہؓ اور ان کے بعد مروان اور دوسرے

خلفا اکثر الصنبرہ میں جو الطبریہ جھیل کے

جنوبی ساحل پر واقع ہے، رہا کرتے تھے۔ یزید اول

ہواریں اور اذرعات میں، عبدالملک الجابیہ میں،

ولید اسیس (جو اب دمشق کے جنوب مشرق میں

تل سیس کہلاتا ہے) اور القریتین میں اور اس کے

بیٹے القسطل میں رہتے تھے۔ یزید ثانی بھی فدین کے

قریب الموقریا بیت راس میں رہا کرتا تھا Lammens:

• MFOB، La Bâdia et la Htra sous les Omayyades

۳: ۱۹۱۰ء، ص ۹۱ تا ۱۱۲، (A. Musil)

یہی مخبون، یا صدر سالم ابتدا مخبون یا برعکس، عروض و ضرب مخبون محذوف، باقی ارکان مخبون: فاعلاتن فاعلاتن فعین - بکسر دوم - دو بار - گویا یہ وزن چار اوزان کا مجموعہ ہے: (۲۴) مسدس، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مشعش مقصور، باقی ارکان مخبون: فاعلاتن فاعلاتن فعلان - بسکون دوم - دو بار: (۲۵) مسدس، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مشعش محذوف، باقی ارکان مخبون: فاعلاتن فاعلاتن فعلان - بسکون دوم - دو بار: (۲۶) مسدس، صدر سالم، ابتدا مخبون، یا برعکس، یا دونوں مخبون، عروض و ضرب مخبون محذوف، باقی ارکان مخبون:

فَاعِلَاتِن فَعْلَاتِن فَعْلَان (بکسر دوم)

فَعْلَاتِن فَعْلَاتِن فَعْلَان (بکسر دوم)

یا

فَعْلَاتِن فَعْلَاتِن فَعْلَان (بکسر دوم)

فَاعِلَاتِن فَعْلَاتِن فَعْلَان (بکسر دوم)

یا

فَعْلَاتِن فَعْلَاتِن فَعْلَان - بکسر دوم، دو بار۔

(۲۷) مربع، ضرب محذوف، باقی ارکان سالم:

فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن

فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن؛

(۲۸) مربع، عروض و ضرب محذوف، باقی ارکان سالم:

فَاعِلَاتِن فَاعِلَاتِن - دو بار: (۲۹) مربع، عروض و ضرب

مقصور، باقی ارکان سالم: فاعلاتن فاعلان - دو بار:

(۳۰) مربع، ہر رکن مخبون: فاعلاتن فاعلاتن - دو بار:

(۳۱) مربع، ضرب مخبون مسبح، باقی ارکان مخبون:

فَعْلَاتِن فَعْلَاتِن

فَعْلَاتِن فَعْلَاتِن؛

(۳۲) صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مخبون:

فاعلاتن فاعلاتن - دو بار: (۳۳) مربع، صدر سالم،

ابتدا مخبون، باقی ارکان مخبون:

فَاعِلَاتِن فَعْلَاتِن

فَعْلَاتِن فَعْلَاتِن؛

سلیمان نے نئے قصبے میں بردہ نام کی ایک نہر کھدوانے کا کام شروع کر دیا تھا اور میٹھے پانی کے کنویں بھی کھدوائے تھے، کیونکہ یہ مقام قریب ترین دریا ابوفطرس سے بارہ میل سے زیادہ فاصلے پر تھا (یعقوبی BGA، ۷: ۳۲۸)۔ نہر کی نگہداشت کے زیادہ تر اخراجات بعد میں عباسی خلفا نے اپنے ذمے لیے پہلے پہل یہ اخراجات لانانہ منظور کیے جاتے تھے، لیکن المعتصم کے زمانے سے مصرف جاریہ کے طور پر میزانیہ (بجٹ) میں درج ہونے لگے۔

نئے قصبے کے فوائد و اسقام المقدسی نے واضح طور سے بیان کیے ہیں۔ وہاں پھلوں، خصوصاً انجیروں اور کھجوروں کی، اچھے پانی اور تمام غذائی اجناس کی افراط تھی، اس میں شہر اور گاؤں دونوں کی خویاں جمع تھیں، نیز یہ بھی کہ میدان میں واقع تھا اور پہاڑیوں اور دریا، نیز مقامات زیارت مثلاً بیت المقدس اور ساحلی قلعوں سے قریب بھی تھا۔ اس میں ایک شاندار جامع مسجد اور اچھی سرائیں (= خانات) تھیں، آرام دہ حمام، کشادہ مکانات اور وسیع سڑکیں تھیں۔ لیکن دوسری طرف موسم سرما میں وہ ایک کیچڑ کا جزیہ سا بن جاتا تھا اور موسم گرما میں ریت کے تودے کی طرح ہو جاتا؛ چونکہ وہ کسی دریا کے متصل واقع نہ تھا، اس لیے زمین سخت اور بے گیاه تھی۔ بہتے ہوئے پانی کی کافی مقدار نہ ہونا اس قصبے کا، جو اور اعتبار سے اتنا پسند کیا جاتا تھا، سب سے بڑا نقص تھا، کیونکہ حوضوں میں پینے کے پانی کی تھوڑی مقدار غریب تر آبادی کی دسترس میں نہ تھی۔ یہ قصبہ پورے ایک مربع میل کے رقبے میں تھا۔ اس کی عمارت نفیس عمارنی پتھر اور اینٹوں سے بنی ہوئی تھی۔ اس قصبے کی مصنوعات زیادہ تر مصر کو برآمد کی جاتی تھیں۔

الرملة کے بڑے دروازے یہ تھے:

در *The country residences of the Omayyades*

*Palmyrena*، نیویارک، ۱۹۲۸ء، ص ۲۲۷ تا ۲۹۷)۔ الولید کے عہد خلافت میں اس کا بھائی سلیمان فلسطین کا والی تھا۔ اس نے عبد الملک بانی قبۃ الصخرۃ بیت المقدس کی اور اپنے بھائی کی مثالیں دیکھیں جس نے مسجد دمشق کی تجدید کی تھی (یاقوت: المعجم، طبع وسٹنفلٹ، ۲: ۸۱۸) تو اسے بھی تحریک ہوئی اور اس نے نئے قصبے الرمله کی بنیاد ڈالی اور صوبے کی حکومت کا مستقر ۵۱۸/۶۳۹ء میں وہاں منتقل کر دیا جو طاعون عمواس [رك بان] کے وقت سے لڈ میں تھا۔ جب سلیمان خلیفہ ہوا تب بھی الرمله ہی میں مقیم رہا (۹۶ تا ۵۹۹/۷۱۵ تا ۷۱۷ء)۔

لڈ کی پوری آبادی جند فاسطین کے نئے صدر مقام الرمله میں منتقل کر دی گئی، اسی کو مستحکم کیا گیا اور لڈ کو کھنڈر ہو جانے دیا۔ سلیمان نے سب سے پہلے اپنا محل بنوایا، پھر رنگریزوں کا گھر (دارالصباغین)، جس کے لیے ایک بہت بڑا حوض تیار کیا گیا تھا، تعمیر کرایا؛ بعد کے زمانے میں یہ گھر بنو امیہ کی پوری املاک کے ساتھ ضبط کر لیا گیا اور عباسیوں کے وارث صالح بن علی بن عبداللہ کے قبضے میں آ گیا۔ سلیمان نے مسجد بھی بنوانا شروع کر دی تھی، جس کا کام اپنے خلیفہ ہونے کے بعد بھی جاری رکھا۔ اس مسجد کی تعمیر عمر بن عبدالعزیز کے دور میں ختم ہوئی، اگرچہ اس کی تکمیل اس پیمانے پر نہیں ہوئی جس پر اسے ابتداء بنانے کا ارادہ تھا۔ محل اور جامع مسجد کی تعمیر کا مالی انتظام لڈ کے ایک عیسائی کے ہاتھ میں تھا جس کا نام البطریق بن النکھ تھا (البلاذری طبع de Gozje، ص ۱۴۳ بعد۔ اس نام کی دوسری صورتیں بطریق بن بکہ در ابن الفقیہ، BGA، ۵: ۱۰۲، میں، اور ابن بطریق در یاقوت، ۲: ۸۱۸ میں)۔

Arabie، در *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés*، ۳ :  
 ۱۱۹۳ تا ۱۱۹۶) کیونکہ مصر کا الرملہ، جو  
 اسکندریہ کے شمال مشرق میں چار میل پر واقع  
 ہے، ایک قدیم شہر نیکپہ (Nicopolos) اور بعد کے  
 پارمبولہ (Parembolē) سے مطابقت رکھتا ہے، لیکن  
 عرب مصنفین کا بیان ہے کہ اس مقام پر پہلے  
 کوئی بستی نہ تھی، بلکہ صرف ایک ریتلا علاقہ  
 تھا اور اسی ریت سے یہ مقام موسوم ہو گیا  
 (البلاذری، ص ۱۴۳ وغیرہ)۔

الرملة کی آبادی الیعقوبی کے زمانے میں  
 (المکتبۃ الجغرافیۃ العربیہ، ۸ : ۳۲۷ بعد) عربوں اور  
 ایرانیوں کی ملی جلی آبادی تھی (شام میں ایرانیوں  
 کے بسائے جانے پر قبّ الکندی: ولّاة مصر، طبع  
 Guest، ص ۱۹): ان کے موالی سامری تھے۔

پانی کا بڑا حوض عنیزیہ (عنیزیہ) جو  
 الرملہ کے شمال مغرب میں یافا والی سڑک کے قریب  
 اور سینٹ ہیلانہ St. Helena کے حوض کے نام سے  
 مشہور ہے، اس میں ذوالحجہ ۵۱۷۲ / مئی ۱۷۸۹ء  
 یعنی ہارون الرشید کے زمانے کا ایک کتبہ بخط  
 کوفی موجود ہے (Inscr. arabes de : Van Berchem  
 Syrie، قاہرہ ۱۸۹۷ء، ص ۴ تا ۷؛ M. de Vogüé  
 Comptes-rendus de l'Acad. در *La citerne de Ramla*  
*des Inscr. et Belles-lettres*، ۳۹، ۱۹۱۱ء : ۳۶۲  
 بعد، ۴۹۳ بعد)۔

فرنگی زائرین نے سب سے پہلے اس قصبے کا  
 ذکر ۵۸۷ء میں رامولہ Ramula کے نام سے لیا  
 ہے۔ صلیبی مبارزین نے اسے ایک اسقفی حلقہ بنا لیا،  
 بارہویں صدی میں ان کے نام کا وہ خوشنما گرجا تعمیر  
 تھا جو اب مسجد (جامع الکبیر قصبے کے مشرق میں)  
 ہے، گرجا میں گاتھی وضع کا شان دار دروازہ تھا،  
 جس پر کچھ مدت بعد سلطان قتبغا کا ایک  
 بھونڈا سا کتبہ لگا دیا گیا۔ خود اس میں

درب بئیر العسکر جو محلّہ العسکر سے منسوب تھا  
 (یاقوت، ۳ : ۶۷۴)؛ صنی الدین (مرآصد، ۲ : ۲۵۸)،  
 درب مسجد عنابہ (جیسا کہ de Goeje نے قیاساً  
 لکھا ہے، یہ نام ایک اور قصبے کی وجہ سے  
 رکھا گیا تھا جو عنابہ کہلاتا تھا اور الرملہ کے  
 مشرق میں چار میل کے فاصلے پر واقع تھا)، درب  
 بیت المقدس، درب یبلعہ (یعنی بالعة یا بالغۃ؟ یا  
 قریۃ العنب یعنی قدیم قریۃ بعلہ آج کل ابوغوش؟)،  
 درب لدّ، درب یافا، درب مصر اور درب داجون۔  
 آخری نام قرب و جوار کے ایک قصبے سے منسوب  
 ہے، جس میں ایک مسجد تھی، اس میں زیادہ تر  
 سامری لوگ (Samaritans) آباد تھے (بیت دکن، اب  
 بیت دجن)۔

الرملة کی مندی کے وسط میں جامع الایض  
 تھی، جس کی مخراب اس وقت تک کی معلومہ مخرابوں  
 میں سب سے بڑی خیال کی جاتی تھی۔ اس کا منبر  
 بیت المقدس کے منبر سے دوسرے درجے پر تھا۔ اس  
 کے عالیشان مینار کی بہت تعریف کی جاتی تھی۔

یہ بات کہ الرملہ کے محل وقوع پر کوئی  
 اس سے زیادہ قدیم قصبہ رہا تھا حل طلب ہے۔  
 الرملہ کو اریماتیا Arimathia، رمثہ Ramatha،  
 یا رماتھام Ramathaim، قرار دینے کی سابقہ کوششیں  
 اب عموماً ترک کر دی گئی ہیں۔ ایک قدیم  
 نام Παρεμβολὴ بمعنی ”کیمپ یا پڑاؤ“ پر البتہ  
 کچھ غور ہونا چاہیے۔ یہ کسی موضع کے نام  
 کے طور پر فلسطین میں خصوصیت سے بار بار  
 آتا ہے اور بطور مثال بیت المقدس کا کیمپ  
 (Hebr.، ۱۳ : ۱۱، ۱۳)؛ *Act. Apost.* (۲۱ : ۳۴ و  
 ۲۴ : ۳۲) اور فلسطین اولیٰ کی اسقفیات اس نام  
 کی حامل تھیں (اب بئر الزراعة، قبّ Féd:rlin، در  
*Vie de S. Euthyme le grand : Génier*، ص ۱۰۴ تا  
 ۱۱۱)، و در *Phoinike Libanésia* (R. Aigrin) : مقالہ

کے نفیس کام اور زیبائش کی چیزوں سے آراستہ کیا گیا تھا۔ الرملہ کی سب سے بڑی برآمد کی چیز انجیر تھے۔ فلسطین کے صوبے کا نام بھی دارالحکومت الرملہ کو دے دیا گیا تھا (Recueil : Clermont-Ganneau)۔  
(d'Arch. Orient، ۶ : ۱۰۱)۔

سلطان صلاح الدین نے ۵۸۳ / ۱۱۸۷ء میں اس قصبے کو منہدم کرا دیا کہ کہیں وہ پھر فرنگیوں کے ہاتھ نہ پڑ جائے؛ وہ ویران پڑا رہا۔ (یاقوت، ۱ : ۸۱۸؛ صفی الدین : مرصد الاطلاع، ۱ : ۴۸۳)۔ ابن بطوطہ نے ۵۰۶ / ۱۳۰۵ء میں اس قصبے کی سیاحت کی۔ وہ جامع الایض کا ذکر کرتا ہے، جس کے متعلق اس سے کہا گیا کہ اس میں تین سو پیغمبر دفن تھے۔ ۱۴۲۰ء میں ڈیوک فلپ دی گڈ (Philip the Good) نے رملہ میں ایک لاطینی خانقاہ تعمیر کی تھی اور اس کی تجدید بعد میں لوئس (Louis) چہار دہم نے کرائی۔

۱۲۹۸ء میں یہ قصبہ نپولین کا فوجی مرکز تھا۔ جدید الرملہ میں باشندوں کی تعداد ساڑھے چھ ہزار کے قریب ہے۔ اس کی آب و ہوا صحت بخش اور اس کے آس پاس کا علاقہ سرسبز ہے۔

مآخذ: (۱) الخوارزمی : کتاب صورة الارض، طبع v. Mzik، در Bibl. arab. Histor. u. Geogr.، ۳، لائپزگ ۱۹۲۶ء : ۱۹ (عدد ۲۵۰)؛ (۲) سہراب : کتاب عجائب الاقالیم، طبع v. Mzik، کتاب مذکور، ۵، ۱۹۳۰ء : ۲۷ (عدد ۲۲۰)؛ (۳) البلاذری، طبع ڈخویہ de Goeje، ص ۱۴۳؛ (۴) المقلسی، در BGA، ۳ : ۳۶، ۵۴، ۱۵۴ تا ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۶؛ (۵) الیعقوبی، در BGA، ۷ : ۳۲۷؛ بعد؛ (۶) ناصر خسرو، طبع Schefer، ص ۲۱؛ (۷) الادریسی، طبع Jaubert، ۱ : ۳۳۹، طبع Gildemeister، در ZDPV، ۸ : ۸؛ (۸) یاقوت : المعجم، ۲ : ۸۱۷؛ بعد؛ (۹) صفی الدین : مرصد الاطلاع، طبع Juynboll،

ایک کتبہ اور ہے جس کے مطابق اس کے مربع برج کو (جس کے بجائے اب ایک گول مینار ہے) ۵۷۱۴ / ۱۳۱۴ - ۱۳۱۵ء میں سلطان محمد نے دوبارہ بنوایا تھا۔

۵۸۷ / ۱۱۹۱ء میں پرانی سفید مسجد کی تجدید سلطان صلاح الدین نے کی اور ۵۶۶ / ۱۲۶۷ - ۱۲۶۸ء میں مینار اور محراب کے اوپر دو گنبد نیز مقابل کا مسقف دروازہ بیبرس نے بنوائے (مجیرالدین، بولاق، ص ۴۱۸ : ترجمہ Sauvair، ص ۲۰۷؛ کتبہ در Van Berchem، کتاب مذکور، ص ۵۷ تا ۶۴)۔ یہ مینار، جو "برج الرملہ" یا برج الاربعین شہیدا کے نام سے معروف ہے، مجیرالدین کے بیان اور مسقف دروازے کے ایک کتبے کے مطابق شعبان ۵۱۸ / اکتوبر ۱۳۱۸ء میں دوبارہ بنوایا گیا (Zwei arabische Inschriften، در Jerusalem Warte، ۶۹، ۱۹۱۳ء : ۱۰۰ بعد)۔ اس مسجد اور مینار دونوں کو غلطی سے صلیبی مبارزین کا کام سمجھ لیا گیا ہے (قب) اس نظریے کے برخلاف Van Berchem : کتاب مذکور، ص ۶۳ بعد)۔

ناصر خسرو، جس نے الرملہ کی سیاحت رمضان ۵۳۸ / ۱۰۴۷ء میں کی تھی، اسے ایک بڑا قصبہ کہتا ہے جس میں پتھر کی اونچی اور مضبوط فصیلیں اور تانبے کے دروازے تھے۔ باشندے ہر گھر کے دروازے پر بارش کا پانی جمع کرنے کے لیے ایک تحزن بنا رکھتے تھے۔ وہاں عام استعمال کے لیے جامع مسجد کے وسط میں ایک بڑا حوض بھی تھا۔

۱۵ محرم ۵۴۵ / ۱۰ / دسمبر ۱۰۳۳ء کے زلزلے نے قصبے کا ایک تہائی حصہ تباہ کر دیا اور اس کی مسجد کھنڈر ہو گئی (قب) نیز ابن الاثیر، (۱۹۸ : ۹)۔

الرملة کی بہت سی سرکاری اور نجی عمارات سگ مرمر کی بنی ہوئی تھیں اور انہیں سنگ تراشی

یہی ندی آگے چل کر دادی آرہ (Guadiaro) کے نام سے موسوم ہو جاتی ہے۔ اس کے مخصوص محل وقوع نے زندہ کو ایک ناقابل تسخیر طبعی قلعے کی شکل دے دی ہے۔ اس شہر (اور علاقے) کا نام تاکرونہ یا تاکرونہ بھی تھا ('تا' بربر زبان میں شہر کو اور 'اکرونہ' Corona لاطینی میں چوٹی کو کہتے ہیں)۔ آج کل یہ صوبہ مالقہ کے ایک عدالتی حلقے (partido judicial) کا صدر مقام ہے، [جس کی آبادی ۱۹۴۰ء میں ۱۵۸۱۳ تھی]۔

زندہ کا اسلامی شہر، جس نے قدیم رومی اور غربی قوطی (Visigothic) قصبے ارندہ Arunda کی جگہ لی، ساتویں سے پندرہویں صدی عیسوی تک اندلس کا ایک نہایت اہم قلعہ تصور کیا جاتا تھا۔ بنو امیہ کے عہد میں یہ کورہ تاکرونہ [رک باں] کا صدر مقام تھا۔ عرب جغرافیہ نویسوں نے اس بارے میں متعدد بیانات محفوظ کر لیے ہیں، لیکن بدقسمتی سے یہ بہت مختصر ہیں۔ الادریسی نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ ہمیں آج بھی وہاں اسلامی عہد کے متعدد آثار نظر آتے ہیں، مثلاً سان فرانسسکو کے مضافات میں ایک شاندار دروازہ۔ جامع مسجد کی جگہ اب سانتا ماریا لا مایور Santa Marya La Mayor کے گرجا نے لے لی ہے۔ عہد بنی نصر کا قدیم قلعہ القصبہ (Alcozaba) ۱۸۰۸ء ہی میں تباہ ہو گیا تھا۔

بیشتر (Bobastro) [رک باں] کو ایک طویل مدت تک ضلع تاکرونہ کے مرکزی قلعے کی حیثیت حاصل رہی، جو باغی عمر بن حفصون [رک باں] کا مستقر تھا۔ اموی خلافت اندلس کے سقوط پر بربری بنو افران کے ہاتھوں ایک چھوٹی سی خود مختار ریاست قائم ہوئی، جس کا صدر مقام یہی زندہ تھا۔ اس ریاست کے فرمان رواؤں میں ابو نور ہلال بن ابی قرہ بن دوناس تھا، جس کی حکومت کا اعلان

۱: ۳۸۳؛ (۱۰) الدمشقی، طبع Mehren، ص ۱۹۸ تا ۲۰۰؛ (۱۱) ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۳۸؛ (۱۲) ابن بطوطہ، طبع Defrémery-Sanguinetti، ص ۱۲۸؛ (۱۳) Erdkunde : K. Ritter، ۱۶ : ۵۸۳؛ بعد؛ (۱۴) Biblical Researches : Robinson، ۳ : ۳۶؛ بعد؛ (۱۵) Sarvey of Western Palestine, Memoirs، ۲ : ۲۶۴؛ بعد؛ (۱۶) Palestine Expl. : Drake و Conder، (۱۷) Fund Quarterly، ۱۸۷۴ء، ص ۵۶؛ بعد، ۶۶؛ (۱۸) Eglises de Terre Sainte : de Vogüé، Compt.-rend. de l'Acad. در La citerne de Ramleh، d. Inscr. Lett.، ۳۹ : ۶۱۹۱۱ : ۳۶۲؛ بعد، ۳۹۳؛ بعد؛ (۱۹) Description de la Judée : Guérin، ۳۸ : ۱؛ بعد؛ (۲۰) Clermont-Ganneau، در RAO، ۱ : ۲۶۸ و ۶ : ۱۰۱؛ (۲۱) Le Strange : Palestine under the Moslems، لندن ۱۸۹۰ء، ص ۱۵؛ بعد، ۲۰، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۵۶، ۳۰۳ تا ۳۰۸؛ (۲۲) Die Städtegründungen der Araber : E. Reitemeyer، im Islām، مقالہ ہائیل بزرگ Heidelberg، میونخ Munich ۱۹۱۲ء، ص ۷۳؛ بعد۔

(E. HONIGMANN)

زندہ : (Ronda)، ایک مقام، جو اندلس کے جنوب میں جزیرۃ الخضراء (Algeciras) کے شمال جانب اور مالقہ (Malaga) کے مغربی جانب واقع ہے (اس سے منسوب اشخاص الرندی کہلاتے ہیں)۔ یہ شہر ایک وسیع کوہستانی مدور قطعے کے وسط میں سطح سمندر سے دو ہزار چار سو فٹ کی بلندی پر ایک چٹانی سطح مرتفع کے سرے پر آباد ہے، جو مغرب کی جانب سلامی دار ڈھلانوں کی صورت میں ختم ہوئی ہے۔ اسی مغربی پہلو کو تاجہ Tajo کے پانچ سو فٹ گہرے قدزتی شکاف نے، جس کی تہ میں ایک تیز رو ندی وادی اللین (Guadalevin) بہتی ہے، دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔

کسی فوجی جمعیت کے جداگانہ علم کی نسبت بولا جائے تو عربی میں وہی معنی دیتا ہے جن میں انگریزی لفظ "colors" مستعمل ہے۔ رنگ پورے طغریٰ کو بھی کہہ سکتے ہیں اور زیادہ محدود معانی میں ڈھال پر بنی ہوئی کسی علامت کو بھی۔ خود نشان یا علامت کے لیے ایک مخصوص لفظ "شعار" مقرر ہے۔ ڈھال کو "الدائرہ" کہتے ہیں، اور یہ نام غالباً اس کی عام گول شکل کی وجہ سے رکھا گیا ہے۔ اس کے جس حصے میں ایسی علامت استعمال کی جائے اسے "ارض" اور اس کی تقسیمات کو "شطفۃ" یا "شطب" سے موسوم کیا جاتا ہے (L. A. Mayer: *Saracenic Heraldry*، اوکسفرڈ ۱۹۳۳ء، ص ۲۶)۔

ازمنہ متوسطہ میں جن ملکوں میں مخصوص نشانات یا طغریے رائج تھے وہ ایران، شام، مصر، عراق، یمن اور ہسپانیہ تھے اور خصوصاً ان شاہی خاندان سے تعلق رکھتے تھے: سلاجقہ، زنگی، ارتقیہ، خوارزم شاہیہ، آل ایوب، مالیک، رسولیہ، بنو الرس اور بنو نصر۔ حروب صلیبیہ کے خاتمے سے لے کر اس زمانے تک جب عثمانیوں نے مصر اور شام کو فتح کیا، یعنی ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے اوائل سے دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے آغاز تک شام، فلسطین اور مصر میں ایویوں اور مملوکوں کے ہاں خاندانی نشانات کا استعمال بہ کثرت رہا۔ اس زمانے کے نشانات کا مطالعہ Joseph V. Karabacek، یعقوب ارتین پاشا، E. T. Rogers Bey اور زیادہ قریبی زمانے میں D. S. Rice، Gaston Wiet، Max van Berchem اور خصوصاً بیت المقدس کے L. A. Mayer نے کیا ہے، جس کی اس موضوع پر تنقیدی تحقیقات اور "نقابتی فہرست" مرتب کر دینے سے ہماری معلومات باقاعدہ اور ٹھوس بنیاد پر قائم ہو گئی ہیں؛ چنانچہ اس موضوع کے متعلق زمانہ حاضر کی تمام

۵۳۳۱/۱۰۳۹ء میں ہوا اور اس نے ۵۳۳۹/۱۰۵۷ء میں وفات پائی، مگر اس سے پہلے وہ اپنے طاقت ور ہمسائے شاہ اشیلیہ المعتضد [رک باں] ابن عباد اور اس کے بیٹے ابو نصر فتوح کی قید میں رہا؛ خود فتوح کئی ماہ تک اپنی ریاست کے مستقر میں ڈٹے رہنے کے بعد عبادی حکمران کے اشارے سے مار ڈالا گیا۔ پھر اسی حکمران نے اس کی ریاست کو ۵۳۵۰/۱۰۵۹ء میں اپنی مملکت میں ضم کر لیا۔ اس کے بعد زندہ ایک اشیلی حکمران کا صدر مقام رہا، تا آنکہ المعتضد [رک باں] کے ایک بیٹے کو اسے المرابطون کی افواج کے حوالے کرنا پڑا جو ۱۰۹۱ء میں کزور کے زیر قیادت آئی تھیں۔

زندہ نے المرابطون اور الموحدون کے عہد میں کوئی نمایاں حصہ نہیں لیا۔ بنو نصر [رک ناں] کے دور میں یہ مقام کچھ مدت کے لیے وزیر اور خاندان بنو الحکیم کی جاگیر بنا رہا اور اس دور کی خانہ جنگیوں سے براہ راست متعلق رہا۔ کیتھولک بادشاہوں نے ۲۰ مئی ۱۳۸۵ء کو بیس دن کے محاصرے کے بعد اس قصبے پر قبضہ کر لیا۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم البلدان، طبع و سٹنفلٹ

Wüstenfeld، ۲: ۸۲۵؛ (۲) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع و ترجمہ از Reinaud و de Slane، ص ۱۶۶ تا ۲۳۶؛ (۳) ابن بطوطہ: الرحلة، طبع و ترجمہ از Defiémery Sanguinetti، ۴: ۲۶۳؛ (۴) ابن الخطیب: معیار الاختیار، فاس ۱۳۲۵ھ، ص ۳۳، ۳۵؛ (۵) وہی مصنف: کتاب اعمال الأعلام، طبع E. Lévi Provençal، رباط ۱۹۳۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۶) المقری: نفع الطیب (Analectes)، لائڈن، بمدد اشاریہ؛ (۷) Dozy: Hist. Mus. Esp.، طبع جدید، بمدد اشاریہ۔

(E. LEVI PROVENÇAL)

رَن کچھ: رَنک بہ پاکستان (۷: ۳۵۱)۔  
رَنگ: (رَنک)، بمعنی طغریٰ یا نشان؛ جب

ستونوں، دیواری تصویروں، زرہ بکتروں، ہتیاروں، سِکوں، فانوسوں، پارچہ جات، مخطوطات، شیشے کے برتنوں، مٹی کی رکابیوں اور قابوں، دھات کی چیزوں اور خیالی اشکال تک میں ملتی ہیں۔ مغربی ممالک کے معمول سے مختلف یہ بات ہے کہ ایسے نشانات مہرون پر بالکل مفقود ہیں۔ دستاویز جتنی زیادہ سرکاری ہو، اور مواد جتنا زیادہ بیش قیمت ہو اتنے ہی زیادہ اہتمام سے یہ خاندانی نشانات مرتسم کیے جاتے تھے۔ اسی لیے جب گھٹیا چیزوں (مثلاً مٹی کے برتنوں) پر یہ نشانات پائے جاتے ہیں تو اس کے نقوش بے ڈھنگے سے ہوتے ہیں اور عام طور پر کسی تحریر یا کتبے سے عاری ہوتے ہیں۔ نشانات کے رنگ صرف شیشے اور چینی کی چیزوں، مینا کاری اور نقاشی کی اشیا میں دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے پورے سلسلے میں یہ رنگ شامل ہیں: سفید (دھات پر نقرئی کام)، زرد (دھات یا شیشے پر سونے کا کام)، سرخ، سبز، نیلا، بھورا، یا اصل رنگ (یعنی شیشے کا رنگینی رنگ یا تانبے اور پیتل کے برتنوں کا زردی مائل رنگ)۔ دھات کے کام میں علی العموم صرف سفید اور سرخ رنگ پائے جاتے ہیں، لیکن ایک نادر مثال میں طلائی اور سیاہ رنگ بھی پائے گئے ہیں؛ تعمیرات میں پچی کاری یا گچ میں نگینہ کاری کے سوا رنگوں سے کام نہیں لیا گیا، یا باقاعدگی سے انہیں نمایاں نہیں کیا گیا۔ خاندانی نشانات کی شکل و ہیئت کا انتخاب بظاہر زیادہ تر خود ان امیروں ہی پر چھوڑ دیا جاتا تھا اور اس پر کم از کم ابتدائی دور گزر جانے کے بعد، جب یہ اعزاز و استحقاق پہلے پہل عطا کیا گیا تھا، حکومت کی کوئی نگرانی قائم نہ تھی۔

خاندانی نشانات عام طور پر (لیکن لازمی طور پر نہیں) ڈھال پر بنائے جاتے ہیں، جس کی عام شکل گول ہوتی ہے، کیونکہ جس زمانے میں ڈھال

تحریرات (جن میں مقالہ ہذا بھی شامل ہے) اسی کی تحقیق پر مبنی ہیں۔ دوسرے ادوار اور ممالک کے متعلق باضابطہ تحقیق کا کام ابھی باقی ہے۔ ایوبی اور مملوک زمانوں میں خاندانی نشانات کو سلاطین استعمال کرتے تھے اور ان کے علاوہ صرف امرا یعنی بڑے عسکری عہدے داروں کو یہ حق حاصل تھا۔ یہ خاندانی نشانات موروثی ہوتے تھے، لیکن ان کے استعمال کا حق صرف ان بیٹوں کو تھا جو خود بھی عسکری عہدے دار ہوں، ورنہ جو بیٹے مذہبی یا انتظامی عہدوں کو اختیار کر لیتے تھے وہ اس حق سے محروم کر دیے جاتے تھے۔ عورتوں کے خاندانی نشانات، جو اب تک معلوم ہوئے ہیں، صرف سات ہیں۔ ان میں اکثریت ایسی خواتین کی تھی جو اپنے متوفی شوہروں اور باپوں کے (جو "امیر" رہ چکے تھے) خاندانی نشانات استعمال کرتی تھیں (*Studies in Islamic Metal-Work: D. S. Rice*, *Bulletin. School of Oriental and African Studies* ۱۳/۲ (۱۹۵۲): ۵۲۳ تا ۵۲۸)۔

مسلمانوں کی نقابت کے متعلق کتابی ماخذ بہت ہی قلیل ہیں؛ خصوصاً اس فنی موضوع پر جامع تحریریں، سرکاری قواعد و ضوابط یا "نقابتی فہرستیں" دستیاب نہیں ہیں۔ خاندانی نشانوں کے متعلق ہماری اصل معلومات بذات خود "یادگاروں" سے حاصل کی گئی ہیں، خصوصاً ان سے جن پر تاریخی کتبے ثبت ہیں۔ پروفیسر Meyer نے لکھا ہے کہ دس ہزار ایسے نشانات میں سے، جو اصلاً عمارتوں، مختلف اشیا یا کتابوں پر ثبت تھے، صرف تین ہزار دریافت ہوئے ہیں اور ایسے نشانات کی تعداد ساڑھے تین سو سے بھی کم ہے جن کے ساتھ کوئی تاریخی تحریر یا کتبہ شامل ہو اور جن پر ان نشانات کے حاملین کی شناخت مبنی کی جا سکے۔ یہ نشانات مکانات کی روکاروں، دریچوں کے جنگلوں، دروازوں،

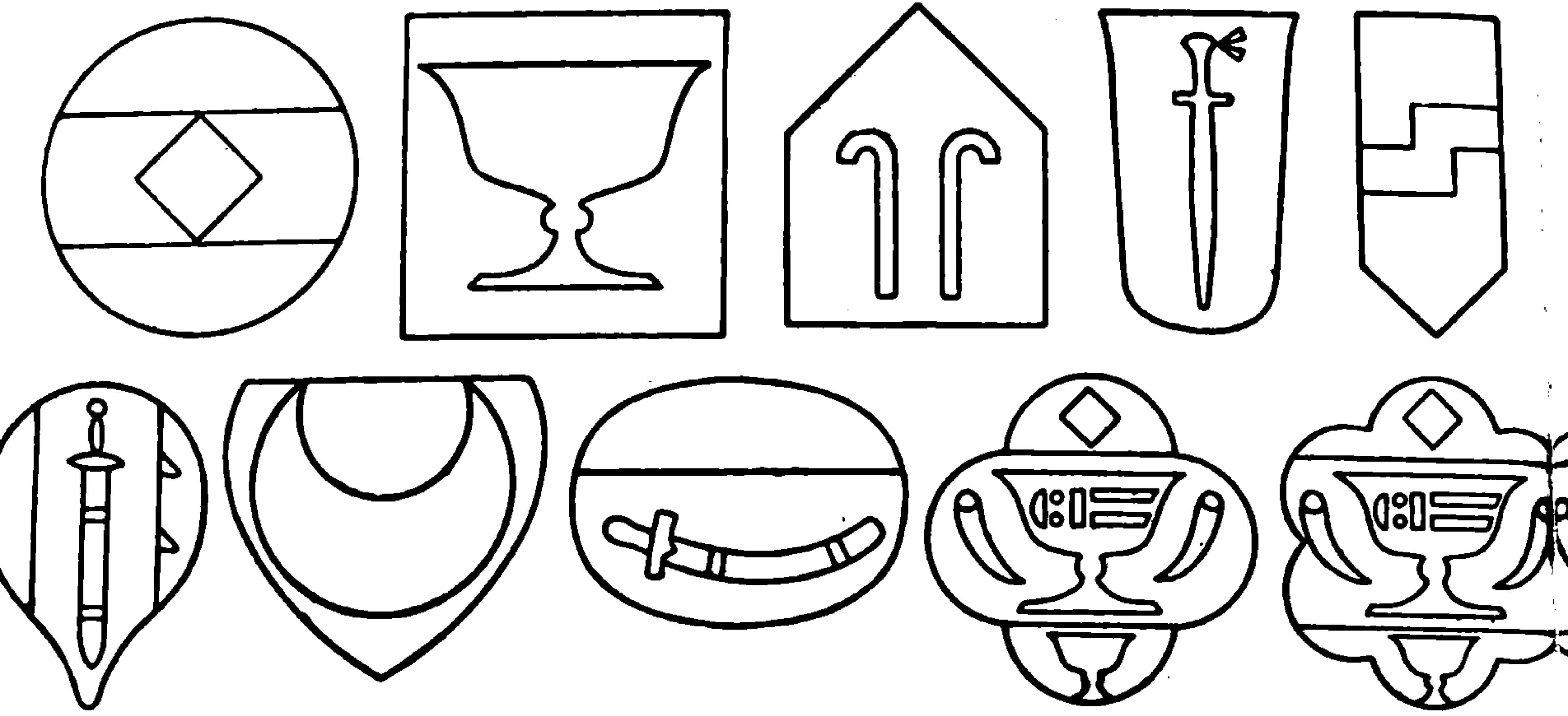
بدلے نہیں جاتے تھے، حالانکہ یہ عہدے کوئی خاص اہمیت نہ رکھتے ہوں، اور خواہ بعض اوقات ان کا حامل بلند ترین عہدوں پر پہنچ جائے، بلکہ سلطان بن جائے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ امیر۔ زین الدین ۵۶۹۳ / ۱۲۹۴ء میں کتبغا الملک العادل کے لقب سے سلطان بن گیا، لیکن اس حالت میں بھی اس کے سکہ کے الٹی طرف ”ساقی کا نشان“ یعنی ایک پیالہ موجود تھا۔ اس بیان کی مزید تائید مختلف امیروں کے خاندانی نشانات سے ہوتی ہے، جن کی زندگیوں کے مختلف مرحلوں کے متعلق نمونے اب تک محفوظ ہیں اور ان سب سے اسی بیان کا ثبوت ملتا ہے۔ بعض مثالوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک ہی شخص کے لیے دو مختلف نشانات ہیں؛ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز پر ایک نمونے کے نشانات ہیں وہ کسی دوسرے شخص کی طرف منتقل ہوئی، لیکن نئے مالک نے صرف خاندانی نشان کو بدل دیا اور پہلے نقوش کو بیچسہ رہنے دیا۔ بعض مثالوں میں نئے نشانات کے نیچے سابقہ نشانات کا سراغ لگانا آسان ہے۔ دوسری طرف ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس زمین پر نشان بنایا جاتا تھا اس کا رنگ بدل سکتا تھا۔ مثال کے طور پر ”الذہبی“ (۵۶۷۳ / ۱۲۷۴ء تا ۵۷۴۸ / ۱۳۴۸ء) جتنا ہے کہ جب کتبغا امیر سے سلطان ہو گیا تو اس کے جھنڈوں کا رنگ زرد تھا۔ چونکہ وہ اپنے سگوں پر نشان کے طور پر ”ساقی کا پیالہ“ برابر استعمال کرتا رہا، لہذا اس بیان میں غالباً صرف رنگ کی تبدیلی بتائی گئی ہے۔ عہدوں کے پتلوں کے علاوہ بعض نشانات پر جانوروں کی تصویریں بنی ہوئی ہیں اور اکثر نشانات پر ایسی علامتیں پائی جاتی ہیں جن کا مفہوم اب تک متعین نہیں ہو سکا۔

شکل عدد ۲ میں پچاس جانے پہنچانے عربی نشانات پیش کیے گئے ہیں، جو سادی شکل عدد ۲ اور تنہا

بطور سلاح جنگ استعمال کی جاتی تھی، گول ہی ہوا کرتی تھی، لیکن اس کی دوسری مختلف شکلیں بھی ملتی تھیں، جیسا کہ شکل عدد ۱ سے ظاہر ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ خاندانی نشانات ڈھال کے بغیر بھی نمایاں کیے جا سکتے تھے۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہوگی کہ ایک زمانے میں یہ نشانات جھنڈوں پر بھی بنائے جاتے تھے، جہاں ان کے لیے کسی چوکھٹے کی ضرورت نہ تھی۔ خاندانی نشانات کی اہمیت پر ڈھال کی صورت کا کوئی اثر نہ تھا، اور ایسی مثالیں موجود ہیں کہ بعض اوقات ایسی علامت ڈھال پر اور بعض اوقات ڈھال کے بغیر بنائی گئی یا ایک مثال میں کسی ایک نمونے کی ڈھال پر اور دوسری مثالوں میں دوسری شکلوں کی ڈھالوں پر استعمال ہوئی۔

تقریباً ۱۲ویں صدی ساتویں صدی ہجری / تیرہویں صدی عیسوی کے وسط میں ایک ایوبی دربار کی مثال دے کر لکھتا ہے کہ ایک ممتاز عہدے دار کو جب امیر بنایا گیا تو اسے ”خاندانی نشان“ کا حق عطا کیا گیا؛ لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ یہ اعزاز انفرادی حیثیت سے عطا کیا گیا یا کسی خاص طبقے سے مخصوص ہوتا تھا۔ کچھ مدت بعد یہ رسم اس حد تک بدل دی گئی کہ اب خود امیر کو یہ حق دے دیا گیا کہ ”اپنی پسند یا ترجیح کے مطابق“ اپنا ”نشان“ خود منتخب کر لے۔ یہ معلومات ہمیں القلقشندی کی صبح الاعشی (۴: ۶۱ بعد) کے ایک بیان سے حاصل ہوتی ہیں، جس کی تصنیف ۵۷۹۱ / ۱۳۸۷ء، [بہ تصحیح ۱۳۸۹ء] کے بعد ہوئی، اور یہ تبدیلی غالباً اُس وقت ہوئی جب امیروں کی تعداد بہت زیادہ بڑھ گئی۔ ”نشان“ کا ایک عام نمونہ ”عہدے کا پلا“ تھا، مثلاً کاتب یا دیر کی علامت کے لیے ”قلمدان“ کا نشان اور ”جامہ دار“ کے لیے رومال کا نشان وغیرہ (نیچے دیکھیے)۔ یہ پتلے حامل کی زندگی میں ہرگز





شکل (۱)

مملوکوں کے خاندانی نشانات کے لیے ڈھالوں کی مختلف شکلیں

(Mayer بر *Saracenic Heraldry*)

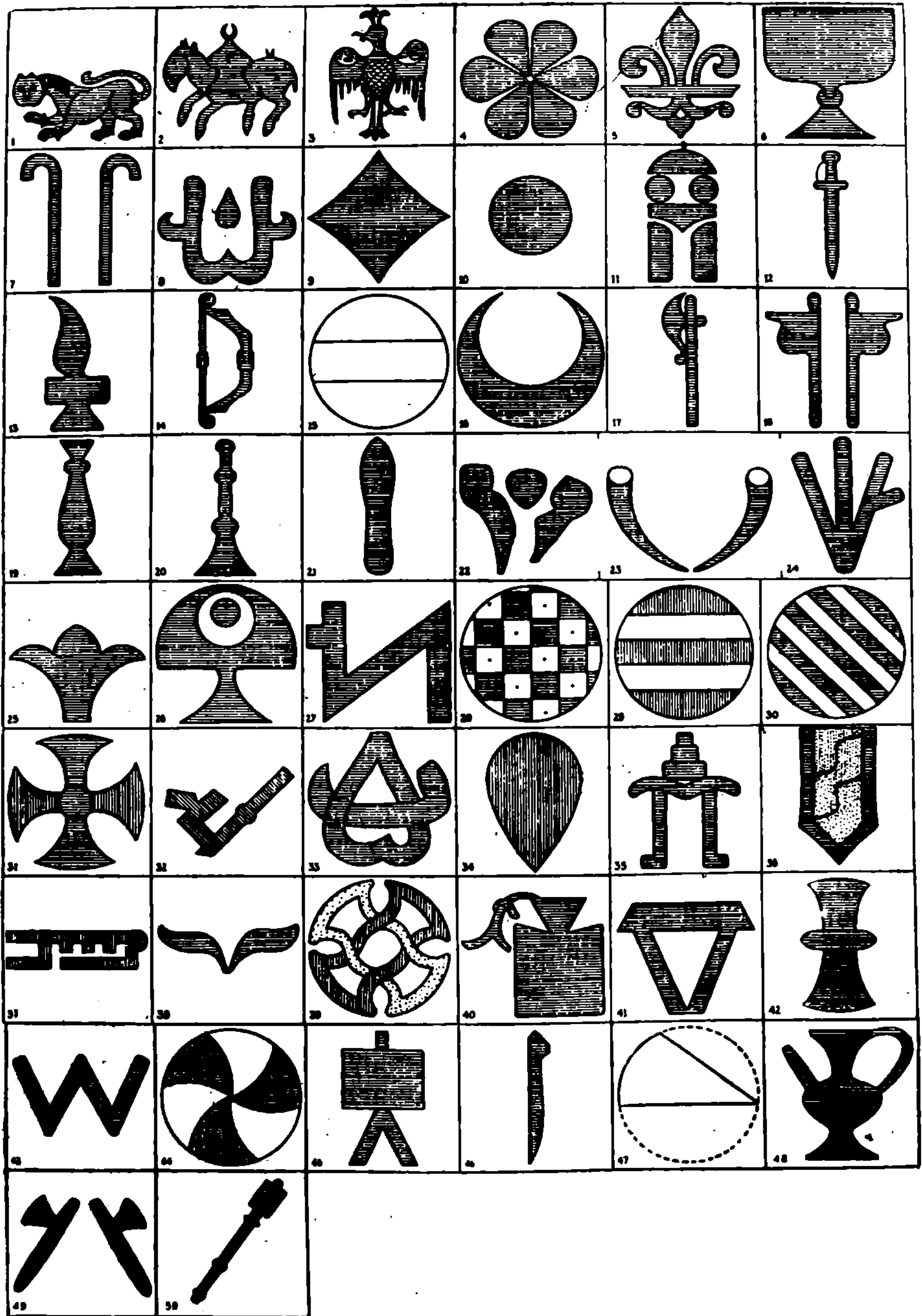


شکل (۲)

مملوکوں کے نشانات میں کنول کے پھول کی شکلیں (از شام)

بائیں سے دائیں: مورستان نوری، دمشق؛ باب الفرج، دمشق؛ صالحیہ؛ درویشیہ، حمص

(مبنی بر E. Herzfeld، در *Ars Islamica*، ۱ (۱۹۳۲): ۲)



شکل (۲)

مملوکوں کے نشانات میں استعمال ہونے والی سادہ علامتیں

(Sarcenic Heraldry : Mayor)

دستاویزیں وغیرہ لپیٹی جاتی ہیں۔ یہ رومال مہتمم توشک خانہ (= جم دار) کی علامت ہے۔

(گول) میز (خانجہ، عدد ۱۰) کی شکل کھانا چکھنے والے (جاشنی گیر) کے عہدے کا پلا تھا۔ اور ایک دائرے سے ظاہر کیا جاتا تھا۔

قراہ (عدد ۳۸) مودی خانے کے مہتمم (طشت دار) کا نشان تھا۔

ایک درباری قسم کی یا قواعد کے وقت استعمال ہونے والی زین جس پر قبہ سا بنا ہوا تھا (عدد ۲) ایک درباری عہدے دار "جاویش" [چاؤش؟] کا نشان تھا۔ اس کے ساتھ جو گھوڑا دکھایا جاتا تھا، وہ صرف زین کو نمایاں کرنے اور اسے اٹھا کر لے جانے کے لیے تھا۔

خمدار چوپ چوگان کا ایک جوڑا (جوکان) (عدد ۷) مہتمم چوگان (جوکان دار) کا نشان تھا۔ موگری کی شکل میں لکڑی صرف مرکب نشانات میں نظر آتی ہے (L. A. Mayer: *Polo-sticks in saracenic Heraldry*, در *Polo Monthly*، ۱۹۳۳ء، ص ۲۶۶ تا ۲۶۷، D. S. Rice، در *BSOAS*، ۱۳ (۱۹۵۲ء): ۵۷۲)۔

فس ایک سہ طبقہ ڈھال (عدد ۱۵) فرستادہ سوار یا خطوط رساں (بریدی) کا نشان تھا۔ گرز گرزبردار (جمقدار) کے عہدے کا نشان تھا جو سرکاری رسوم اور فوجی مشقوں میں اسے اٹھائے ہوئے چلتا تھا۔

پرچموں کا ایک جوڑا (عدد ۱۸؟) جھنڈا اٹھانے والے (علمدار) کا نشان تھا۔

تقاروں اور چوبوں کا نشان (عدد ۲۲؟) طبل دار کا نشان تھا۔

ترم (عدد ۲۰) ترمچی کا نشان تھا۔

ایک جوتا (عدد ۲۱) جوتے اٹھانے والے (بشق دار) کا نشان تھا۔ کلہاڑیوں کے دو جوڑے (عدد

علامتوں کی شکل میں پائے جاتے ہیں۔ ذیل میں نشانات کی عام شکلوں کی ایک فہرست درج کی جاتی ہے، جن کی ابتدا عہدے کے نشانات سے ہوتی ہے: ایک پائے پر پیالہ (فہرست میں عدد ۶) - "ساقی" کی علامت ہے ایک قلمدان کی رسمی شکل (عدد ۱۱) قلمدان رکھنے والے (دوات دار) کی علامت ہے، جو دربار میں ادنیٰ درجے کا دیر ہوتا ہے۔ اس علامت میں مسلمانوں کے قلمدان کے مختلف مشمولات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یعنی دواتیں، ریت اور نشاستے کی لیٹی، قلم اور انہیں صاف کرنے کے لیے تا گے رکھنے کے نسبتاً زیادہ لمبے خانے، اس پلے کو عبد الحمید مصطفیٰ پاشا نے کہیں ۱۹۱۸ء میں جا کر صحیح شناخت کیا۔ اس سے قبل اسے غلطی سے تصویری تحریر کا نشان "رانیب نیتا" سمجھا جاتا تھا، جس کا مطلب ہے: "آفتاب: دو آفتوں کا مالک" (یعنی رب المسرقي والمغربی)۔ تلوار کا نشان (عدد ۱۲) مملوکوں کے زمانے میں "سلحدار" کی علامت تھی۔ ابوالفدا نے اپنی تاریخ (طبع J.J. Reiske، ۳: ۳۸۰) میں خوارزم شاہ کا ذکر کرتے ہوئے سلحدار کی علامت "کمان" بتائی ہے مگر مالیک کی سلطنت میں کمان (عدد ۱۳) کمان بردار یا بندق دار کا نشان ہوتا تھا جس کا عہدہ سلحدار کے برابر تھا۔ کمانیں جوڑوں میں بھی پائی جاتی ہیں خصوصاً آبدین کے معاملے میں جو ایک امیر تھا، اور ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں بلند رتبے کو پہنچ گیا تھا۔ تحریروں میں اسے "بندق دار" کہا گیا ہے۔

رومال (دست پاک) ("بقیہ"، عدد ۹) ایک معین نما شکل ہے، اس کی نوک پر بنائی گئی ہے۔ یہ ایک ایسے پارچے کی علامت ہے جو اسی قسم کا ہے۔ جس میں کپڑے اور محافظ خانے کی

سے پہلے استعمال نہیں کیا گیا اور اس زمانے میں مرکب نشانات کے اندر پایا گیا ہے (نیچے دیکھیے)۔ اس نشان (عدد ۲۳) کو کہیں مبارک سینگ کا جوڑا (Cornocopias) (Artin' Rogers)، کہیں شتر مرغ کے پر (Nerzfeld)، کہیں خنجر (Wulzinger and Watzinger)، کہیں اترم (Mrs. R.L. Devonshire)، کہیں ہاتھی کے دانت (H. A. R. Gibb) اور کہیں ایرانی باگ ڈور (= R. A. Harari-Saranian ribbons) کہا گیا ہے۔ پروفیسر Mayer نے اپنی کتاب میں انہیں سراویل الفتوة (= شرفا کی شلوار) لکھا ہے، لیکن ایک تازہ تر مطبوعہ شدہ تحریر میں اس نے اس نشان کو "بارود رکھنے کے سینگ" (= Une enigme der blason musulman) در Bull., d'Institut d'Egypte، ۲۱ (۱۹۳۹ء)، ۱۴۱ تا ۱۴۳) شناخت کیا ہے۔ کنول کا نشان (عدد ۵)، جس میں تین پھولدار شاخیں ایک ہی تنے سے پھوٹی ہیں، عام طور پر پایا جاتا تھا (عدد ۴) اور مرکب و مخلوط نشانات میں بھی استعمال کیا جاتا تھا (نیچے دیکھیے)۔ یہ نمونہ سب سے پہلے اتابک نور الدین محمود بن زنگی نے اپنے مدرسے کی (جو ۵۴۹ھ/۱۱۵۴ء اور ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء کے درمیان تعمیر کیا گیا تھا) محراب میں اور حمص کی جامع مسجد کے منبر پر استعمال کیا تھا۔ یہی نشان ایوبی اور مملوکی بادشاہوں کے سبکوں پر بھی نظر آتا ہے۔ یہ ایک امیر کے نشان کے طور پر سب سے پہلے آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں دیکھا جاتا ہے۔ بعض مثالیں ایسی بھی ہیں جن میں اس کا استعمال نقابتی نشان کے طور پر نہیں، بلکہ صرف آرائش کے لیے ہوا ہے۔ کنول کا نشان یورپ میں بھی "خاندانی نشان" کے طور پر استعمال ہوتا تھا اور بعد میں فرانس کا نقابتی نشان بن گیا۔ بہر حال اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ اس نقش کی

(۴۹) تبر بردار کے لیے تھے۔

ایک ہلال (عدد ۱۶)، جسے L. A. Mayer نے محتاط الفاظ میں مشرقی نعل اور اس طرح "امیر آخور" کا نشان بتایا ہے، مگر پچھلے دنوں D. S. Rice نے خیال ظاہر کیا کہ ممکن ہے یہ دیوان یا محکمہ وزارت کے مہتمم (شاد الدواوین) کی مخصوص علامت ہو، جسے ابھی تک پوری طرح شناخت نہیں کیا جا سکا۔

جہاں تک جانوروں کا تعلق ہے ان میں سے صرف دو ان نشانات میں نظر آتے ہیں، یعنی شیر ببر (عدد ۱) اور عقاب (عدد ۳)۔ شیر ببر والے جس قدیم ترین نشان کی تاریخ دی ہوئی ہے وہ ایوبی سلطان الملک المظفر شہاب الدین غازی بن العلیک العادل ابو بکر سے متعلق ہے، جو ۵۶۰ھ/۱۱۱۴ء تا ۵۶۱ھ/۱۱۲۰ء کے درمیان ارفہ کے ایک دروازہ شہر پر پایا گیا۔ شیر ببر مملوکی سلطان بیبرس کا نشان بھی تھا۔ عقاب کہیں ایک سر کا اور کہیں دو سروں والا ہے اور نمایاں یا اٹھتا ہوا دکھایا گیا ہے، نہیں اس کے سر پر کلفی ہے اور نہیں نہیں ہے۔ اس پرندے کے سینے پر اکثر ناشپاتی کی شکل کی ایک آرائشی ڈھال پائی جاتی ہے۔

ایسے نشانات کثیر ہیں (مثلاً عدد ۸، ۲۴، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۴۱، ۴۵) جو عام طور پر مغول کی خیالی علامتوں کی تقلید میں عموماً "تمغہ" کہہ دیے جاتے ہیں۔

بعض دوسرے بلبے آسانی سے شناخت کیے جا سکتے ہیں لیکن ان کے استعمال کی صحیح نوعیت اور وجہ معلوم نہیں۔ ان میں سب سے لاینحل شکل وہ ہے جو ہمیشہ جوڑوں کی صورت میں اور بظاہر لسی خلا دار چیز کو دکھاتی ہے۔ یہ نشان نویں صدی ہجری، پندرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر



**COMPOSITE BLAZONS**

شکل (۳)

بعد کے مملوکوں کے مرکب و مخلوط نشانات

(مینی. بر Mayor : Sarcenic Heraldry)

www.marfat.com



شکل (۵)

شیشے کا مینا کیا ہوا شہمدان

جس پر مملوک امیر الملک (۵۷۴ھ/۱۱۷۳ء)

کا نام اور نشان ثبت ہے

(بشکریہ میوزیم آف اسلامک آرٹ، قاہرہ)



شکل (۶)

شیشے کا مینا کیا ہوا شہمدان

جس پر مملوک سلطان حسن (۵۶۳ھ/۱۱۶۳ء)

کا نام اور نشان ثبت ہے

(بشکریہ میوزیم آف اسلامک آرٹ، قاہرہ)

پیرس کے عجائب خانے میں موجود ہے (یہ ۱۲۹۹ء اور ۱۳۱۰ء کے درمیان مصر یا شام میں بنایا گیا تھا)۔ افسوس یہ ہے کہ اس پر کوئی تحریر ثبت نہیں، لہذا یہ نقابتی معما کسی طرح حل نہیں کیا جا سکتا۔ (The blazons of the : D. S. Rice Bull. School of Oriental and African studies ۱۳ : ۳۶۷ تا ۳۸۰: وہی مصنف : The Baptistère de Saint Louis پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۲۷)۔

کہیں تو ایک ہی چیز پر دو نشانات ہیں، لیکن ایک بہت بڑا زمرہ ایسا بھی ہے جس میں ایک ڈھال پر کئی علامتیں ثبت ہیں، یعنی ”مرکب و مخلوط نشانات“، جو پندرہویں صدی عیسوی کی امتیازی خصوصیت تھی (شکل ۳)۔ ان دونوں کو سمیز کرنا ضروری ہے۔ Mayer کا قیاس ہے کہ مملوکوں کے عہد کے اواخر میں ہر سلطان کے تمام امیروں کا ایک ہی مشترک نشان تھا اور اسے حامل کے عہدے سے تعلق نہ تھا۔ ادنیٰ یا اعلیٰ امیر اپنا عہدہ پانے کے بعد وہی نشان استعمال کرتے تھے۔ اس زمرے کے بعض نشانات ایسے ہیں جن میں سہ طبقہ ڈھال پر صرف چند پیالے بنے ہوئے ہیں، لیکن اکثر پر کئی مختلف علامتیں ہیں۔ ان میں زیادہ عام وہ ہیں جن پر پیالے قلمدان، رومال ”بارود کے سینگ“ (جو سابق میں ”سراویل الفتوة“ کہلاتے تھے) اور کنول کے پھول کا نشان ہے۔ چوڑی شکمی پٹی میں ایک یا دو مزید علامات مرکز کے اصل موضوع کے اوپر چڑھائی جا سکتی ہیں اور مرکز کے دائیں اور بائیں دوسری علامات بھی بنائی جا سکتی ہیں۔ پندرہویں صدی کے آخر سے مختص ایک نشان پر چھے شکلیں بنی ہوئی ہیں، لیکن ازبک الیوسفی (م ۱۹۰۳ء / ۱۳۹۹ء) کے خاندانی نشان پر اس سے بھی زیادہ، یعنی نو شکلیں موجود ہیں (شکل ۳، عدد ۳۲)۔

صحیح نقابتی شکل اصلاً مسلمانوں نے بنائی۔ ایک اور غیر معلوم مفہوم کا نشان ملتا ہے، جو یورپ کی نقابت میں خم (Bend) کہلاتا ہے۔ یہ ایک منقسم یا غیر منقسم ڈھال پر ترچھی پٹیوں کے سلسلے پر مشتمل ہے (عدد ۳)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شکل ایویوں کی شاخ ”حما“ کا خاندانی نشان تھا ابوالفداء مؤرخ لکھتا ہے کہ یہ نشان اس خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ یہ خاندانی نشان ایک گول ڈھال پر مشتمل تھا، جس کا بالائی دائرہ روپہلی تھا اور زیریں حصے میں اسی قسم کی ترچھی پٹیاں مختلف تعداد میں بنائی جاتی تھیں۔

اس زمرے کا ایک اور نشان گلاب کا پھول ہے (عدد ۴)، جس کی پنکھڑیاں عام طور پر چھے، لیکن کبھی کبھی آٹھ بھی ہوتی ہیں۔ یہ ابتدائی مملوک بادشاہوں میں عام تھا۔ چودھویں صدی ہجری میں خاندانی نشانات کی متعدد علامتوں میں سے ایک یہ بھی ہوتا تھا، مگر نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی میں صرف ایک دفعہ نظر آیا ہے۔

ایک نشان بہت سے افقی ڈنڈوں پر مشتمل تھا (عدد ۲۹)، جسے تین امیر اٹھا کر چلتے تھے۔

اب تک ناطق نشانات (= Armes Parlantes) کی قطعی مثالیں دستیاب نہیں ہوئیں، یعنی ایسی مثالیں جن میں علامت کو حامل کے نام سے کوئی تعلق ہو اور جس سے کسی قسم کی صنعت تجنیس پیدا ہو سکے۔

ایسی مثالیں بھی موجود ہیں جن میں ایک ہی چیز پر دو مختلف نشانات نظر آتے ہیں۔ غالباً اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ نشانات کسی فوجی سردار اور اس کے آقا کے ہیں۔ اس نوع کا ایک نہایت مشہور خوبصورت اور مزین نمونہ وہ ہے جسے ”Baptistère de saint Louis“ کہنے لگے ہیں اور جو

خاندانی نشان کا ایک اور نمونہ کتبہ دار ڈھال کا ہے، جس کا سراغ تیرھویں صدی کے اواخر اور چودھویں صدی کے اوائل تک جاتا ہے۔ اس قسم کے نشانات پہلے پہل بعد کے بحری مملوک سلاطین مثلاً قلاوون کے بیٹے محمد اور پوتے حسن کے وقت میں دیکھنے میں آتے ہیں اور ان کے کتبے تین طبقے والی ڈھال پر ثبت ہیں، جو امیری نشانات کے لیے پہلے سے استعمال ہونے لگی تھی۔ قدیم ترین نمونے میں کتبات صرف وسطی طبقے میں ملتے ہیں (اس نمونے کی تقریباً تمام چیزوں کی طرح)۔ اس تحریر کا آغاز ”عزّ لمولانا“ سے ہوتا ہے، جس کے بعد ”السُّلْطَانُ“ یا ”السُّلْطَانُ الْمَلِكُ“ لکھا جاتا ہے (عدد ۶)۔ اس کے بعد کا قدم یہ ہے کہ ”اسم“ تو بالائی طبقے میں لکھا جائے اور نقش و نگار سب سے زیریں حصے میں کیا جائے، لیکن آخر الذکر میں جلد ہی ”عزّ نصرہ“ کے الفاظ لکھے جانے لگے۔ یہ کتبے دار ڈھالیں اس طریقے سے پڑھی جاتی ہیں کہ پڑھنے والا پہلے وسطی حصے کو پڑھتا ہے، پھر بالائی حصے کو اور بالآخر آخری سطر کو۔ پندرھویں صدی میں بعد کے مرحلوں میں بالائی سطر میں صرف نام ہی نہیں بلکہ کنیت بھی لکھی جاتی تھی، جو بالکل آخر میں بعض اوقات حذف کر دی گئی ہے۔ خلفائے عباسیہ میں سے دو، یعنی المستعین باللہ اور المستنجد باللہ (جن میں سے اول الذکر ”الْمَلِكُ الْعَادِلُ“ کے لقب سے ۵۸۱۵/۱۲۱۲ء میں مختصر مدت کے لیے مصر کا سلطان بھی بن گیا تھا)، کتبہ دار ڈھالیں استعمال کرتے تھے، جن میں ان کا مخصوص لقب ”امیر المؤمنین“ درج ہوتا تھا۔ مملوکوں کی بادشاہی کے بالکل آخری زمانے میں ایک گستاخ امیر دولت بای نے بھی، جو غزہ کا حاکم تھا، کتبائی نشان استعمال کرنا شروع کر دیا؛ گویا وہ سلطان کے ایک مخصوص حق شاہی

پر قابض ہو گیا اور اس طرح ظاہر کر دیا کہ سلطان اب کمزور ہو چکا ہے۔ عثمانیوں کی فتح کے بعد مملوکی شکل کی کتبہ دار ڈھال عثمانی سلاطین کے لیے بھی استعمال ہوتی رہی۔ مثال کے طور پر ۵۹۳۸/۱۵۳۱ - ۱۵۳۲ء سے بیت المقدس کے قلعے میں سلیمان اول کے نام کے جو تمغے دستیاب ہوئے، وہ اس کا ثبوت ہیں (خاندانی نشانات کی اس شکل پر سب سے پہلے باقاعدہ بحث L. A. Mayer نے *D. is Jahrbuch d. asiatischen Kunst*، ۲ (۱۹۲۵ء) : ۱۸۳ تا ۱۸۷ء میں کی ہے؛ نیز دیکھیے وہی مصنف: *Saracenic Heraldry*، ص ۳۳ تا ۴۰)۔

غرناطہ کے نصری سلاطین نے بھی کتبہ دار ڈھال استعمال کی۔ ان کی نکیلی ڈھال پر ایک ترچھی پٹی ایک سرے سے دوسرے سرے تک چلی گئی ہے، جس پر ”وَلَا غَالِبَ إِلَّا اللَّهُ“ ثبت ہے۔ یہ نقش غرناطہ کے قصر الحمراء کے بعض آرائشی اشکال میں وسیع طور پر استعمال کیا گیا ہے اور شاید اسی لیے یہ دنیا بھر میں اسلام کا مشہور ترین نشان بن گیا ہے۔

عالم اسلام کے ایک کونے میں علاقہ یمن واقع ہے۔ وہاں بھی خاندان رسولیہ اور بنو الرس کے افراد کے لیے ایک خاص علامت استعمال کی جاتی تھی۔ الرسولیہ کا گلاب علی العموم پانچ پنکھڑیوں کا ہوتا تھا اور یہ ایسی متعدد اشیا پر پایا جاتا ہے جو اس خاندان کے لیے غالباً مصر میں تیار کی جاتی تھیں۔ مینا کاری کے زجاجی ظروف (شکل ۸) اور چاندی کی جرّت کے برنجی برتنوں، کشتیوں اور طشتوں پر یہ گلاب بالخصوص بنایا جاتا تھا۔

نقابتی تالیفات کی پوری فہرست (۱) Mayer: *Saracenic Heraldry*، ص ۲۷۱ تا ۲۸۲، پر درج ہے۔ یہ معیاری تصنیف ۱۹۳۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کے بعد جو مقالات شائع ہوئے اور جن کا



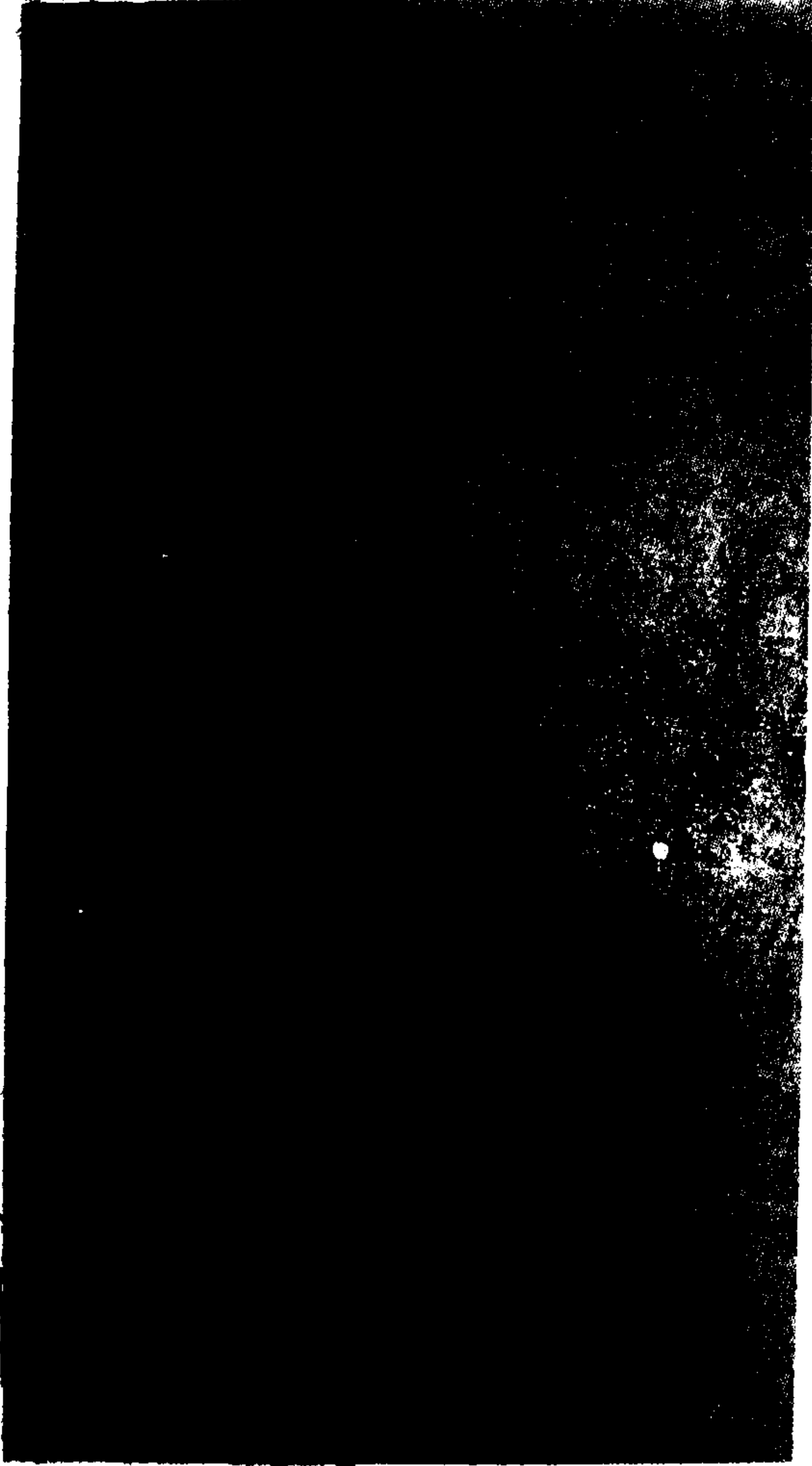


شکل (۷)

قصر لخمرا سے آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے اواخر کا ایک ہشت پہلو روغنی اور چمکدار چوکا  
جس پر غرناطہ کے نصری بادشاہوں کا نشان ثبت ہے  
(بشکریہ ہسپانک سوسائٹی آف امریکہ)

Marfat.com

Marfat.com



شکل (۸)

شیشے کی مینا کی ہوئی بوتل

جس پر یمن کے رسولی مجاہد سیف علی بن داؤد

(۵۷۲۱/۵۱۳۲۱ تا ۵۷۶۳/۵۱۳۶۳)

کا نام اور نشان ثبت ہے

(بشکریہ فریر گیلری آف آرٹ، واشنگٹن)

marfat.com

Marfat.com

میں برما کی سب سے بڑی بندرگاہ بسین تھی، لیکن دور افتادہ ہونے کے باعث اس کی حفاظت دشوار تھی اور مرتبان کا، جو خلیج سٹانگ Sittang پر واقع ہے، قریب ہونے کے باوجود پیگو کے ساتھ مناسب دریائی سلسلہ قائم نہ تھا؛ لہذا برآمدی مال کی ترسیل کے لیے دریائے رنگون (جس کا ایک معاون دریائے پیگو بھی ہے) قدرتی طور پر اہمیت اختیار کر گیا۔ [اس زمانے میں] سیرام Syriam (جو ڈاگون کے جنوب مشرق میں دریائے پیگو کے دہانے پر واقع ہے اور ڈالا Dalla [جو ہلینگ کے دائیں کنارے پیگو کے بالمقابل واقع تھا اور اب رنگون کا حصہ ہے] اس نواح کی بڑی بندرگاہیں تھیں اور شوے ڈاگون (جو پیگو یونیس کی آخری پہاڑی پر استادہ ہے) سمندر سے آنے والے جہازوں کے لیے نشان منزل کا کام دیتا تھا۔

ڈاگون پگوڈا کی پہاڑی پر راجا دھمازدی Dhammazedی کے کتبے (۱۸۴۵ء) میں ان اضافوں کا ذکر ہے جو ایک صدی قبل اس کے اسلاف اور خود اس نے اس پگوڈے میں کیے تھے (JBRAS، ۲۴: ۸)۔ دوسرے راجا بھی اس کام میں حصہ لیتے رہے، چنانچہ ۱۵۶۸ء میں جب یہ پگوڈا ایک زلزلے میں تباہ ہو گیا تو ناؤنگ Naung کے راجا بے Bay نے اسے دوبارہ تعمیر کرایا، قدیم سیاحوں، مثلاً پینٹو Ferdinand Mendez Pinto، فریڈرک Caesar Frederick اور بلبی Gasparo Balbi نے کئی جگہ ڈاگون اور اس کے مشہور عالم پگوڈے کا ذکر کیا ہے۔

پرتگالی طالع آزما ڈی برٹو de Brito دریائے رنگون کے درآمدی محصول ہی کی بدولت اتنا متمول ہو گیا تھا کہ ۱۶۰۰ اور ۱۶۱۲ء کے درمیان اس نے سیرام میں اقتدار حاصل کر لیا۔ کچھ مدت بعد سترھویں صدی عیسوی میں ولندیزیوں، فرانسیسیوں

Huit : L.A. Mayer (۲) یہ ہیں: *objets inédite a blason mamluks en Grèce et en Turquie*، در *Mélanges Maspéro*، ۳ (۱۹۳۴ء)؛ *Mémoris de l' Institut*، لوحہ ۱، ۱۰۴ تا ۹۷۱؛ *Français d'Archeologie Orientales*، ج ۶۸؛ پلرموکی *Aras Islamica* (۳) لیے *Aras Islamica*، ۳۶ (۱۹۳۶ء)؛ ۱۸۰ تا ۱۸۶، سات اشکال، دو الواح پر؛ *New material for Mamluk heraldry*، بیت المقدس (۴)؛ *A New Heraldic Emblen of the* (۵)؛ ۱۹۳۷ء؛ *Mamluks*، در *Ars Islamica*، ۴ (۱۹۳۷ء)؛ ۳۴۹ تا ۳۵۱، چار اشکال لوحہ (۱) پر؛ (۶) *A propos du blason sous les Mamlouk-Circassiens*، در *Syria*، ۱۸ (۱۹۳۷ء)؛ ۳۹۳ تا ۳۹۸۔ (RICHARD ETTINGHOUSSEN)

\* رنگون: [برما کا دارالحکومت، جو ۱۶ درجے ۴۷ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۹۶ درجے ۱۳ دقیقے طول بلد مشرقی پر، سمندر سے ۲۱ میل دور، دریائے ہلینگ Hlaing (یا دریائے رنگون) کے بائیں کنارے پر، قسمت پیگو میں واقع ہے]۔

روایت ہے کہ رنگون کے بڑے پگوڈے شوے ڈاگون Shive Dagon کی بنیاد مہاتما بدھ کی زندگی ہی میں رکھی گئی تھی اور شہنشاہ اشوک نے اس کی مرمت کرائی تھی (JBRAS، ۲۴: ۲۰ و ۲۱)۔ [یہ عظیم الشان پگوڈا ۳۶۸ فٹ اونچا ہے۔ اس کی مخروطی عمارات تمام تر خستی ہیں اور اس پر نیچے سے اوپر تک سونے کے پترے جڑے ہیں (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے *Ency. Brit.*، ۱۹۵۰ء، ۱۸: ۹۷۶ بعد)]۔

اس کی اصل تاریخ کا آغاز اس وقت سے ہوتا ہے جب ۱۳۶۹ء میں مون Mon سلطنت کا پامے تخت پیگو قرار پایا۔ اس سلطنت کے لیے ایک موزوں بندرگاہ درگہ تھی۔ اوائل قرون وسطیٰ

(ص ۲۱۴) کے بیان کی رو سے رنگون ایک بارونق بندرگاہ تھی اور اس کی آبادی تیس ہزار کے قریب تھی۔

رنگون کو انگریزوں نے پہلی بار ۱۸۲۴ء میں پہلی جنگ برما کے دوران فتح کر لیا تھا، لیکن معاہدہ یندابو Yandabo کی رو سے جنگ ختم ہونے پر انہوں نے اسے خالی کر دیا۔ خاندان الونگ پایا کی ایک برمی تاریخ کون باؤنگ ست مہایزاونگی

(Kon - boung set Maha-Yazavingyi، ۳ : ۱۵) کی رو سے راجا تھاراوڈی Tharawaddi ۱۸۴۱ء/۱۲۰۳ برمی میں رنگون آیا اور شوے ڈاگون پگوڈا کے جنوب مغرب میں ایک نئے شہر کی بنا ڈالی اور پرانے شہر کی آبادی کو، جو دریا کے کناروں پر آباد تھی، یہاں منتقل ہونے کا حکم دے دیا۔ ۱۸۵۲ء میں، یعنی دوسری جنگ برما چھڑنے کے قریب، انتقال آبادی کا کام مکمل ہو چکا تھا، چنانچہ برطانوی حکومت کو [اس پر قابض ہونے کے بعد] شہر کو نئے نقشے کے مطابق تعمیر کرنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آئی۔ تین سال کی مدت میں رنگون گندے جھونپڑوں کی ایک بستی سے ترقی کر کے ایک خوشحال اور گنجان آباد شہر بن گیا (رنگون شہر کی اصلاح اور پیگو کی ترقی کے لیے دیکھیے *Burma Past and Present : Fytche*، ج ۲، ضمیمہ G)۔

[دوسری جنگ عظیم سے قبل ہندوستانیوں کی کثیر آبادی کے باعث رنگون بڑی حد تک ایک ہندوستانی شہر نظر آتا تھا۔ ان کے علاوہ یہاں چینی اور یورپی باشندوں کی بھی خاصی تعداد آباد تھی، چنانچہ ۱۹۳۱ء میں رنگون کی کل آبادی ۴۰۰۴۱۵ میں برمیوں کی تعداد صرف ۱۲۱۹۵۸ تھی؛ مسلمانوں کی کل تعداد ۲۰۲۹۱ تھی (ریپورٹ مردم شماری، ۱۹۳۱ء)۔ ۱۹۳۱-۱۹۳۲ء میں جب برما پر جاپان کا

اور انگریزوں نے سیرام میں وقتاً فوقتاً اپنی تجارتی کوٹھیاں قائم کیں۔

۱۶۳۵ء میں دارالحکومت پیگو سے آوا میں منتقل ہو گیا اور شاہی اقتدار میں بتدریج کمی آتی گئی، تاہم ان میں سے کمزور ترین راجا نے بھی ایراوڈی [ایراوتسی] اور سیرام میں کسی نہ کسی طرح اپنا عمل دخل قائم رکھنے کی کوشش کی۔ ۱۷۴۰ء میں جب سیرام پر باغیوں کا قبضہ ہو گیا تو آوا کی سلطنت بھی، جس کے قیام کا انحصار یہاں سے وصول ہونے والی آمدنی پر تھا، لامحالہ ختم ہو گئی۔

سب سے پہلے سیرام کی بازیابی کی کوشش الونگ پایا Alaungpaya نے کی، جو اس خاندان کا بانی تھا جس کا سلسلہ راجا تھیو Thibo پر تمام ہوا۔ ۱۷۵۵ء میں اس کا ڈاگون پر [اور ۱۷۵۶ء میں سیرام پر] قبضہ ہو گیا، چونکہ اس نے اپنے تمام دشمنوں کو تسخیر کر لیا تھا، اس لیے اس نے ڈاگون کا نام بدل کر یں اکون yan akon (= خاتمہ جنگ) یا ینگون رکھ دیا [جو آگے چل کر رنگون ہو گیا]۔ سقوط کے بعد سیرام کو بالکل تباہ کر دیا گیا اور رنگون میں ایک گورنر مقرر کیا گیا۔ اب رنگون نے برما کی سب سے بڑی بندرگاہ کی حیثیت سے سیرام کی جگہ لے لی۔

خاندان الونگ پایا کے ابتدائی راجاؤں کی حکمت عملی تھی کہ غیر ملکی تجارت کی حوصلہ افزائی کی جائے۔ رنگون میں ایک برطانوی کوٹھی قائم ہوئی، جو ۱۷۸۲ء تک موجود رہی۔ پارسی، ارمن اور مسلمان تاجر بھی یہاں بس گئے اور خوب پہلے پہلے۔ بایں ہمہ مرکزی حکومت میں ضعف پیدا ہونے کے ساتھ مقامی حکام کا جبری استحصال بھی بڑھتا گیا، جس سے غیر ملکی تجارت میں بے حد کمی واقع ہو گئی۔ ۱۷۹۵ء میں سائمز Symes

‘The Shwe Dagon Pagoda : Pe Maung Tin (۱۳)  
در JBRAS، ۱۳ : ۱ : (۱۳) : G. Luce و Pe Mung Tin  
‘Class Palace Chronicle، اوکسفورڈ ۱۹۲۳ء؛ [۱۵]  
‘Encyclopaedia Britannica، ۱۹۶۹ء، ج ۱۸،  
بذیل مادہ]۔

(C. COLLIN DAVIES [وادارہ])

**رنگین** : سعادت یار خان نام، رنگین  
تخلص، اردو کے ممتاز شاعر، ۱۱۷۰ھ / ۱۷۵۶ء -  
۱۷۵۷ء میں بمقام سرہند پیدا ہوئے۔ ان کے والد  
طہماسپ [یا طہماس] بیگ خان تورانی نادر شاہ کی  
فوج کے ساتھ ۱۷۳۹ء میں ہندوستان آئے اور دہلی  
میں بس گئے، جہاں انہوں نے ہفت ہزاری منصب  
اور محکم الدولہ اعتضاد جنگ کا خطاب حاصل کیا  
اور ۱۷۱۷ء / ۱۸۰۲ء میں وفات پائی۔ رنگین نے  
دیوان ریختہ کے دیباچے میں لکھا ہے کہ ان کے  
والد نے نام نمود کے ساتھ اس قدر دولت بھی حاصل  
کر لی تھی کہ ان کا بچپن عیش و عشرت میں  
گزرا۔ چونکہ خاندانی پیشہ سپہگری تھا، اس لیے  
مروجہ تعلیم کے علاوہ انہیں شہسواری اور فنون  
سپہگری کی بھی اعلیٰ تربیت ملی، رنگین کی اوائل  
عمر دہلی میں بسر ہوئی۔ شعر گوئی کا ملکہ خدا داد  
تھا، چنانچہ پندرہ سال کی عمر میں شعر کہنا شروع  
کر دیا اور شاہ حاتم کی شاگردی اختیار کی،  
جن کی وفات کے بعد محمد امان نثار (شپرینگر،  
ص ۲۷۳) اور مصحفی (سکسینہ، ص ۲۰۳) کو اپنا  
کلام دکھاتے رہے۔ انہیں سیر و سیاحت کا شوق  
تھا اور عاشق مزاج واقع ہوئے تھے، جس کا ثبوت ان  
کی متعدد مثنویات سے ملتا ہے۔ وہ مذہباً حنفی تھے۔

رنگین نے اپنے کلام نظم و نثر میں اپنی  
زندگی کے بارے میں جو تفصیلات سنیا کی ہیں ان  
سے پتا چلتا ہے کہ انہوں نے جنگ پائین (۱۷۰۲ء)  
میں مرہٹوں کے خلاف لڑائی میں حصہ لیا تھا۔ اس

قبضہ ہو گیا تو بہت سے غیر ملکی یہاں سے نکل گئے۔  
۱۹۳۸ء میں برما کی آزادی کے بعد ایک بار پھر ان  
کا اخراج عمل میں آیا، چنانچہ اب رنگون کم و بیش  
ایک برمی شہر بن چکا ہے۔ اس کا رقبہ ۷۷ مربع  
میل ہے۔ ۱۹۶۲ء میں اس کی آبادی ۸۰۰۹۹۳  
ہو چکی تھی۔ یہاں کی عمارتوں میں دفاتر بندرگاہ،  
محصول خانہ، میونسپل کلب اور کچہری کے  
علاوہ مختلف مذاہب کے معبد قابل ذکر ہیں۔ شہر  
کے شمال مشرق میں خوبصورت شاہی جھیل اور اس  
کے قریب چڑیا گھر واقع ہے۔ ۱۹۲۰ء میں یہاں  
یونیورسٹی قائم ہوئی تھی، جس میں اب متعدد  
شعبوں کا اضافہ ہو چکا ہے۔ یہ صنعت و تجارت کا  
بڑا مرکز ہے اور اس میدان میں مسلمان تاجروں نے  
بھی اہم حصہ لیا ہے۔

مآخذ: (۱) Administrative Report of the

Province of Pegu، ۱۸۵۵ء و مابعد؛ (۲) Alaung

Mindayagyi Ayeclawbon، رنگون ۱۹۰۰ء؛ (۳)

Journal of a Residence in the Burmhan : H. Cox

؛ E. Forchhammer (۴)؛ ۱۸۲۱ء؛ (۵) Empire

Notes on the Early History and Geography of

‘The Shwe Dagon Pagoda : ج ۱

رنگون ۱۸۹۱ء؛ (۶) W. G. Fraser ‘Old Rangoon :

در Journal of the Burma Research Society، ج ۱۰،

حصہ ۲، ۱۹۲۰ء؛ (۷) J. S. Furnivall ‘Syriam :

؛ G. E. Harvey (۸)؛ A District Gazetteer

Imperial، لندن ۱۹۲۵ء؛ (۹) History of Burma

Gazetteer، بذیل مادہ رنگون؛ (۱۰) Insein District

Gazetteer، جلد ۸، ۱۹۱۳ء؛ (۱۱) J. A. Stewart

؛ Pegu District Gazetteer، جلد A، ۱۹۱۷ء؛ (۱۲)

Embassy to Ava in 1795 : M. Symes، مطبوعہ لندن؛

‘Rangoon in 1852 : Saya Thein (۱۳) در JBRAS،

ج ۲ / حصہ ۳، ۱۹۱۲ء و ج ۵ / حصہ ۲، ۱۹۱۵ء؛

میں عورتوں کے مخصوص محاورات و مصطلحات کی تشریح ہے؛ (۵) مجموعہ رنگین (۵۱۲۳۵) : سات زبانوں میں غزلیات، مثنویات اور قصائد، جن میں سے ایک قصیدہ ٹیپو سلطان [رک باں] کی مدح میں ہے؛ (۶) مجالس رنگین (از ۵۱۲۱۵) : پینسٹھ مجالس کا بیان، جن میں رنگین نے اپنے عہد کے شعرا اور ان کے کلام پر اظہار خیال کیا ہے؛ (۷) امتحان رنگین (۵۱۲۳۶)، جس میں رنگین نے ستائیس اصناف سخن میں اشعار کہہ کر تمام دیگر شعرا پر اپنی فوقیت جتائی ہے؛ (۸) اخبار رنگین : مسجع و مقفی نثر میں مصنف کے دیکھے اور سنے ہوئے عجیب و غریب حالات کا تذکرہ؛ (۹) شش جہت رنگین : چھ مثنویوں کا مجموعہ، جس میں مثلث رنگین (مشمول بر شہر آشوب رنگین، داستان رنگین یا کہاوٹ های رنگین و حکایات، رنگین)، عجائب و غرائب رنگین (مشمول بر عجائب رنگین و غرائب رنگین) اور ایجاد رنگین شامل ہیں۔ (۱۰) چہار چمن رنگین : چھوٹی چھوٹی مثنویوں یا منظوم حکایات کا مجموعہ؛ (۱۱) پنجہ رنگین یا مخمس رنگین : جس میں دو منظوم خط اور تین داستانیں ہیں؛ (۱۲) مسدس رنگین : چھ منظوم خطوط پر مشتمل ہے؛ (۱۳) جنگ نامہ رنگین (۵۱۲۴۵) : ایک مثنوی، جس میں تاریخی حالات و واقعات، خصوصاً جنگ پائٹن کا ذکر ہے؛ (۱۴) نصاب رنگین (۵۱۲۳۵) : ترکی زبان کا منظوم لغت؛ (۱۵) حکایات رنگین (نواح ۵۱۲۳۸) : مختصر حکایات پر مشتمل ہے؛ (۱۶) سبع سیارہ رنگین : مشتمل بر (۱) تصنیف رنگین : شاہ ولی اللہؒ کے ایک اخلاقی رسالے کا منظوم ترجمہ؛ (ب) گلدستہ رنگین : عارفانہ مضامین پر مشتمل ہے؛ (ج) سبغہ رنگین : الہی بخش معروف کی ہجو میں ۱۰۱ رباعیات؛ (د) مربع رنگین یا رنگین نامہ : ریختہ کا دیوان، جس میں یہ التزام ہے کہ ہر شعر جس حرف

کے بعد وہ دو سال تک بھرت پور میں رہے۔ ۵۱۲۰۴ء میں لکھنؤ آ کر شہزادہ سلیمان شکوہ کی ملازمت اختیار کر لی، جہاں ان کی زندگی بڑے مزے سے بسر ہونے لگی۔ آصف الدولہ کی وفات (۲۸ ربیع الاول ۵۱۲۱۲ء) کے بعد وہ لکھنؤ سے نکلے اور مرشد آباد، ڈھاکے کی سیر کرتے ہوئے گوالیار چلے گئے اور کھانڈوجی سیندھیا کے ملازم ہو گئے، جس نے انہیں نوابی کا خطاب دے کر پانچ کمپو، باون رسالوں اور تین چار سو توپوں کا کماندار مقرر کر دیا (تجربہ رنگین)۔ یہاں انہوں نے چھ سال گزارے۔ کہا جاتا ہے کہ کچھ مدت وہ نظام حیدر آباد کے افسر توپ خانہ بھی رہے (سکسینہ، ص ۲۰۲)، لیکن بعد ازاں ملازمت ترک کر کے گھوڑوں کی تجارت شروع کر دی۔ کئی سال تک آزادانہ زندگی بسر کرنے کے بعد ۵۱۲۳۳ء میں وہ باندہ آ گئے، جہاں انہوں نے اپنے کلام کے مختلف مجموعے اپنے قلم سے لکھے۔ ان میں سے بیشتر کتاب خانہ انڈیا آفس، لنڈن میں محفوظ ہیں۔ ۵۱۲۵۱ء / ۱۸۳۵ء میں انہوں نے اکاسی سال کی عمر میں وفات پائی۔

تصانیف: (۱) دیوان ریختہ (۵۱۲۰۲) میں مکمل ہوا تھا، مگر جنگ پائٹن میں ضائع ہو گیا اور ۵۱۲۱۵ء میں دوبارہ مرتب کیا گیا۔ اس میں اردو غزلیات اور کچھ متفرق کلام ہے۔ فارسی دیباچے میں رنگین نے اپنے ذاتی حالات اور واقعات لکھے ہیں؛ (۲) دیوان بیختہ (۵۱۲۲۵) : اس میں غزلیات کے علاوہ نواب سید احمد میر خاں کا ایک قصیدہ، بی فرخندہ کے نام دو خط بطرز مثنوی اور کچھ رباعیاں، مسدس اور مخمس وغیرہ ہیں؛ (۳) دیوان آبیختہ : ہزلیات کا دیوان، جس میں ایک قصیدہ شیطان کی تعریف میں بھی ہے؛ (۴) دیوان انگیختہ (۱۲۲۵ء تا ۱۲۳۰ء) : دہلی کی بیگماتی زبان میں ریختی [رک باں] کا دیوان، جس کے دیباچے

سے شروع ہوتا ہے اسی پر ختم ہوتا ہے؛ (ہ) ساقی نامہ؛ (و) کلام رنگین، مختصر حکایات پر مشتمل ایک مثنوی اور (ز) تجربہ رنگین : نثر میں فن سپہگری پر ایک رسالہ؛ (۱۷) حدیقہ رنگین (۱۲۳۶ھ)؛ فارسی دیوان؛ (۱۸) خمسہ رنگین، فارسی مثنوی بطرز مولانا روم؛ (۱۹) فرس نامہ (۱۲۱۰ھ)؛ ایک رسالہ گھوڑوں کی شناخت اور علم بیطاری پر؛ (۲۰) متفرقات : (۱) قوت الایمان (۱۲۳۳ھ)، ایک مثنوی احکام شریعت کے بیان میں؛ (ب) ترجمہ قصیدہ غوثیہ (۱۲۵۰ھ)؛ (ج) ترجمہ قصیدہ بانٹ سعاد؛ (د) اصلاح قصیدہ سودا۔ ان میں سے مجالس رنگین (مطبوعہ محمدی پریس ۱۲۶۳ھ؛ نیز طبع مسعود حسن رضوی، لکھنؤ) کے علاوہ تقریباً تمام تصانیف مخطوطات کی شکل میں ہیں۔ رنگین کو متعدد زبانوں پر عبور تھا اور وہ ایک قادر الکلام شاعر تھے، جس کا ثبوت انہوں نے امتحان رنگین میں پیش کیا ہے۔ ان کے بھائیوں میں الہ یاریگ خان، خدا یاریگ خان اور محمد یار خان کے اور اولاد میں نواب یار خان (۱۲۲۴ تا ۱۲۱۷ھ) فاطمہ خانم، مرزا علی یار، اختر یار خان، (ولادت ۱۲۰۱ھ)، محمدی خانم (م ۱۲۱۳ھ) اور نصرت یار خان کے نام ملتے ہیں۔ شاگردوں میں بسنت سنگھ نشاط، آفتاب علی منیر، راجا کدار ناتھ نسیم، راجا شنکر ناتھ صبا اور لاڈو بیگم بیگم اور احباب میں انشا، جرات، مصحفی، معروف اور فراق قابل ذکر ہیں۔

مآخذ: (۱) Litt. hindoui et : Garcin de Tassy  
: hindoustani، بار دوم، ۱ : ۳ و ۴ : ۲ : Pertsch (۲)  
Die Handschriften Verzeichnisse der Königl. Bibl.  
zu Berlin، ج ۴، بعد اشاریہ (ص ۱۱۵۷)؛ (۳)  
Cat. of the ... Hindustani Mss in the : Blumhardt  
British Museum، عدد ۷۳؛ (۴) A : Sprenger

Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustani  
: Mss. ... of the Kings of Oudh، ج ۱؛ (۵) سکسینہ :  
History of Urdu Literature، اردو ترجمہ از مرزا محمد  
عسکری : تاریخ ادب اردو، بار دوم، مطبوعہ نولکشور،  
حصہ نظم، ص ۱۷۵ بعد، ۲۰۲ بعد؛ (۶) ابواللیث  
صدیقی : لکھنؤ کا دبستان شاعری، بار اول، ۱۹۴۴ء،  
ص ۲۰۳ بعد؛ (۷) صابر علی خان : سعادت یار خان رنگین،  
کراچی ۱۹۵۶ء؛ (۸) لائڈن، بار اول، بذیل مادہ.  
[ادارہ]

روان در روئین در : (یاروان در روئین در؛  
جزو ثانی کا مطلب ہے کانسی کا قلعہ)، ولایت موصل کی  
ایک قضا اور اس کے صدر مقام کا نام۔ جب مجلس اقوام  
نے ۱۹۲۵ء میں موصل عراق کی تحویل میں دے دیا تو  
یہ جنوبی کردستان کا حصہ بن گیا، جس کا علاقہ ایران  
کی سرحد کے ساتھ ساتھ چلا گیا ہے۔ ۱۹۳۵ء میں  
اس قضا کی آبادی ۳۸۳۴۲ اور قصبے کی آبادی  
۲۱۷۶ تھی۔ یہ علاقہ ان وادیوں اور پہاڑی  
سلسلوں پر مشتمل ہے جو دریائے زاب کلاں کے اس  
موڑ کی دوسری جانب واقع ہے جو وہ کوہستانی  
راستے کو چھوڑتے وقت مغرب کی سمت بہتے ہوئے  
بناتا ہے۔ پہاڑی سلسلے ایرانی سرحد کے قریب  
پہنچتے پہنچتے بتدریج بلند ہوتے جاتے ہیں اور ان  
کی اوسط بلندی ۱۰۰۰ فٹ سے بڑھ جاتی ہے۔ مختلف  
قدیم شاہراہوں پر واقع ہونے کی بدولت روان در  
روئین در کی بڑی اہمیت رہی ہے (شاہراہوں کی  
تفصیل کے لیے دیکھیے : Justi : Geschichte Irans،  
ص ۴۷۵، ۴۷۶؛ Th. Reinach : Un peuple oublie les :  
Matiènes، در Rev. des Et. Gr.، ج ۷، ۱۸۹۳ء؛  
یاقوت، طبع Wüstenfeld، ص ۴۴۱؛ Perkins، در  
JAOS، ۲ (۱۸۵۳) : ۸۳ بعد؛ Theilmann :  
Streifzüge im Kaukasus، لائپزگ ۱۸۷۵ء، ص ۳۲۱  
بعد؛ صحیح محل وقوع کے لیے دیکھیے : M. Bittner

'Der Kurdengau Uschnoje und die Stadt Urûmije

وی انا ۱۸۹۵ء)۔

تاریخ : نستوری کلیسا کے دورِ عروج میں اس علاقے نے اہم حصہ لیا تھا، جس کا سبب وہ اثرات تھے جو اس نے اربل کے اسقف اعظم کی عملداری کی وجہ سے قبول کیے۔ یہاں بہت سی خانقاہیں موجود تھیں اور اسقف اعظم مسیحی نیشوع کے بیان کے مطابق متعدد مسیحی جمعیتیں آباد تھیں۔ چونکہ روان دز روئین دز ایک زمانے میں شہر زور کا حصہ رہا ہے، لہذا دونوں کی تاریخ بھی بسا اوقات مشترک رہی ہے۔ ایرانی مؤرخ کسروی تبریزی (شہریاران گمنام، ج ۲: روادیان، تہران ۱۳۰۸ھ، ش ۱۹۲۹ء، ص ۱۲۵، ۱۳۳ تا ۱۳۶) نے اس عہد کی بعض یادداشتیں پیش کی ہیں جب یہ مقام اتابکوں کے اور میں احمدیلی کے زیر حکومت تھا (۵۰۱ تا ۵۶۲ھ)۔ اتابکوں کی آخری فرمانروا ایک عورت تھی، جو جلال الدین خورازم شاہ کی زوجیت میں آ گئی تھی۔ اردلان کے والیوں کی ایک مقامی تاریخ (خلاصہ، در RMM، ۴۹: ۷۰ بعد) میں بھی ان خاندانوں کے بارے میں معلومات ملتی ہیں جو ۱۲۳۹ء کے بعد روان دز کے 'بیگ' ہو گئے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ روان دز کے بیگ ایک عرب کی اولاد تھے، جس کا تعلق بنو شمر سے تھا۔ (کردوں کے نسب ناموں میں اپنے آپ کو عربی النسل ظاہر کرنے کا بہت شوق نظر آتا ہے)۔ یہ شخص دشتِ روان دز میں گذریا تھا، جہاں اسے ایک خزانہ مل گیا۔ اس نے بدلیان کے گاؤں میں اراضی اور مکانات خرید لیے اور وہاں کا سر پنچ ہو گیا۔ کچھ عرصے کے بعد اس کے وارث 'آغا' ہو گئے۔ ان میں سے ایک شخص محمد بیگ نائینا نے انیسویں صدی کے آغاز میں روان دز میں اقتدار حاصل کر لیا اور اسے سلطان عبدالعہد نے پاشا کا خطاب دیا (اسی بنا پر وہ 'پاشا کورہ' کے لقب سے

موسوم ہوا) اس نے مرگ اور اورینو پر قبضہ کرنا چاہا تو عزیز بیگ لٹانی مزاحم ہوا، لیکن پاشا کورہ نے توپوں کی مدد سے، جنہیں ایک شخص رجب نے روان دز میں ڈھالا تھا، اس کی مزاحمت کا خاتمہ کر دیا۔ اس کے بعد بیٹلہ لٹان کی جداگانہ حیثیت ختم ہو گئی اور اس کے بچے کھچے افراد قبائل شمہدینان میں شامل ہو گئے۔ اس کے بعد کورہ پاشا نے اربل کرکوک، سلیمانہ، شمہدینان، عکرہ اور عمادیہ پر قبضہ کر لیا۔ اس نے کئی مقامات پر مستحکم برج تعمیر کرائے، جن کے کھنڈر آج بھی ملتے ہیں۔ اس نے درہ روئین دز سے گزرنے والی سڑک پختہ کرائی۔ بہت سے مدرسے قائم کیے اور ملک سے لوٹ کھسوٹ اور غارت گری کا بالکل خاتمہ کر دیا۔ ۱۸۳۶ء میں اس نے ترکوں سے شکست کھائی اور قسطنطنیہ (بقول دیگر قبرص) میں وفات پائی۔ (کورہ پاشا کے بارے میں مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے سید حسین حسینی مکریانی: میرانی سوران (کردی میں)۔ روان دز ۱۹۳۵ء)۔

پہلی جنگ عظیم کے دوران میں جب ۱۹۱۳

۱۹۱۵ء کے موسم سرما میں خلیل بے کی فوج نے ارمیہ کی جانب پیش قدمی کی تو وہ روان دز ہی کے راستے سے گذری تھی۔ اسی طرح روسی جنرل ربالچنکوف Ribalčenko نے بھی جولائی ۱۹۱۶ء میں یہی راستہ اختیار کیا تھا۔ صلحنامے پر دستخط ہونے کے بعد روان دز برطانوی پولیٹیکل افسر کا صدر مقام رہا، لیکن کبھی کبھی یہ انگریزوں کے قبضے سے نکل بھی جاتا تھا۔ بہر حال یہ کرد قبائل کی خانہ جنگی کا مرکز رہا، تا آنکہ انگریزوں نے اپنی قلیل التعداد فوج یہاں سے واپس بلالی۔ سلیمانہ میں ایک کرد حکومت کے قیام کا اعلان ہوا اور ایک معزز شیخ محمود "پادشاہ کردستان" بن گیا۔ شیخ محمود کے پاس وسائل کی کمی تھی۔ اور وہ برطانوی فضائیہ



باشندہ تھا، کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنا تخلص اس لیے اختیار کیا تھا کہ دریائے طنجہ اس کے باغ کے قریب روان تھا۔ وہ استانبول میں سلطان بایزید ثانی (۱۳۸۱ - ۱۵۱۲ء) کی ملازمت سے وابستہ ہوا اور اس کی طرف سے ”صِرّہ“ یعنی غربائے مکہ و مدینہ کی امداد کے لیے سالانہ رقم کا منتظم بنا کر ان مقدس شہروں میں رقم تقسیم کرنے کے لیے بھیجا گیا تھا۔ اس نے اس رقم کا ایک حصہ غبن کر لیا اور اہل مکہ کے الزام پر اس کی تنخواہ رک گئی۔ اسی زمانے میں روانی کی آنکھوں کو کوئی مرض لاحق ہوا اور کسی حریف شاعر نے لکھا کہ یہ بجا طور پر اسے خدا کی طرف سے سزا ملی ہے۔ اس کا جواب بھی روانی نے نظم میں دیا اور خاموشی کے ساتھ اعتراف کیا ”جس کے پاس شہد ہوتا ہے وہ اپنی انگلیاں چاٹتا ہے“۔ اس کے بعد وہ یہاں سے فرار ہو کر طرابزون میں شہزادہ سلیم کے دربار میں پہنچا اور اس کی ملازمت اختیار کی، لیکن اسے یہاں سے بھی کسی حماقت کا مرتکب ہونے کی وجہ سے فرار ہونا پڑا اور اس کی جائداد ضبط کر لی گئی (بعض ماخذ میں ”صِرّہ“ کے عہدے پر اس کا تقرر اسی زمانے میں بیان کیا گیا ہے)، تاہم سلیم نے اس کی خطا معاف کر دی، اور اس کے بعد وہ سلیم کی خدمت اور زیادہ وفاداری سے انجام دینے لگا۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۵۱۲/۸۹۱۸ء میں جب سلیم اپنے باپ بایزید کو معزول کرنے کے لیے، استانبول آیا تو روانی نے جنگ کی فیصلہ کن مجلس شوریٰ میں اپنی پگڑی خوشی کے مارے ہوا میں اچھالی اور اس دن کی تعریف کی۔ سلیم کی جانشینی کے بعد روانی باورچی خانے کا مہتمم (مطبخ امین) مقرر کیا گیا، پھر مسجد ایا صوفیہ اور بزوسہ کے گرم حماموں (قبلچہ) کا منتظم بنا دیا گیا۔ اس نے استانبول کے ایک محلے ’قرق چشمہ‘ میں ایک مسجد بنوائی

کا مقابلہ نہ کر سکتا تھا، لہذا وہ مہکدوش ہو کر روئین دزچلا آیا۔ ۱۹۲۳ء میں روان دز پر انگریزی عراقی فوج کا قبضہ ہو گیا اور شاہ فیصل کے نام پر پورے جنوبی کردستان پر ایک لچک دار کردی نظام حکومت قائم کر دیا گیا۔ اس کا پہلا گورنر سید طہ حاندان سادات نہری [رک بہ شمدینان] میں سے تھا۔ زبان: شہروں (مثلاً اربل، آلتون کوپرو، کرکوک وغیرہ) سے قطع نظر، جہاں کے باشندے ترک ہیں، پورے علاقے میں کردی بولی جاتی ہے۔ کرد نظم و نسق کے قیام اور کردی زبان کے مدرسوں کے اجرا سے کردی زبان کو اور بھی ترقی ملی ہے اور توقع ہے کہ یہ کردی زبان کا ایک علمی مرکز بن جائے گا۔ روان دز کی بولی شمدینان کی بولی سے بہت ملتی جلتی ہے (Die : O. Mann) *Mundart der Mukri Kurden*، ۲ : ۲۰۵؛ *Kurdish Grammar* : E. B. Soane، لنڈن ۱۹۱۳ء؛ اس بولی کے بارے میں مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے *Bahdinan Kurmanji, a grammar of the* : F. Jardine *Kurmanji of the Kurds of Mosul division and surrounding districts of Kurdistan*، لنڈن ۱۹۲۲ء)۔

ماخذ: متن میں مندرجہ حوالوں کے علاوہ دیکھیے (۱) *Erân : Spiegel*، ص ۲۷، ۲۸؛ (۲) *Rawlinson*، در *JRGS*، ۱۰ : ۲۲؛ (۳) *Das Gebiet der heutigen Landschaften* : M. Streck *Kurdistan*، در *ZA*، ۱۵ (۱۹۰۰ء) : ۲۶۷ تا ۳۸۲ (دور قدیم اور ساسانی عہد کے لیے)؛ (۴) *Ilchaneen* : Hammer، ۲ : ۱۲۵، ۳۳۳ (مغول عہد کے لیے)؛ (۵) شرف نامہ، سینٹ پیٹرز برگ، ۱۸۶۰ء (ج ۱، مقدمے، میں قلعہ روئین دز کا حال درج ہے)۔

(B. NIKITINE [و تلخیص از ادارہ])

روانی: ایک عثمانی شاعر، اس کا اصل نام الیاس یا شجاع تھا اور وہ ادرنہ Adrianople کا

پہلے گناہوں سے توبہ کر لی تھی۔

روانی کا عشرت نامہ ترکی ادب میں اس نوعیت کی پہلی نظم ہے۔ اس قسم کے ساتی نامے لکھنے کا عام رواج اس کے ایک صدی بعد ہوا، اس لیے روانی کی تالیف اس کی اپنی ایجاد اور ذاتی ایچ ہے، پھر اس کی فطانت اور متین و نفیس، مگر صاف و سادہ زبان کی عثمانی ادب کے مؤرخین تعریف کرتے ہیں۔ سہی کا بیان ہے کہ اس کا عشرت نامہ خمسہ روم کا صرف ایک جزو ہے۔ طاہر نے ایک اور نظم جامع النصائح کو اسی خمسہ کا دوسرا حصہ بیان کیا ہے، لیکن اس بارے میں مزید معلومات نہیں ملتیں۔

- مآخذ: (۱) تذکرے: سہی، ص ۸۱ بعد؛ (۲) عاشق، مخطوطہ، ویانا، فلوگل، عدد ۱۲۱۸؛ (۳) قنالیزادہ حسن: مخطوطہ، ویانا، فلوگل، عدد ۱۲۲۸؛ (۴) لطیفی، ص ۱۶۹ تا ۱۷۲؛ (۵) قافزادہ: زبده ارباب المعارف، مخطوطہ، ویانا، فلوگل، عدد ۶۹۹؛ (۶) نظمی: نظائر الاشعار، ویانا، عدد ۶۹۳؛ (۷) حاجی خلیفہ، ۳: ۲۸۱، عدد ۵۴۳، ۴: ۲۱۲، عدد ۸۱۵۱؛ (۸) سامی: قاموس الاعلام، ص ۲۳۰۶؛ (۹) محمد ثریا: سجل عثمانی، ۲: ۴۲۰؛ (۱۰) بروسی محمد طاہر: عثمانی مؤلفری، ۲: ۱۸۰؛ (۱۱) ضیاء پاشا: خرابات، ۲: ۱۴۸؛ (۱۲) G. O. R.: Hammer، ۳: ۴۶۵؛ (۱۳) وہی مصنف Geschichte der Osmanischen Dichtkunst، ۱: ۱۸۷ تا ۱۹۷؛ (۱۴) H. O. P.: Gibb، ۲: ۳۱۷ تا ۳۲۶ (بہترین تالیف)؛ (۱۵) Basmadjian: Essai sur l'histoire de la lit-، ۱۹۱۰ء، ص ۶۳ بعد، - فہرست های مخطوطات: (۱۶) Pertsch، عدد ۲۷، ۳ اور ۲۱، ۳۱، ۱۲، ۳۱، ۳، ۳۳۳، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۵۶؛ (۱۷) Pertsch: Gotha، عدد ۲۲، ۳: ۱۵؛ (۱۸) ویانا: فلوگل، ۱: ۷۰۷، ۲: ۷۱۳، ۳: ۷۲۲ بعد؛ (۱۹) ویانا: Kraft: Consular، ۳: ۵۳۲، ۵۳۶؛

تھی جو اسی کے نام سے مشہور تھی۔ ۱۵۲۳ء میں جب اس کا انتقال ہوا تو اسی مسجد میں دفن کیا گیا۔

روانی نے ایک دیوان اور ایک مثنوی اپنی یادگار چھوڑی جس کا نام عشرت نامہ یا کتاب وسائل ہے۔ مثنوی میں، جو ہنوز غیر مطبوعہ ہے اور کچھ زیادہ طویل نہیں ہے، اس نے اپنے زمانے کی مجالس سے نوشی کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے اور اس میں اپنی حقیقت پسندی اور شرح و بسط سے کام لیا ہے کہ اسے پڑھ کر اس زمانے کے ترکوں کی زندگی کے اس رخ کی تصویر بخوبی سامنے آ جاتی ہے۔ اس نے یہ تمام حالات اپنی زندگی کے آخری دور میں برسوں کے تجربات کے بعد بیان کیے ہیں اور اپنی ڈاڑھی اور زندگی کی خزاں کا ذکر کیا ہے۔ اس طرح اس کی نظم اپنے عہد کی معاشری زندگی کی بیش قیمت تحریر بن گئی ہے۔ روانی ایک منچلا تعیش پسند شخص تھا، جس نے زندگی کا بیشتر حصہ میکدوں میں گزارا تھا۔ اسی دور نشاط کا حال اس نے اپنے پرلطف اشعار میں قلمبند کیا ہے۔ اس کی یہ نظم ہرگز رمزیدہ تصوف کی شاعری نہیں ہے اور اگر کسی کو نظم کے آخر میں شاعر کی اس قسم کی عبارت پڑھ کر یہ خیال آئے تو یاد رکھنا چاہیے کہ یہ بات محض ایک حیلہ ہے جو اس نے اپنے آپ کو اعلیٰ تقویٰ کے ممکنہ حملے سے بچانے کے لیے اختیار کیا ہے۔ اس کا کردار کچھ زیادہ بلند نہ تھا۔ سطور بالا میں اس کے غبن کا ذکر ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ ترکی ادب میں وہ سرقے کا مرتکب بھی بتایا جاتا ہے (روانی اور ذاتی شاعر دونوں ایک دوسرے پر سرقے کا الزام لگاتے ہیں)۔ اس کا خاص ہم پیالہ وہم نوالہ رفیق اسحق چلبی بھی ایسا ہی اوباش مزاج شاعر تھا۔ روانی کی نسبت مشہور ہے کہ اس نے مرنے سے تھوڑے دن

قصیدہ (عدد ۲۶) سندھ کے ایک اور والی عبد الملک ابن قیس الذیبی کے نام پر ہے، جو کچھ سال بعد وہاں کا والی مقرر ہوا تھا۔ یہ بات واضح نہیں ہے کہ آیا قتیبہ بن مسلم کے قتل کے بعد (۵۹۶/۵۱۵) فتنہ و فساد کے زمانے میں وہ خراسان میں تھا یا نہیں، لیکن اس نے متعدد قصیدے ان لوگوں کے نام پر لکھے جنہوں نے ان جنگوں میں اہم کردار ادا کیا۔ المہلب کے خلاف اس کے قصیدے (عدد ۲۷) سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ یمنیوں کے مخالفوں کا جانب دار تھا، مثلاً وہ قصیدہ جو اس نے مسلمہ بن عبد الملک کی مدح میں کہا، جس نے ۵۱۰۲/۵۲۰ء میں یزید بن المہلب کو شکست دے کر قتل کیا۔ اس کے بعد کے قصیدے انہیں لوگوں کے نام لکھے گئے جو مشرقی ایران میں تھے یعنی محمد بن الاشعث الخزاعی جو ۵۱۲۹/۵۳۷ء میں کرمان میں تھا، اور نصر بن سیار جس نے ابو مسلم کی بغاوت روکنے کی ناکام کوشش کی اور ۵۱۳۱/۵۳۹ء میں وفات پائی۔ ایک قصیدہ (عدد ۳۱) آخری اموی خلیفہ مروان بن محمد کے نام ہے جس کے متعلق اس وقت تک شاعر امید لگائے ہوئے تھا کہ اس کا مدوح اپنے تمام دشمنوں پر غالب آ جائے گا۔

یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جب رؤبہ کو ابو مسلم کے سامنے بلایا گیا (جسے اس نے عربی زبان سے بخوبی واقف پایا [الآغانی، ۲۱: ۸۷] تو اس وقت اسے اپنی جان کا خطرہ تھا، اس لیے کہ وہ امویوں کے ساتھ اپنی وفاداری ثابت کر چکا تھا۔ اس نے دو قصیدے ابو مسلم کے نام پر لکھے اور نئے خاندان کے افراد کی تعریف میں بھی چند قصیدے کہے۔ ایک قصیدہ ابو العباس السفاح کے نام ہے (عدد ۵۵)، دو السفاح کے چچا سلیمان بن علی کے نام (عدد ۴۵ اور ۴۷)، زمانی اعتبار سے اس کے آخری قصیدے المنصور کی مدح میں ہیں (عدد ۱۳۰)۔

Academy، عدد ۲۱۳؛ ۲۳۸؛ ۲؛ ۲۳۱؛ ۱؛ (۲۰)؛  
فہرست الکتب ترکیہ، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۱۱۸۔

(W. BJÖRKMAN)

رؤبہ بن العجاج : التیمی [ابوالجحاف]،

ایک عرب شاعر۔ ماہرین لسانیات نے اس عجیب نام کی کئی ایک تشریحیں دی ہیں [مثلاً دیکھیے، الاشتقاق، ص ۱۵۹، قَبِّ الاغانی؛ ۲۱: ۸۵؛ لسان العرب، بذیل مادّة رأب؛ المزہر، ۱: ۲۱۸ تا ۲۱۹]۔ الآمدی نے اپنی کتاب المؤلف و المؤلف (ص ۱۲۱ تا ۱۲۲) میں اس نام کے تین شاعروں کا ذکر کیا ہے، لیکن ان میں سے صرف رؤبہ بن العجاج نے، جو قبیلہ بنو مالک بن سعد بن زید منات بن تمیم سے تھا، رجز گو شاعر کے طور پر کچھ شہرت حاصل کی۔ خیال کیا جاتا ہے کہ رجز میں وہ اپنے باپ اور اپنے باپ کے حریف ابوالنجم العجلی [رک باں] سے بھی سبقت لے گیا۔ اس کی زندگی کے حالات ہمیں بہت کم معلوم ہیں۔ وہ ۶۸۵/۵۶۵ء کے قریب پیدا ہوا اور اس نے اپنا زیادہ وقت بادیہ میں گزارا۔ شہروں میں وہ صرف اس لیے آتا تھا کہ بڑے آدمیوں کی مدح کر کے صلے اور انعامات حاصل کرے۔ عمر کے درمیانی حصے میں وہ ضرور عساکر اسلام کے ساتھ ساتھ پھرتا رہا ہوگا جو مشرقی ایران میں اسلامی مملکت کی توسیع کر رہے تھے۔ مجھے اس بارے میں قطعاً شک نہیں کہ اس کے ابتدائی قصیدے کم ہو چکے ہیں، لیکن ہمیں ایک قصیدہ ملتا ہے (عدد ۲۲، طبع آلورت Ahlwardt)، جو القاسم بن محمد [بن القاسم] الثقفی کے لیے لکھا گیا تھا، جس نے ۵۹۳/۵۱۳ء میں سندھ کا کچھ حصہ فتح کیا اور دوسرے سال ہی اسے ہندوستان سے بلوا کر شہید کر دیا گیا [ارض ہند کی فتح کے لیے قَبِّ الطبری، ۲: ۱۲۵۶]۔ اس کے بعد اس نے سپہ گری یا تجارت کی غرض سے مشرقی ایران کا سفر کیا اور اس سے اگلا

لسان العرب، لاہور ۱۹۳۸ء، ۱: ۶۳ تا ۶۷]۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ علمائے بصرہ، کوفہ کے علما قدرے کم، اس کی ملاقات کے لیے آیا کرتے تھے تا کہ اپنے علم میں اضافہ کر سکیں، یہاں تک کہ وہ خود اس کام سے تھک گیا۔ [دیکھیے الشعر، ص ۳۷۶]۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن خالویہ اپنی کتاب اعراب ثلاثین سورۃ میں قرآن مجید کی قراءت کے لیے، رؤبہ سے استشہاد کرتا ہے حالانکہ اس کی قراءت کی اس کے سوا اور کوئی بنیاد نہیں کہ وہ دوسرے قاریوں کی قراءت سے مختلف تھیں۔

رؤبہ کے دو بیٹے تھے عبد اللہ جس کے نام اس نے دو قصیدے کہے، اور دوسرا عقبہ جس نے اپنے باپ کی طرح رجز میں قصائد کہے (دیکھیے ابن قتیبہ: کتاب الشعر [ص ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۷۷]؛ الجاخط: البیان، ۱: ۲۳؛ المرزبانی: الموشح، ص ۲۱۸ اور ۳۶۶؛ ابن رشیق: العمدة، ۱: ۱۳۶)۔

ابو عمرو واسحق بن ہرار الشیبانی، ابن الاعرابی اور السکری نے رؤبہ کے قصائد کو دیوان کی صورت میں جمع کیا۔ ان میں سے ابن الاعرابی اور السکری کے جمع کیے ہوئے دیوان کے مخطوطے [محمد بن حبیب کی شرح کے ساتھ] قاہرہ میں پائے جاتے ہیں اور ان کی نقلیں سٹراس برگ Strassburg [دیکھیے ZDMG، ۴۰: ۳۱۳] اور برلن [عدد ۸۱۰۵] میں موجود ہیں (قبّ Dijamben، عدد ۴ تا ۴۴)۔ ان مخطوطات کے محتویات آلورت Ahlwardt نے بغیر شرح کے شائع کیے ہیں (برلن ۱۹۰۳ء)، حالانکہ انہیں اچھی طرح سے سمجھنے کے لیے شرح لازمی ہے۔ مزید یہ کہ اس نے قصائد کو حروف تہجی کی ترتیب میں شائع کیا ہے جس سے دیوان کی اصلی ترتیب غیر واضح ہو جاتی ہے۔ چونکہ یہ طبع نامکمل ہے، اس لیے S. Geyer نے ۱۹۰۸ء میں Altarabische Dijamben کے نام سے وہ گیارہ

اور Dijamben، عدد ۸)۔ اس وقت وہ بوڑھا ہو گیا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی وفات ۱۳۵ھ (۶۷۲ء) میں ہوئی۔

رؤبہ کے تمام قصائد رجز میں ہیں، دوسری بحروں میں چند اشعار جو اس کے بیان کیے گئے ہیں، میری تحقیق میں غلطی سے اس سے منسوب ہو گئے ہیں۔ اس نے رجز گوئی اپنے باپ العجاج سے سیکھی جس پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ جب رؤبہ نے اپنے باپ کے فن (رجز گوئی) میں مشق سخن شروع کی تو العجاج نے اپنے بیٹے کی نظمیں اپنی بنالیں [لیکن اسی طرح رؤبہ نے اپنے بیٹے اور باپ کے اشعار اور معانی اپنا لیے، الشعر، ۲: ۳۷۷ بعد (ادارہ)]۔

ہمارے پاس رؤبہ کا ایک قصیدہ ہے جس میں وہ اپنے باپ کو مخاطب کر کے اظہار عقاب کرتا ہے (عدد ۳۷)۔ رؤبہ کو نادر اور غریب کلمات کا شوق بھی اپنے باپ سے ورثے میں ملا۔ اس کے قصائد عربی زبان کے مشکل ترین قصائد میں سے ہیں جن میں بکثرت ایسے الفاظ پائے جاتے ہیں جنہیں یا تو دیگر شعرا استعمال ہی نہیں کرتے یا شاذ و نادر استعمال کرتے ہیں، یہاں تک کہ ہمیں شک ہونے لگتا ہے کہ رؤبہ نے محض رعب جمانے کی غرض سے نئے الفاظ گھڑ لیے ہیں۔ ایک ہی حرف سے شروع ہونے والے کلمات متتابعہ (alliteration) بلکہ یوں کہو کہ ایک ہی مادے سے مشتق کئی کئی کلمات کو جمع کرنا، اسے تمام شعرا سے زیادہ پسند ہے۔ اس اسلوب میں حسن نہیں ہے، لہذا رؤبہ کے قصائد شاید زیادہ تر اس غرض سے محفوظ کیے گئے تھے کہ ماہرین لغت ان سے خرمن برداری کر سکیں اس کا خاصا ثبوت ان کثیر شواہد میں پایا جاتا ہے جو لغت کی کتابوں میں اس کے اشعار سے لائے گئے ہیں، جن کی تعداد لسان العرب میں سیکڑوں تک پہنچتی ہے [دیکھیے عبد القیوم: فہارس

روپہ : (فارسی)، ایک ہندوستانی سکہ۔ پندرھویں صدی کے آخر اور سولہویں صدی عیسوی کے شروع میں سلاطین دہلی کا نقرئی تنکہ [رک بان] اس قدر کم قیمت ہو چکا تھا کہ جب شیر شاہ (۱۵۳۹ تا ۱۵۴۵ء) نے اس کے سکے کی اصلاح کی تو یہ نام کسی بھی نقرئی سکے کے لینے اختیار نہ کیا جا سکا اس لیے اس نے اپنے نقرئی سکے کا نام جو قدیم خالص نقرئی سکے تنکہ کا قائم مقام بنایا گیا تھا روپہ (= روپی) رکھا، یعنی چاندی کا سکہ (سنسکرت: روپا روپکا)، اور تنکہ ایک مسی سکے کا نام قرار پا گیا۔ روپے کا وزن ۱۷۸ گرین (۱۱۰۵۳ گرام) تھا۔ یہ بہت جلد مقبول ہو گیا۔ مغلوں کے عہد حکومت میں یہ ہندوستان بھر میں تقریباً دو سو سے زائد ٹکسالوں میں مضروب ہوتا تھا اور مغل حکومت کے زوال کے بعد ان کی جانشین خصوصاً انگریزی ایسٹ انڈیا کمپنی بھی یہی سکہ چلاتی رہی۔

سترھویں صدی عیسوی میں اکبر اور جہانگیر نے بہت سے مربع شکل کے روپے مضروب کروائے؛ اکبر کے ایک سکے میں روپہ کا نام ملتا ہے۔ جہانگیر نے تھوڑے عرصے کے لیے ونی ۲۲۰ گرین، (۱۳۰۲۵۹ گرام) کا ایک بھاری روپہ چلایا تھا، لیکن فی الجملہ اس سکے کے وزن میں بہت کم تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ انیسویں صدی عیسوی میں انگریزی روپے نے تمام مقامی سکوں کا چان ختم کر دیا اور بجز چند مستثنیات کے مقامی ٹکسالیں سب بند کی جا چکی تھیں۔ وہ دیسی ریاستیں جو اپنا سکہ چلاتی تھیں روپہ کو حکومت ہند کے مقررہ معیار پر ضرب کرتی تھیں۔

احمد شاہ درانی جب خود مختار ہو گیا تو اس نے روپے کو اپنے سکے کی اکائی کے طور پر اختیار کر لیا اور ابھی تھوڑا عرصہ پہلے تک افغانستان کا معیاری سکہ، بنی یہی تھا۔ آسام کے ہندو بادشاہوں

قصیدے مع شرح کے شائع کیے جنہیں آلورت نے نظر انداز کر دیا تھا۔ آلورت نے اپنی طبع کے آخر میں ایات مفردات منسوبہ بہ روپہ دیگر کتابوں سے لے کر ضمیمے کی صورت میں بڑھا دیے تھے، [پھر ۱۹۰۴ء میں اس کا جرمن زبان میں ترجمہ کیا]۔ Geyer نے اپنی کتاب *Beiträge Zum Divān des Ru'ba* در *SBWA, phi. hist. Kl.* ۱۶۳، ۱۹۱۰ Wien میں اس مجموعے میں اور اضافے بھی کیے۔ اس کے باوجود بہت سا ایسا کلام باقی ہے جو روپہ سے منسوب ہے اور Ahlwardt اور Geyer دونوں کی نظروں سے بچ گیا ہے تاہم بہت سے اشعار اس کے نہیں ہیں، بلکہ دیگر شعرا کے ہیں۔ اس کے علاوہ ابتدا ہی میں اس کے اور اس کے باپ کے قصائد میں کسی قدر التباس ہو گیا تھا۔

مآخذ : روپہ کے حالات زندگی : (۱) الجیمی : طبقات، طبع هل Hell، ص ۱۴۷ (یہاں پر مخطوطہ نامکمل ہے)؛ (۲) ابن قتیبہ، کتاب الشعر، طبع ڈخوبہ، ص ۳۷۶ تا ۳۸۱؛ (۳) المرزبانی : الموشح، ص ۲۱۹؛ (۴) کتاب الاغانی، ۲۱ : ۸۳ تا ۹۱؛ (۵) ابن خلیکان، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ۱ : ۱۸۷ پر پائے جاتے ہیں؛ (۶) نیز دیکھیے ابن عبد ربہ : العقد، یامداد فہارس العقد، بذیل روپہ؛ (۷) تمام لغت کی کتابوں میں روپہ کے اشعار کا کثرت سے حوالہ دیا گیا ہے [(۸) براکلمان، ۱ : ۶۰؛ تکملہ : ۱ : ۹۰؛ (۹) وہی مصنف : تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۱ : ۲۲۷؛ (۱۰) عبدالقیوم : فہارس لسان العرب : ۱ : ۶۳ تا ۶۷؛ (۱۱) الأمدی : المؤلف و المختلف، ص ۱۲۶؛ (۱۲) یاقوت : ارشاد الاریب، ۳ : ۲۱۳؛ (۱۳) البغدادی : خزائن الادب، ۱ : ۳۳ تا ۴۵؛ (۱۴) الیامی : مرآة الجنان، ۱ : ۳۰۳؛ (۱۵) السیوطی : المزہر، ۱ : ۲۱۸ تا ۲۱۹]۔

(F. KRENKOW)

مہلیوں کی ولایت، جو اگلیوں سے متقدم تھی، بہت کامیاب رہی۔ باغی بربر انجام کار مغلوب ہو گئے تھے اور خارجیوں کی شورش دب گئی؛ یہ صورت حالات ایسی اطمینان بخش تھی کہ جب روح بن حاتم رجب ۵۱۷۱ / دسمبر ۷۸۷ - جنوری ۷۸۸ء میں قیروان گیا تو اسے کسی خاص دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ علاوہ ازیں وہ اپنے ساتھ ”جند“ کے پانچ سو سواروں کی امدادی فوج لے گیا تھا جن میں تھوڑے ہی دنوں کے اندر اس کے بیٹے قبیصہ کے لائے ہوئے ڈیڑھ ہزار اسپ سوار اور شامل ہو گئے۔ روح کی سہ سالہ ولایت میں ملک میں ہر کہیں امن و امان رہا، حتیٰ کہ وہ تاہرت کے رستمی امام عبدالوہاب [رک باں] سے ایک معاہدہ صلح کی تکمیل میں بھی کامیاب ہو گیا۔ جو مصنفین اس کے سوانح کے لیے ہمارے مآخذ میں ہیں، بالخصوص ابوالعرب اور ابن عذاری، وہ اس کی فیاضی اور بدنصیبی کے زمانے میں اس کی ثابت قدمی اور مخالفین کو نہتہ کرنے کی مہارت کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں۔ [سوانح نگار اس کے حسن تدبیر، علم اور جرأت و بہادری کی تعریف کرتے ہیں]۔

چونکہ روح پر پیرانہ سالی کے آثار نمایاں ہو رہے تھے لہذا اس صوبے کے صاحب البرید اور ایک قائد نے خلیفہ سے درخواست کی کہ پوشیدہ طور پر روح کا کوئی جانشین مقرر کر دیا جائے تاکہ بوقت ضرورت وہ اس کی جگہ لے سکے۔ اس مشورے کے مطابق ہارون الرشید نے نصر بن حبيب کو والی مقرر کر دیا۔ روح بن حاتم نے ۱۹ رمضان ۱۷۷۳ / ۳ فروری ۷۹۱ء کو وفات پائی اور اس کا بیٹا قبیصہ، رسمی طور پر جامع قیروان میں اس کا جانشین تسلیم کر لیا گیا، مگر صاحب البرید اور قائد نے نامزد والی نصر کو اطلاع کر دی اور قبیصہ کو یہ جگہ اس کے لیے خالی کرنا پڑی۔

کے ہاں بھی یہی رویہ مضروب ہوتا تھا۔ ہندوستانی رویہ چونکہ برطانوی مشرقی افریقہ میں رائج تھا اس لیے جرمن مشرقی افریقہ میں بھی اسی کو اختیار کر لیا گیا [اعلان آزادی (۱۹۴۷ء) کے بعد بھی بھارت اور پاکستان کا معیاری سکہ رویہ ہی رہا]۔

مآخذ : (۱) S. Lane-Poole : *Catalogue of*  
(۲) *Mughul Coins in the British Museum*؛ ۱۸۹۳ء؛  
(۳) *Useful Tables* : James Prinsep، لندن ۱۸۵۸ء؛  
(۴) *Chronicles of the Pathan Kings* : Edward Thomas  
لندن ۱۸۷۱ء؛ (۵) *History of Currency* : R. Chalmers  
*in the British Colonies*، لندن ۱۸۹۳ء، ص ۳۳۶ تا  
*Coinage of the East India* : E. Thurston (۵)؛ ۳۳۰  
*Company*، مدراس ۱۸۹۰ء؛ (۶) H. Yule اور  
*Hobson Jobson* : A. C. Burnell، بار دوم، لندن  
۱۹۰۳ء بذیل مادہ رویہ Rupee.

(J. ALLAN)

\* رُوح : رَک بہ نفس.

\* رُوح بن حاتم بن قبیصہ : والی افریقہ، اس کا تقرر اس اعلیٰ منصب پر خلیفہ ہارون الرشید نے ۵۱۷۱ / ۷۸۷ء میں کیا تھا۔ المنصور کے زمانے میں وہ حاجب اور پھر بصرے کا والی رہ چکا تھا، آگے چل کر المہدی نے اسے یکے بعد دیگرے کوفے، سندھ، طبرستان اور فلسطین کا والی مقرر کیا لہذا جب ہارون الرشید نے اپنی تخت نشینی کے ایک سال بعد اسے افریقہ بھیجا تو اس وقت اس کی عمر خاصی بڑی ہو گئی۔ وہ المہاب کے خاندان سے تھا، جس کے دو افراد پہلے ہی اس صوبے کے والی رہ چکے تھے اور دو اور اس کے بعد والی بننے والے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں خلیفہ کا ارادہ یہ تھا کہ افریقہ کے معاملات کسی ایسے خاندان کے سپرد کر دے جو عسکری خدمات کے صلے میں جاگیر حاصل کر چکا ہو۔

ص ۱۲۷) اسی روحی فاضل آفندی کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ استانبول میں پیدا ہوا تھا اور وہیں وفات پائی۔

روحی کی تاریخ جس کا عنوان ہے "تواریخ آل عثمان" سادہ طرز میں لکھی گئی اور دو حصوں (قسم) میں منقسم ہے۔ پہلے حصے کو مصنف نے "مبادی" کہا ہے اور دوسرے کو "مطالب" یعنی توضیحات و بیانات - حصہ اول عام نوعیت کی دو فصلوں پر مشتمل ہے، دوسرے کے آٹھ ابواب ہیں، جن میں سے ہر باب ایک بادشاہ کی حکومت سے متعلق ہے۔ یہ تاریخ بایزید ثانی (۱۳۸۱ تا ۱۵۱۲ء) کے عہد حکومت میں لکھی گئی اور اس کا خاتمہ ۹۱۷ھ (ابتداءً ۳۱ مارچ ۱۵۱۱ء) پر ہوتا ہے۔ روحی کی اس تصنیف پر بعد میں مزید تحقیق نہیں کی گئی، نہ متن کی کوئی تنقیدی طبع موجود ہے، حالانکہ قدیم اور عمدہ مخطوطات سے جو اس وقت موجود ہیں تنقیدی طبع باسانی تیار کی جا سکتی تھی (برلن، اوکسفرڈ، الجزائر قب F. Balinger : G.O.W. ص ۴۳)۔ بہر حال یہ امر واضح ہے کہ یہی تصنیف لطفی پاشا [رک باں] کے وقائع کا مأخذ ہے۔

مأخذ: (۱) Isl. ۱۳ : ۱۵۹؛ (۲) G.O.W. : ۱۱۱۔

۱۲۹ بعد، (J.H. Mordtmann)؛ (۳) F. Babinger

G.O.W. ص ۴۲ بعد؛ سہی کے علاوہ مندرجہ ذیل

اشخاص نے روحی کا ذکر کیا ہے : (۴) لطفی : تذکرہ،

ص ۱۷۲ اور (۵) محمد ثریا : سجل عثمانی، ۲ : ۴۲۱۔ قب

بروسلی محمد طاهر : عثمانی مؤلف لری : ۳ : ۴۰۔

(FRANZ BABINGER)

رودس : (Rhodes، ترکی : رودس) : جرائد

(= آرخبیل) کے مجمع الجزائر میں مشرق کی جانب آخری

جزیرہ جو ایشائے کوچک کے جنوبی ساحل سے تقریباً

بارہ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ یورپ، ایشیا اور

افریقہ، یعنی تین براعظموں کے قریب ہونے کے باعث

مأخذ: (۱) ابوالعرب اور محمد الخشنی :

طبقات علمائے افریقیہ طبع و ترجمہ محمد بن شنب،

صواغ کثیرہ؛ (۲) ابن عذاری : البیان المغرب، طبع

Dozy، ۱ : ۷۳ تا ۷۵، مترجمہ E. Fagnon، ۱ : ۱۰۰ تا

۱۰۱؛ (۳) النویری (تکملہ ابن خلدون : تاریخ البربر،

مترجمہ de Slane، ۱ : ۳۸۷ و ۳۸۸)؛ (۴)

La Berbérie orientale sous la : Vonderheyden

dynastie des Benoûl Aghlab، ص ۸ تا ۹؛ (۵)

ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۷۰؛ (۶)

ابن خلکان : وفیات، ۱ : ۸۸؛ (۷) الزرکلی : الاعلام،

۳ : ۶۳۔

(G. MARCAIS)

روحی : یہ اس مؤرخ کا تخلص ہے جس کے

حالات کا ۱۹۲۵ء تک صرف ان حوالوں سے پتا چلتا تھا

جو گنہ الاخبار مصنفہ علی [رک باں] اور منجم باشی

[رک باں] سے ملتے تھے۔ مارٹمان J. H. Mordtmann

(MOG.، ۲ : ۱۲۹ بعد) پہلا شخص ہے،

جس نے اس کی بے نام تصنیف کے متعدد مخطوطات

کو نتیجہ خیز دلائل سے شناخت کیا۔ گو ان سے

ہمیں مصنف کی شخصیت کے متعلق کچھ معلومات

حاصل نہیں ہوتیں اور یہ صرف ایک مفروضہ ہے

(قب Die frühosmanischen Jahrbücher : F. Babinger

des Urudsch، Hanover، ۱۹۲۵ء، ص xiii) جس کے

ماتحت روحی مؤرخ کا رشتہ روحی فاضل آفندی سے جوڑ

دیا گیا، جو محی الدین جمالی (قب Babinger : G.O.W.

ص ۷۲ بعد) کی طرح کسی شخص زنبیلی علی آفندی

کا بیٹا تھا اور جس نے شاعر کی حیثیت سے شہرت

پائی اور کہا جاتا ہے کہ اس نے ۱۵۲۸/۹۲۷ء میں

نوجوانی ہی میں وفات پائی۔ چونکہ وہ بھی روحی

ادرنوی (یعنی ساکن آدرنہ = آدریانوپل) کے نام سے

مشہور تھا اس لیے ممکن ہے کہ یہ مفروضہ صحیح

نہ۔ لیکن ایک دوسری جگہ (قب سہی : تذکرہ،

رودس کے درمیان مفاہمت ہو گئی۔

۱۳۸۰ء میں محمد ثانی نے رودس کا محاصرہ

کیا اور معمولی سی کامیابی بھی ہوئی، لیکن اس پر باقاعدہ قبضہ سلیمان اعظم کے عہد میں ہوا اور جزیرے کو صلیبیوں سے بالکل خالی کرا لیا گیا۔

۲۴ دسمبر ۱۵۲۲ء میں یہ ایک ترکی پاشا کا مستقر بن گیا تا آنکہ ۱۹۱۲ء کی جنگ میں اس پر اٹلی کا قبضہ ہو گیا۔

[میشاق لوزان (۲۴ جولائی ۱۹۲۳ء) کی رو سے

رودس اطالوی حکومت کو منتقل کر دیا گیا، لیکن دوسری جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد ۱۹۴۷ء

میں اٹلی سے صلح کرتے وقت اتحادیوں نے اسے یونان کے حوالے کر دیا۔ ۱۹۵۵ء تک یہ فوجی

حکومت کے ماتحت رہا اور اس کے بعد اسے یونان

کے انتظامی حلقے (Nomes) ڈوڈیکانیز Dodecanes

میں شامل کر دیا گیا۔ آج کل رودس اس کا صدر مقام

ہے۔ ۱۹۶۱ء میں جزیرے کی آبادی ۶۳۹۵۱ اور صدر مقام کی ۲۷۳۹۳ تھی۔ اسلامی عہد کے آثار

میں یہاں کی متعدد مساجد، مقابر اور حافظ احمد آغا کے کتاب خانے کا ذکر کیا جا سکتا ہے]۔

مآخذ: عربوں کے حملے کے لیے: (۱) Caetani:

*Chronografia Islamica*، بذیل ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۶۰:

معاربات صلیبی کے لیے (۲) J. Delaville Le Roux:

*Les Hospitaliers à Rhodes Jusqu'à la mort de Philibert de Naillac 1310-1421*، پیرس ۱۹۱۳ء:

(۳) *Rhodes of the Knights*: Baron de Delabre:

اوکسفورڈ ۱۹۰۹ء: (۴) A. S. Atiya:

*Nicopolis*، لندن ۱۹۳۴ء: (۵) محمد بن قاسم النوری

الاسکندری: *الآلام* (مطبوعہ): مخطوطہ، دیکھیے

Ahlwardt: فہرست مخطوطات برلن، عربی، عدد ۹۸۱۵:

اسکندریہ پر حملے کے لیے: (۶) ابن حجر۔ *انباء الغمر*

(مخطوطہ موزہ برطانیہ)، [مطبوعہ مصر و حیدرآباد

اس کا محل وقوع جہاز رانی کے نقطہ نظر ہی سے

نہیں بلکہ تاریخی اعتبار سے بھی بہت اہم رہا ہے۔

امیر معاویہؓ نے [رک بان] ۵۲-۵۳/۶۷۲-۶۷۳ء

میں جنادة بن ابی الامیة الازدی کی قیادت میں

ایک بیڑا رودس پر حملہ کرنے کے لیے روانہ کیا،

جس نے وہاں ایک عارضی بستی کی بنا ڈالی، لیکن

۵۶/۶۷۹ء میں یزید بن معاویہؓ کے حکم سے اسے

خالی کر دیا گیا اور یہ ایک بار پھر بوزنظی سلطنت

کا حصہ بن گیا۔ بوزنظیوں کے ہاں مسلمانوں کا یہ

حملہ اس سبب سے یادگار رہا کہ انہوں نے رودس

کے مشہور دیویپیکر برنجی مجسمے (Clossus of Rhodes)

کو توڑ پھوڑ کر حمص کے ایک یہودی کے ہاتھ

فروخت کر دیا تھا۔

چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں رودس

صلیبی جنگجوؤں کا اہم مرکز بن گیا اور یہیں سے

وہ ترکیہ اور مصر کے خلاف صلیبی جنگوں میں حصہ

لیتے رہے، چنانچہ ۱۳۴۳ء میں انہوں نے ازبیر پر

قبضہ کیا، ۱۳۶۵ء میں اسکندریہ پر تاخت کی اور

۱۳۹۶ء میں نیکہ Nikopolis پر حملہ کر دیا۔

اسکندریہ پر تاخت نے مصر کو قبرص اور رودس

کے خلاف جوابی حملوں کے لیے مجبور کر دیا۔

۱۳۲۳، ۱۳۲۵ اور ۱۳۲۶ء میں جو تین بحری

مہمیں پیش آئیں ان کے نتیجے میں قبرص مصر کی ایک

باج گزار ریاست بن گیا۔ ۱۳۴۰ء میں مملوک فرمانروا

چقمق نے ایک بحری بیڑا رودس کی جانب روانہ کیا،

مگر اسے پسپا ہونا پڑا۔ ۱۳۴۳ء میں ایک اور

بیڑے نے جزیرہ قشطلیل الروج (Castellorizo یا

Chateauroux) میں صلیبی سرداروں کو شکست دی،

۱۳۴۳ء میں مملوک افواج نے رودس میں اتر کر

شہر کا چالیس روز تک محاصرہ جاری رکھا، لیکن

محصورین کے اچانک حملے سے انہیں شدید نقصان

پہنچا اور وہ دمیاط واپس آ گئیں۔ بالآخر مصر اور



وزیر رستم پاشا [رک باں] نے ایک وسیع سرائے ("خان") تعمیر کرائی تھی، جس میں مشہور معمارستان [رک باں] نے مسافروں کے لیے مفت لنگر جاری کیا تھا۔ انیسویں صدی میں یہ ایک معمولی سی شیکستہ حال بستی تھی، (Narrative: Lord Keppel, of a Journey across the Balcan, لندن ۱۸۳۱ء، ۱: ۱۲۶، ۶۸)۔

مآخذ: (۱) احمد رفعت: لغات تاریخیہ و جغرافیہ، استانبول ۱۲۹۹ھ، ۲: ۲۷۰، بعد: (۲) سامی بک: قاموس الاعلام، ۳: ۱۶۶۱، [The Statesman's Book 1970-71، ص ۱۳۷۳؛ مزید مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) لائڈن، بار اول، تکملہ: ۱۸۷۷]۔

FRANZ BABINGER [و تلخیص از ادارہ]

رودکی: ابو عبد اللہ جعفر بن محمد بن حکیم

ابن عبدالرحمن بن آدم [عبد الکریم بن محمد السمعانی: الانساب سلسلہ یادگار گب، ص ۲۶۲؛ لیکن تذکرہ دولت شاہ، آتشکدہ اور مجمع الفصحاء، میں ابوالحسن آیا ہے]۔ رودکی نواح سمرقند کا رہنے والا تھا۔ اسے اہل ایران نے "استاد شاعران و مقدم شعراے عجم" کہا ہے۔ اسمعیل بن احمد، امیر خراسان، کے وزیر البلعمی کے بیان کے مطابق نہ عربوں میں اس کا کوئی نظیر تھا، نہ ایرانیوں میں۔ اس کا انتقال ۵۳۲۹ھ / ۹۴۰-۹۴۱ء میں رودک میں ہوا (السمعانی: انساب، سلسلہ یادگار گب، ص ۲۶۲؛ E.G. Browne نے یہی متن نقل کیا ہے: Hand-List of Muhammadan MSS. in the University of Cambridge، عدد ۷۰۱)۔ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ رودکی بنج (یا قوت: معجم، بذیل مادہ) میں، جو رودک (یا قوت حموی نے معجم البلدان میں اس گاؤں کا ذکر کیا ہے) کے قریب ہے، پیدا ہوا، اور وہیں وفات پائی [محمد عوفی لکھتا ہے کہ رودکی اس قدر ذکی اور تیز فہم تھا کہ اس نے آٹھ سال کی عمر میں کلام مجید

(دکن)؛ (۷) الجوہری: کتاب التاریخ (مخطوطہ کتاب خانہ ملی، پیرس)؛ (۸) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرہ، طبع W. Popper؛ (۹) السخاوی: التبر المسبوک، قاہرہ ۱۸۹۶ء؛ (۱۰) پیری رئیس بحریجہ، طبع و مترجمہ P. Kahl، ۱: ۶۱ تا ۶۳ و ۲: ۸۳ تا ۸۸؛ (۱۱) تاریخ ترکیہ جمہوریتی، استانبول ۱۹۳۱ء، ۳: ۱۲۵ تا ۱۳۱، [مزید مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) لائڈن، بار اول، بذیل مادہ؛ (۱۲) Encyclopaedia Britannica، ۱۹۶۹ء، ج ۱۹، بذیل مادہ Rhodes؛ (۱۳) The Statesman's Year-Book، 1970-71، بمدد اشارید]۔

A.S. ATIYA [و تلخیص و اضافہ، از ادارہ]

رودسجق: [رودستو Rodosto یا رادستوس

[Rhaidestos]؛ ترکی میں رودسجق؛ سرکاری نام تکیر طاغ (یا تکفور طاغ)، یہ اسی (تکفور طاغ) کے ایک سلسلہ کوزہ (بلندی: تین ہزار فٹ) سے موسوم ہے جو ساحل کے ساتھ ساتھ جنوب مغرب کو چلا گیا ہے، یہ بحر مارمورا کی واحد قابل ذکر بندرگاہ جو ایک زمانے میں ولایت ادرنہ میں تھی اور اب ولایت تکفور طاغ کا صدر مقام ہے [۱۹۶۵ء میں اس ولایت کی آبادی ۲۸۷۳۸۱ تھی]۔

یہاں قبل ازیں بسائتہ Biàathe اور بعد ازاں رادستوس Rhaidestos کے شہر آباد رہے۔ ۱۳۵۷ء میں یہ حکومت عثمانیہ کے قبضے میں آیا۔ سیاسی اعتبار سے اس کی کوئی خاص اہمیت نہیں رہی، البتہ اسے نامق کمال [رک باں] جیسے متعدد دانشوروں کا مولد ہونے کا شرف حاصل ہے (GOW: Babinger، ص ۲۸۴، حاشیہ ۱)۔ بقول حاجی خلیفہ سترھویں صدی عیسوی میں رودسجق ایک مستحکم شہر اور سنجاق کلیپولی کی ایک قضا کا صدر مقام تھا: اس کے گلی کوچے بہت عمدہ تھے اور یہاں متعدد حمام اور سرائیں تھیں۔

”بوسے جوئے مولیاں آید ہی“ کہی [اور امیر کے حضور چنگ بجا کر ”عشاق“ راگ میں اسے الاپنا شروع کیا۔ اس قصیدے میں رودکی نے وطن کی بھولی بسری باتیں یاد دلا دیں]، جس کی بدولت امیر نے فوراً واپسی کا فیصلہ کر لیا۔ رودکی انعام سے مالا مال ہو کر بڑے امیرانہ ٹھاٹ سے سفر کرتا ہوا سمرقند واپس ہوا۔ رودکی سے جو نظمیں منسوب ہیں، ان میں سے دو میں سرخس اور نیشاپور کی مسافرت کا ذکر ہے۔ ادیب صابر اور سوزنی ایک شخص ’عیار‘ کا ذکر کرتے ہیں، جو رودکی کا دل پسند غلام تھا۔ تذکرہ نویسوں کا بیان ہے کہ رودکی پیدائشی نابینا تھا، مگر اس کے متعدد اشعار میں مادی دنیا کی خوش نمائیاں نہایت رنگین الفاظ میں بیان کی گئی ہے (انہیں نفیسی نے ص ۳۰۰ بعد میں نقل کیا ہے)۔ ان سے ثابت ہوتا ہے کہ رودکی اپنی بینائی سے خاصی عمر کو پہنچ کر محروم ہوا ہوگا۔ [سعید نفیسی کا کہنا ہے کہ رودکی کی آنکھوں میں لوہے کی گرم سلائی پھیر دی گئی تھی۔ اس کے لیے انہوں نے کوئی قطعی شہادت تو پیش نہیں کی، البتہ اس کی دو قیاسی صورتیں پیش کی ہیں: اول یہ کہ رودکی کو آنکھوں کا ایک عارضہ لاحق ہو گیا تھا جس سے آنکھوں میں جھلی آجاتی ہے۔ جھلی کو جلانے کے لیے لوگ آنکھوں میں گرم سلائی پھیر دیا کرتے تھے لیکن ساتھ ہی بعض اوقات بے احتیاطی کی وجہ سے بینائی بھی زائل ہو جاتی تھی، ممکن ہے رودکی کے معاملے میں ایسا ہی ہوا ہو؛ پھر یہ بھی کہا ہے کہ ابوالفضل بلعمی رودکی کو بہت عزیز رکھتا تھا۔ اسمعیل بن احمد سامانی نے جب ناراض ہو کر بلعمی کو معزول کیا تو وہ اور اس کے دوسرے عزیز مورد عتاب ہوئے، انہیں میں رودکی بھی تھا۔ ممکن ہے عتاب ہی کی وجہ سے اس کی

حفظ کیا اور قراہت کا فن بھی سیکھا۔ شعر گوئی شروع کی تو اس میں کمال حاصل کیا۔ لوگ اس کی بہت قدر کرتے اور احتراماً استاد کہہ کر پکارتے تھے۔ آواز بڑی دلکش پائی تھی، اس لیے شاعری کے ساتھ ساتھ موسیقی کی طرف بھی رجوع کیا؛ برہم خوب بجاتا تھا۔ موسیقی کی وجہ سے بھی اس کی شہرت دور دور پہنچی۔ رودک کی نسبت سے اس نے رودکی تخلص کیا] بعض مؤلفین غلطی سے یہ کہتے ہیں کہ اس کا تخلص اس کی مہارت سے مأخوذ ہے جو اسے ایک خاص ساز (رود، رودک) بجانے میں حاصل تھی۔ [ذبیح اللہ صفا لکھتے ہیں کہ اگر اس کا تخلص ”رود“ کی نسبت سے ہوتا تو یہ تخلص رودکی کے بجائے رودی ہونا چاہیے تھا، نہ کہ رودکی (دیکھیے تاریخ ادبیات در ایران، ۱: ص ۳۷۱، ۳۷۲ - سعید نفیسی لکھتے ہیں کہ رود کی تصغیر رودک ہو تو سکتی ہے، لیکن یہ تصغیر فارسی زبان میں رائج نہیں، اس لیے یہ تخلص ”رود“ کی نسبت سے نہیں، بلکہ ”رودک“ کی نسبت سے ہے، احوال و اشعار رودکی، ۲: ۱۶۵] - عمیر اس کی زندگی کے بارے میں بہت کم تفصیلات معلوم ہیں۔ اس کے اشعار میں جو منتشر اشارات پائے جاتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ رودکی نے سامانی امیر نصر بن احمد کے ہاں بخارا پہنچنے کی غرض سے اپنے وطن کو خیر باد کہا اور اسی امیر کا قصیدہ خوان بن گیا۔ بعد میں بادغیس اور ہرات کے سفر میں وہ امیر کے ساتھ رہا۔ یہیں وہ واقعہ پیش آیا جس کا ذکر کئی تذکرہ نویسوں نے کیا ہے کہ درباری موسم سرما گزارنے کے لیے بخارا واپس جانے کے خواہشمند تھے [لیکن امیر واپس جانے پر رضا مند نہ تھا]۔ انہوں نے رودکی سے استدعا کی کہ وہ اس معاملے میں امیر نصر پر اپنا اثر و رسوخ استعمال کرے۔ اس وقت شاعر نے اپنی مشہور نظم

نے ان اشعار کو الحاقی بتایا ہے؛ وہ لکھتا ہے کہ جب قطران تبریزی [رک باں] کا دیوان دستیاب ہوا تو اس میں متعدد اشعار ایسے بھی دیکھنے میں آئے جو دیوان رودکی میں اب موجود ہیں۔ تحقیق سے معلوم ہوا ہے کہ وہ اشعار جو دونوں دیوانوں میں مشترک ہیں، رودکی کے نہیں بلکہ قطران کے ہیں]۔

ڈینی سن راس (E. Denison Ross، در J.R.A.S.، ۱۹۲۳ء، ص ۶۰۹) نے بھی اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ دیوان رودکی (تہران ۱۳۱۵ھ) زیادہ تر قطران تبریزی کے اشعار پر مشتمل ہے، جو اس کے ایک صدی بعد کا ادبی تھا۔ یہ خلط ملط غالباً نصر کے نام کی وجہ سے ہوا جو ان دونوں شاعروں کے سرپرستوں میں مشترک تھا اور دونوں کے قصائد میں مذکور ہے۔ ڈینی سن راس اس خیال سے متفق ہے کہ دوسرے شاعر کے کلام کا یہ حصہ بہت جلد کلام رودکی میں شامل ہو گیا تاکہ رودکی کے ضائع شدہ اشعار کی تلافی ہو سکے، کیوں کہ اس کی شہرت ابھی باقی تھی۔ حسن رازی بن لطف اللہ اپنے تذکرے میخانہ میں (جو ۱۰۴۰ھ میں مکمل ہوا) بیان کرتا ہے کہ اس نے دیوان رودکی کے کوئی بیس نسخوں کی جانچ کی تھی؛ مقابلے کے بعد وہ صرف بارہ قصیدے اور بیس رباعیاں رودکی سے اور باقی قطران سے منسوب کرتا ہے۔ راس کے بیان کے مطابق ہم مجموعی طور پر حسب ذیل کلام کی تصنیف کو رودکی سے منسوب کر سکتے ہیں:

(۱) متفرق اشعار جو اسدی کی لغت فرس طبع (Horn، ص ۱۸ تا ۱۹) میں نقل کیے گئے ہیں؛ (۲) کلیلہ کے ترجمے سے چھ ایات، جنہیں تحفة الملوک میں نقل کیا گیا ہے (J.R.A.S.، ۱۹۲۳ء، ص ۶۳۸)؛

(۳) البیہقی کے نقل کردہ چار قطعے (J.R.A.S.، حوالہ مذکور، ص ۶۳۹)؛ (۴) شمس قیس کے دیے ہوئے ۲۹ منتولات (معجم، طبع میرزا محمد

آنکھوں میں گرم سلائی پھیر دی گئی ہو (احوال و اشعار رودکی: ۲: ۵۵۵)۔ آخر وہ اپنے پیدائشی گاؤں میں خانہ نشین ہو گیا۔ یہی وہ زمانہ ہے (اس کی زندگی کے آخری تین برس) جب وہ اشعار لکھے گئے، جن میں وہ گزری ہوئی جوانی اور شاندار ماضی پر تاسف کرتا ہے (وہی مصنف، ص ۵۶۱)؛ جیسا کہ اس کے تذکرہ نویسوں کے بیان اور بعد کے شعرا کے اشارات میں ملتا ہے، رودکی نے ابتدائی ایام میں اپنے کمالات کی بدولت خوب رویہ کمایا تھا۔ سمرقند کی ایک تاریخ کے مصنف ابوسعید الادریسی (م ۳۰۵ھ) کا اتباع کرتے ہوئے السمعانی بیان کرتا ہے کہ رودکی بئج گاؤں کے باغ کے پیچھے دفن کیا گیا؛ وہ مزید بیان کرتا ہے کہ لوگ اس کی قبر کی زیارت کے لیے جایا کرتے تھے، جس سے مرنے کے بعد اس کی شہرت کا ثبوت ملتا ہے۔ بعض مصنفین کے بیان کے مطابق رودکی نے تیرہ لاکھ اشعار اور چھ مثنویاں لکھیں (ان میں سے ایک مثنوی، دوران آفتاب کا فرہنگ جہانگیری میں ذکر ملتا ہے)؛ اشعار کی یہ تعداد اس کے دیوان کے علاوہ تھی۔ دوسری طرف ثعالبی، فردوسی اور دوسرے اشخاص اس بیان میں متفق ہیں کہ رودکی نے سامانی امیر نصر کے حکم سے کلیہ و دمنہ [رک باں] کو ایک فارسی ترجمہ نثر سے نظم کا جامہ پہنایا۔ رودکی کی تالیفات میں سے صرف چند اجزا باقی رہ گئے ہیں۔ [رودکی کا دیوان قصائد، رباعیوں مثنویوں اور قطعے پر مشتمل ہے۔ رباعی پہلی مرتبہ رودکی ہی کے ہاں نظر آتی ہے۔ دیوان کے متعدد اشعار، ایسے ہیں جو رضازادہ شفق (تاریخ ادبیات ایران، ص ۵۰)، ذبیح اللہ صفا (تاریخ ادبیات ایران) اور سعید نفیسی (اشعار و احوال رودکی، ۲: ۶۵۸) کے نزدیک الحاقی ہیں۔ ان اشعار کو قطران تبریزی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ سب سے پہلے رضا قلی ہدایت

[نفسی: احوال و اشعار رودکی، ۲: ۵۹۷ بعد]۔  
 وہ اپنی راست گوئی اور متانت میں ممتاز ہے۔  
 غزل [رک باں] میں عنصری اس کی برتری کا قائل  
 ہے۔ وہ زندانہ شاعری کا موجد تھا اور اس صنف میں  
 بہت خوب کہتا تھا، خصوصاً اپنی اس نظم میں جس  
 کا حال پہلے بیان کیا جا چکا ہے (عدد ۸)؛ اس  
 موضوع کو آگے چل کر منوچہری [رک باں] نے  
 اختیار کیا۔ رودکی اپنی نئی تشبیہات میں بھی بہت  
 ممتاز ہے اور مختلف مناظر قدرت کی ہو بہو تصویریں  
 خوب دکھاتا ہے۔ متعدد ضرب الامثال ان اشعار میں  
 آئی ہیں جو اس سے منسوب ہیں (نفسی، ص ۶۱۲)؛  
 دوسرے اشعار میں اخلاقی نوعیت کے پرمغز اقوال  
 ہیں۔ بعد کے بعض شعرا نے رودکی کے اشعار اپنے  
 کلام میں داخل کر لیے تھے (نفسی، ص ۶۱۶)۔  
 نظامی عروضی کے بیان کے مطابق معزی [رک باں] نے  
 رودکی کی مشہور نظم ”بوی جوی مولیان“ (عدد ۵)  
 کی تقلید کرنے کی کوشش کی اور اسے نظامی نے نقل  
 کر کے رودکی کے تفوق کا اعلان کیا ہے۔  
 (چہار مقالہ، مرتبہ براؤن، ص ۳۵ تا ۳۶) دوسری  
 طرف بعد کے زمانے میں دولت شاہ نے (قب  
 Lit. Hist. of Persia : E. G. Browne، ۲: ۱۶)؛ اس  
 نظم پر سخت تنقید کی ہے جس سے ادبی ذوق کے ارتقا  
 کا صاف پتا چلتا ہے۔

[ایران کا پہلا شاعر رودکی ہے جس نے فارسی  
 تشبیب و قصیدہ میں خاص ادبی روایات قائم کیں  
 اور اس طرح ایک خاص سبک (اسلوب) شعر وجود میں  
 آیا۔ اس کا بانی یعنی رودکی خراسان کے سامانی دربار  
 سے وابستہ تھا جو طاہریوں اور صفاریوں کا بھی گہوارہ  
 تمدن رہا تھا، اس لیے یہ سبک شعر ”سبک خراسانی“  
 کے نام سے موسوم ہوا اور معاصر شعرا اور شعراے  
 مابعد نے اس سبک کی پیروی کی۔ ”سبک خراسانی“  
 کی بعض خصوصیات حسب ذیل ہیں، جو رودکی کے

و براؤن، بمدد اشاریہ)؛ (۵) ”جوئے مولیان“ پر  
 مشہور غزلیہ نظم (نظامی عروضی، : چار مقالہ،  
 مرتبہ براؤن، ص ۳۳)؛ (۶) قصیدہ، Ethé کے  
 مجموعے کا عدد ۶، (Rudagi der Samanidendichter،  
 در N. G. W. Gott، ۱۸۷۳ء، ص ۶۹۶)، ایک  
 دلدوز نظم جس میں ہمیں رودکی کے راوی کا  
 نام ملتا ہے (قب J.R.A.S، ص ۳۵، Jackson،  
 ص ۳۲)؛ (۷) عوفی کی لباب الالباب کے گیارہ  
 منقولات (طبع براؤن، بمدد اشاریہ (۸) ۹۳  
 اشعار کی بہت خوبصورت زندانہ نظم (جس کو  
 ڈینی سن راس اور میرزا محمد قزوینی نے معتبر تسلیم  
 کیا ہے اور جو J.R.A.S، ۱۹۲۶ء، ص ۲۱۳  
 بعد، میں شائع ہوئی ہے۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ رودکی ایران کا  
 سب سے قدیم شاعر ہے، اگرچہ ہمیں کم از کم  
 نصف صدی پہلے کے پیش رو شعرا کا علم ہے۔  
 اس کے تذکرہ نویس کہتے ہیں کہ وہ قرآن مجید  
 کا حافظ تھا اور اس نے آٹھ سال کی عمر میں شعر  
 کہنے شروع کیے تھے۔ بہر صورت زبان کے متعلق اس  
 کی معلومات ان اسناد سے بخوبی واضح ہیں جو فارسی  
 لغت نویسوں نے اس کے کلام سے پیش کی ہیں (دیگر  
 شعرا کے مقابلے میں لغت فرس میں رودکی کے کلام  
 سے زیادہ اسناد لائی گئی ہیں)۔ حاجی خلیفہ کے  
 نزدیک ایک لسانیاتی کتاب تاج المصا در فی لغة الفرس  
 کی تالیف کا سہرا رودکی کے سر ہے۔ رودکی کے  
 ایک شعر سے عربی شاعری سے اس کی واقفیت ظاہر  
 ہوتی ہے۔ شمس قیس (معجم، ص ۸۸) اسے رباعی  
 [رک باں] کا موجد بتاتا ہے، مگر اس کا قطعیت کے  
 ساتھ دعویٰ نہیں کرتا۔ رودکی کو قصیدہ گوئی میں  
 ایک ممتاز مقام حاصل ہے (فارسی شاعری کی وہ صنف  
 جس کی قدیم ترین مثالیں محفوظ ہیں)۔ بعد کے شعرا  
 رودکی کو قصیدے کا استاد تسلیم کرتے ہیں

تصحیحات  
(جلد ۱۰)

صواب	خطا	صفحہ	عمود	سطر
	کراسہ ۱			
الذبیح	الذبیح	۲۰	۲	۱۷
کتب	کتبه	۲۶	۱	۱۸
سربة يا سربة	سربة يا سربة	۱۰	۲	۲۴
لد خولهم	لد خولهم	۲۳	۱	۲۵
الانسان	الانسان	۵	۲	۲۵
لا اكره	لا اكره	۸	۲	۲۶
ذمتنا	ذمتنا	۳۰	۱	۲۹
قدمه	قدمه	۳۰	۱	۲۹
كدمنا	كدمنا	۳۱	۱	۲۹
ديته	ديته	۳۱	۱	۲۹
كديتنا	كديتنا	۳۱	۱	۲۹
يحيى	يحيى	۴	۲	۲۹
ذلك	ذلك	۳۲	۲	۲۹
مولودا	مولودا	۱۵	۱	۳۱
الله	الله	۵	۲	۳۱
حيزها	حيزها	۱۳	۱	۳۲
علي	علي	۱۵	۱	۳۲
الطبرى	از طبرى	۲۰	۱	۳۳
البنى	البنى	۲۱	۲	۳۳
شرط به	شرطيه	۷	۱	۳۴
اموالكم	اموالكم	۳۲	۱	۳۴
اشاعت	شاعت	۹	۲	۳۷



صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۱۷۷	۲	۲۲	بمثل فَمَنْ زَادَ أَوْ أَرْدَادَ فَقَدْ أَرَبَى، يَبْعُوا الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ لَيْفَ شَتَّمِ يَدَا يَبْدٍ وَيَبْعُوا الشَّعِيرَ بِالتَّمْرِ لَيْفَ شَتَّمِ يَدَا يَبْدٍ	بمَثَلِ فَمَنْ زَادَ أَوْ أَرْدَادَ فَقَدْ أَرَبَى، يَبْعُوا الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ لَيْفَ شَتَّمِ يَدَا يَبْدٍ وَيَبْعُوا الشَّعِيرَ بِالتَّمْرِ لَيْفَ شَتَّمِ يَدَا يَبْدٍ
۱۸۱	۱	۲۳	”وین“	”وزن“
۱۸۱	۱	۲۹	کاربار	کاروبار
۱۸۲	۲	۱۶	کاربار	کاروبار
۱۸۳	۱	۲۴	ریب	ریب
۱۸۳	۲	۲۱	ہونے سے والی	سے ہونے والی
۱۸۴	۲	۲۳	لثی	گئی
۱۹۰	۱	۹	الرحلة الحجاریة	الرحلة الحجازیة

### کراسہ ۲

۲۰۷	۱	۳	اٹکل پچوں	اٹکل پچو
۲۱۶	۱	۲	تبلیغ	تبلیغ
۲۱۸	۱	۱۵	بہ	یہ
۲۱۹	۲	۱۲	شیرہ لوه	شیر لوه
۲۲۷	۲	۱	فرانسیوں	فرانسیسیوں
۲۲۷	۲	۱۶	اسے	اس نے
۲۲۹	۲	۲۹	مودت، رافت	مودت، رافت
۲۳۲	۱	۲۷	الرحیم	الرحیم
۲۳۲	۱	۳۰	ارتدار	ارتداد
۲۳۶	۲	۲۵	سنجاو	سنجاقوں
۲۴۳	۱	۳۰	زنانه	زناتہ
۲۴۳	۲	۱۹	شعیوں	شیعیوں
۲۵۵	۱	۲۲	انسانوں کے	انسانوں کی

### کراسہ ۵

۲۵۸	۲	۲۳	نہ ہے	نہ تھے
۲۶۰	۱	۳	ہوتا نہ	ہوتا ہے نہ

صفحہ	عمود	صفحہ	خطا	صواب
۲۶۰	۱	۲۹	غیر ملکیوں قبضے	غیر ملکیوں کے قبضے
۲۶۳	۱	۱۳	مشاور الممالک	مشاور الممالک
۲۶۳	۲	۲	مل کیے	مل گئے
۲۶۸	۱	۲۵	بیعت	بیعت
۲۷۲	۲	۲۳	شیمان ساوجی	سلمان ساوجی
۲۷۰	۲	۸	بطایمیوس	بطلمیوس
۲۸۰	۲	۱۰	فقیرہ	فقیرہ
۲۸۳	۱	۳۱	اوراق گم شدہ	اوراق گم گشتہ
۲۹۰	۲	۲۰	ہنیت	ہنیت
۲۹۱	۱	۱	ایران ہی	ایران ہی میں
۲۹۲	۲	۱۷	عز سکنا	ہو سکتے
۳۰۰	۱	۲۲	طرف	طرف سے
۳۰۱	۲	۲۹	بہلہ	پہلے
۳۰۳	۱	۷	کا قرآن مجید سزا	کا سوال قرآن مجید
۳۰۶	۲	۱۳	حسب الفاظ میں	حسب ذیل الفاظ میں
۳۱۰	۱	۳۲	نے	نے
۳۱۳	۱	۱۵	استنباط	استنباط
۳۱۳	۲	۴	زمانے	زمانے
۳۱۴	۲	۳۰	مختصر المعاد	مختصر المعاد
۳۱۸	۲	۳۳	بیٹے تھے	بیٹھے تھے
۳۱۹	۱	۱۹	بعض بعد الطبیعیاتی	بعض مابعد الطبیعیاتی
۳۲۰	۱	۶	آثار الصنادید	آثار الصنادید

کراسہ ۶

مطبوعا

۹۱

مطبوعہ شدہ

۱۱

۲

۳۶۳

۲۸

۲

۳۷۸



تشبیہات قدرتی اور فہم انسانی سے قریب تر ہوتی ہیں]۔

مآخذ: حوالے متن میں آچکے ہیں نیز

دیکھیے: (۱) چہار مقالہ، مرتبہ براؤن، ص ۱۱۳ تا

۱۱۴؛ (۲) رضا قلی خان: مجمع الفصحاء: ۱: ۲۳۶

بعد؛ (۳) سعید نفیسی: احوال و اشعار رودکی، ج ۲،

تہران، ۱۳۱۰ھ؛ (۴) ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در

ایران، ج ۲؛ (۵) مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامہ ایران؛

(۶) Early Persian Poetry: A. W. Jackson، ص ۳۲

بعد؛ (۷) A. Lit. Hist. of Persia: E. G. Browne

بمدد اشاریہ؛ (۸) وہی مصنف: The Sources of

Dawlatshah... with an Excursus on Barbad and

Rudagi، در JRAS، ۱۸۹۹ء، ص ۳۷ بعد؛ (۹)

Gr. I. Ph.، ج ۲، بمدد اشاریہ.

(HENRI MASSE) [وادارہ]

### • روڈراور: الجبال (میڈیا Media) کا ایک

ضلع، جو کوہ الوند کے جنوب میں ہمدان اور نہاوند

سے برابر مسافت پر واقع ہے۔ ابن الفقیہ کے بیان

کے مطابق عہد ساسانیہ میں یہ ضلع نہاوند کا سب

سے زیادہ سرسبز و شاداب علاقہ تھا۔ زعفران یہاں

کی خاص پیداوار تھی، جسے نہاوند اور ہمدان کے

راستے برآمد کیا جاتا تھا۔ معتدل آب و ہوا کی

بدولت شمال میں انگور، انار، اخروٹ، بادام، سیب،

ناشپاتی اور دوسرے پھل پیدا ہوتے تھے۔

۵۳۹۵ / ۱۱۰۱ - ۱۱۰۲ء میں برکیارق

روڈراور سے مرج کراٹگین کے راستے ساوہ گیا تھا

(ابن الاثیر، ۱۱: ۱۳۷)۔ المستوفی نے اس علاقے کا

نام ”روڈارود“ لکھا ہے۔ یہاں کے کھنڈروں کے لیے

دیکھیے Mission en Perse: D. Morgan، ۲: ۱۳۶

The Lands of the Eastern Caliphate: Le Strange

کیمبرج، ۱۹۳۰ء، ص ۱۹۷۔

مآخذ: حوالے متن میں آچکے ہیں نیز

قصاید کا خاصہ ہیں: (۱) سبک خراسانی کے  
پرو طویل قصیدے لکھتے ہیں اور ان کے خیالات  
میں منطقی استدلال پایا جاتا ہے؛ (۲) قصائد کے  
الفاظ پرشکوہ ہوتے ہیں؛ (۳) حسن کلام کے لیے  
تشبیہوں اور استعاروں سے کام لیتے ہیں جو عموماً  
قدرتی اور فہم انسانی سے قریب تر ہوتے ہیں؛ (۴)  
مضامین میں تسلسل اور ترتیب پائی جاتی ہے؛  
(۵) مناظر قدرت اور مظاہر فطرت ان کے محبوب  
موضوع ہیں۔

افکار رودکی: (۱) رودکی کا دل بہت حساس ہے

اس لیے حالات دنیا سے بہت متاثر ہے؛ (۲) رودکی کے

مطالب میں گہرائی ہے۔ اس کے اکثر قطععات

عبرت آموز اور حکیمانہ ہیں؛ (۳) رودکی رنج و اندوہ

کے ہوتے ہوئے قوی اور توانا دل رکھتا ہے اور دوسروں

کو صبر و تحمل کی تلقین کرتا ہے۔ ابوالفضل

بلعمی کے بیٹے کی وفات پر اس نے ایک دردناک مرثیہ

کہا، جس میں اسے صبر و تحمل کی تلقین کی؛

(۴) رودکی کو اس شخص سے سخت نفرت ہے،

جس کے دل میں کچھ ہے اور زبان پر کچھ،

جس کی زبان حق آگہ ہے اور دل کفر آشنا؛ (۵)

رودکی کی خمریات میں خمر صاف جھلکتا نظر آتا

ہے؛ (۶) فلسفہ نشاط کا عروج تو ہمیں خیام

کی رباعیوں میں نظر آتا ہے لیکن اس کے ابتدائی

نقوش رودکی کے کلام میں ملتے ہیں؛ (۷) رودکی کے

کلام کی ایک اور اہم خصوصیت تغزل ہے۔ غزل کا

جداگانہ وجود تو سنائی، سعدی اور بعض دوسرے

معاصرین نے قائم کیا، لیکن قصیدے کی ابتدا میں

شروع کے چند اشعار ایسے بھی ہوتے تھے جن میں

محبوب کے حسن و زیبائی اور شاعر کی اپنی کیفیات

قلب کا بیان ہوتا تھا۔ اس حسن و عشق کے بیان کو

”تشیب“ یا غزل کہتے تھے۔ اس قسم کی غزل سرائی

میں رودکی کو اولیت حاصل ہے؛ (۸) رودکی کی

بج نکلا۔

اس کے بعد اس نے مدینے میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور آخر دم تک وہیں مقیم رہا، یہاں تک کہ جمادی الآخرہ ۵۳۸۸ھ / جون ۱۰۹۵ء میں وہ وفات پا گیا اور بقیع الغرقہ میں حضرت ابراہیم فرزند آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے مزار کے قریب دفن ہوا۔

مشرقی مؤرخین نے الروذراوری کے تقوے اور ادائے فرض میں خلوص و دیانت کی ہی تعریف نہیں کی بلکہ اس کی فصاحت اور شاعرانہ خوبیوں کو بھی سراہا ہے۔ الروذراوری نے بعض دوسری کتابوں کے علاوہ ابن مسکویہ [رک باں] کی کتاب تجارب الامم کا ضمیمہ بھی لکھا (ذیل کتاب تجارب الامم) جو ۳۶۸ تا ۵۳۸۹ھ / ۹۷۹-۱۰۹۹ء کے حالات پر مشتمل ہے، اور جس کو آمدروز اور مارغولیوٹ نے طبع و ترجمہ کیا ہے: *The Eclipse of the Abbāsid Calipate*، او سفرڈ، ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۱ء۔

مآخذ (۱) ابن خلکان: *وفیات الاعیان* (طبع وشفلٹ)، عدد ۱۲ (ترجمہ دی سلان، ۳: ۲۸۸، بیعت)؛ (۲) ابن الاثیر: *الکامل* (طبع ٹورنبرگ)، ۱۰: ۳۹، ۷۳، بیعت، ۷۸، ۸۳، ۹۳، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۲۳، بیعت ۱۵۶، ۱۷۱، ۲۲۱؛ (۳) ابن الطقطقی الفہری (طبع ڈیرنبورگ (Derenbourg))، ص ۳۰۰ تا ۳۰۳۔

(K. V. ZETTERSTERN)

الروزنامج: رَک بہ دقتر۔

روزہ: رَک بہ صوم و رمضان۔

روس: رَک بہ سوویٹ روس

روسحق: رَک بہ رسچک

روشان (= روشن) پیر: رَک بہ بایزید انصاری

نیز روشانی۔

روشانی: (= روشنیہ) ایک تحریک جس کی

دیکھیے (۱) الاصطخری، در *BGA*، ۱: ۱۹۷؛ (۲) ابن حوقل، در *BGA*، ۲: ۲۵۸، ۲۶۲؛ (۳) المقدسی، در *BGA*، ۳: ۳۸۶، ۵۱، ۳۹۳؛ (۴) ابن الفقیہ، در *BGA*، ۵: ۲۰۹، ۲۳۶؛ (۵) یاقوت معجم، طبع وشفلٹ، ۲: ۸۳۲؛ (۶) حمد اللہ المستوفی بمبنی ۵۱۳۱۱، ص ۱۰۵۲، [نیز *و*، لائڈن، باراول، ہذیل مادہ]۔

(HONIGMANN [و تلخیص از ادارہ])

• الروذراوری: ظہیرالدین ابوشجاع محمد بن الحسین بن محمد بن عبداللہ بن ابراہیم، ایک عباسی وزیر۔ الروذراوری ۵۳۳۷ھ (۱۰۴۵-۱۰۴۶ء) میں اہواز میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ ابو یعلیٰ الحسین کا عین اس وقت انتقال ہوا جب وہ وزارت کا عہدہ سنبھالنے والا تھا، جس پر خلیفہ القائم [رک باں] (۵۳۶۰ھ / ۱۰۶۷-۱۰۶۸ء) نے اس کا تقرر کیا تھا۔ وہ ہمدان کے قریب کے چھوٹے سے قصبے روذراور ہی کا باشندہ تھا۔ الروذراوری نے شیخ ابو اسحق الشیرازی کے زیر ہدایت بغداد میں تعلیم پائی اور ۵۳۷۱ھ / ۱۰۷۸-۱۰۷۹ء میں خلیفہ المقتدی کے حکم سے وزیر مقرر ہوا، مگر اس عہدے پر تھوڑی ہی مدت رہنے کے بعد برطرف کر دیا گیا۔ عمید الدولہ بن جبیر (دیکھیے ابن جبیر ۲) کی علیحدگی کے بعد المقتدی نے اسے شعبان ۵۳۷۶ھ / دسمبر ۱۰۸۳ء - جنوری ۱۰۸۴ء میں دوبارہ وزارت کا عہدہ دے دیا اور اس مرتبہ وہ اس عہدے پر کئی برس فائز رہا۔ صفر یا ربیع الاول ۵۳۸۳ھ / اپریل یا مئی ۱۰۹۱ء میں وہ سلجوقی سلطان ملک شاہ [رک باں] کے اشارے سے برطرف کیا گیا اور اس نے روذراور میں گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ یہاں سے ۵۳۸۷ھ / ۱۰۹۳ء میں حج کے لیے مکے روانہ ہوا۔ ربیعہ کے قریب قافلے پر بدویوں نے حملہ کر دیا، اور کہا جاتا ہے کہ اس تمام قافلے میں سے صرف الروذراوری ہی

تحریک کہلاتی ہے۔

بایزید انصاری کے حالات زندگی اور تحریک روشنانی کے افکار و عقائد کا جائزہ اس سے قبل لیا جا چکا ہے [رک بہ بایزید انصاری]۔

جلال الدین: بایزید کی وفات کے بعد اس کا بیٹا جلال الدین سرداری کی گدی پر بیٹھا۔ ابوالفضل اور خانی خان اسے جلالہ لکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اکبر اسے اسی نام سے پکارتا ہے۔ محسن فانی (دبستان مذاہب) کا بیان ہے کہ بایزید کے بعد جلال الدین کو سرداری مل گئی اور وہ بے حد آزاد اور خود مختار ہو گیا، یہ شخص عدل پرور اور منتظم تھا۔ ۵۹۹۸ء میں جب ابراہیم کابل سے ہندوستان آ رہا تھا، اس نے جلال الدین کو طلب کیا، لیکن جلال الدین کو بچھو خطرہ محسوس ہوا اس لیے ملاقات کرنے کے بجائے وہاں سے بھاگ کر تیراہ کے کوهستان کی طرف چلا گیا۔ پشتون قبائل، جو سید حامد بخاری، حاکم پشاور کے مظالم سے تنگ آ چکے تھے، اس سے آملے اور سید حامد کو قتل کر دیا۔ اس زمانے میں جلال الدین کی عسکری قوت ایک ہزار پیادہ اور پانچ ہزار سوار پر مشتمل تھی (منتخب التواریخ، ۳: ۳۵۴)، ۵۹۹۴ء میں ابراہیم نے کنور مان سنگھ اور خواجہ شمس الدین خانی کو لشکر کے ساتھ جلال الدین کی سرنوبی کے لیے روانہ کیا، جس کی حمایت پر مہمند، غوریہ خیل اور یوسف زئی قبائل تھے، انہوں نے خیبر کے کوهسار میں سخت جنگیں کیں۔ مان سنگھ اور خانی خان ان پر قابو نہ پاسکے۔ ان کی مدد کے لیے ابراہیم کے حکم سے زین خان کو لہ بھی کافی فوج لیے ہوئے پہنچ گیا اور دوبارہ لڑائی کا بازار گرم ہو گیا (اکبر نامہ، ۳: ۱۳۰ بعد؛ مآثر الامراء، ۳: ۲۴۵، منتخب التواریخ، ۳: ۳۴۸)۔ یہ لڑائیاں آئندہ

داغ بیل باہر [رک بان] کے عہد میں پڑی۔ باہر اور اس کے ہوتے ابراہیم [رک بان] کی فتوحات سے ہندوستان میں افغان شہنشاہیت نئی پشتوں تک قائم رہنے کے بعد ختم ہو گئی تھی تاہم پشتوں قوم نے ایک عرصے تک ہار نہ مانی اور ان میں ایسے لوگ بھی سامنے آئے رہے جو مغلوں کے خلاف صفا آرا اور روحانی و دینی تحریکوں کے ذریعے اپنی قوم کے حریت پسندانہ جذبات کو برانگیختہ کرتے رہے۔

ایشیائی قوم پر تاتاریوں کے تسلط اور استیلاء فر عوام کی روح کو لچل ڈالا تھا جس کے نتیجے کے طور پر ان کے اندر ترقی و تجرید اور زندگی کے منفی پہلوؤں کی طرف رجحان پیدا ہو گیا۔ یہ رجحان تقریباً پورے عالم اسلام میں دیکھا گیا۔ ایک طرف باری عہد کے معاصر صفوی سلاطین ایران اس فکر کو پرورش کا موقع دے رہے تھے، دوسری طرف ہندوستان میں بھی یہ رجحان عام ہو چلا تھا۔ کوهستان پشتو نخوا کی وادیوں میں بھی بعض مبلغوں نے یہ متصوفانہ افکار پیش کر کے وہاں کے جنگجو قبائل کی ذہنیوں کو متاثر کیا۔ ان میں سید علی ترمذی المعروف بہ پیر بابا (م۔ ۵۹۹۱ء) خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جنہوں نے سوات اور باجور کے علاقوں میں کامل نفوذ و اقتدار حاصل کر لیا تھا۔ تصوف کی اس مقبولیت کو دیکھتے ہوئے بعض لوگوں کو یہ خیال ہوا کہ اسے پٹھانوں کو شیرازہ بندی کا ذریعہ بنا کر اور انہیں ایک مذہبی تحریک کے پرچم تلے جمع کر کے مغلیہ حکومت کے خلاف آمادہ جنگ کیا جاسکتا ہے (اخوند درویش نے تذکرۃ الامراء میں بہت سے افراد کا نام لیا ہے)۔ اس سلسلے میں سب سے اہم تحریک وہ ہے جس کی بنیاد بایزید انصاری المعروف بہ پیر روشن (پیر روشن) نے رکھی اور جو اس کے نام سے منسوب ہو کر روشنیہ یا روشنانی

برسوں تک جاری رہیں۔ ۱۹۹۵ء میں ابراہن نے اپنے ان عسکری امرا کو تنبیہ کی جو افغانوں کی فوجی طاقت کے مقابلے میں کوئی کامیابی حاصل نہ کر سکے تھے۔ چنانچہ ان کی مدد کے لیے ایک اور لشکر روانہ کرنا پڑا۔ تجویز یہ تھی کہ لشکر بنگش کے راستے سے افغانوں پر یلغار کرے اور مان سنگھ یکرام کی طرف بڑھے، اتنے میں جلال الدین نے اپنی ایک ہزار سوار اور پندرہ ہزار پیادہ فوج کے ساتھ مغل لشکر پر حملہ کیا، جس میں اس کے پانچ سو آدمی کھیت رھے اور مغلوں کے لشکر کا بھی خاصا نقصان ہوا۔

اس کے بعد ابراہن کے گماشتوں نے آفریدی اور اور لڑنی قبائل سے خراج وصول کر کے بنگش کی راہ لی۔ یہ سب کے سب واقعات ۱۹۹۵ء میں پیش آئے (اکبر نامہ، ۳: ۵۲۰، بعد، ۳۲۶): اسی زمانے میں یوسف زنی پٹھان بھی حرکت میں آگئے۔ جلال الدین پہلے تیراہ اور اس کے بعد یوسف زنیوں کے پاس چلا گیا۔ ۱۹۹۶ء کے اوائل میں اس نے اپنی سرگرمیاں پھر سے شروع کیں۔ مغل مامورین نے سوات اور باجور کے علاقوں میں اس کا پیچھا لیا، لیکن لٹی جھڑپوں کے بعد جلال الدین تیراہ پہنچنے میں کامیاب ہو گیا۔

اس دفعہ تیراہ کی جنگ لڑنے کے لیے مغل دربار نے صادق خان کو روانہ کیا۔ جس نے آفریدی اور اور لڑنی قبیلوں کو مسخر کر لیا۔ ملا ابراہیم نے جلال الدین کے ایک ساتھی کو پکڑ لیا، لیکن جلال الدین خود کانی گورم (گرم) کے راستے توران کی طرف بھاگ گیا، اور مغل لشکر خاصے عرصے تک (۱۹۹۶ء) یوسف زنی قبائلیوں سے برسر پیکار رہا (اکبر نامہ ۳: ۱۵۳۱، بعد)۔ ۱۵۳۱ء میں جلال الدین توران سے تیراہ لوٹ آیا۔ اس نے افغانستان کے شمالی علاقوں کا سفر کیا اور آمو کے نواح کے حاکم خان اوزبک کے

حضور میں پہنچا۔ وہاں سے ۱۵۰۰ء میں ہی اپنے ہاں کے کوهسار کی طرف لوٹ آیا اور از سر نو مغلوں کے خلاف جنگ کا اعلان کر دیا۔ اب اس کے استیصال کے لیے اکبر کی طرف سے قاسم علی خان کابلی مامور ہوا۔ خاصی جنگ و جدل کے بعد جلال الدین کے خاندان کے بعض افراد، جن میں اس کا ایک بھائی وحدت علی (واحد علی) بھی شامل تھا، گرفتار ہو گئے (دبستان مذاہب، ص ۲۵۲؛ منتخب التواریخ، ۳: ۳۸۸)۔ بعض افغان سردار بھی مغلوں سے جا ملے اور جلال الدین سے نبرد آزما ہو گئے۔ ان میں ملک حمزہ اگزوی کو جلال الدین نے پہلے تو سرکاوی کے مقام پر شکست دی لیکن دوسری بار چونکہ حمزہ کی مدد کے لیے مغل قوت خاصی تعداد میں پہنچ چکی تھی، اس لیے جلال الدین کی فوجوں کو شکست ہوئی۔ دوران جنگ میں جلال الدین کے بھائیوں عمر اور خیر الدین کو دلازات کے لوگوں نے توریلہ کے مقام پر قتل کر دیا؛ ان کے مدفن بھی وہیں ہیں۔ جلال الدین ایک بار پھر اپنے کوهسار میں پناہ گزین ہوا (تذکرۃ الابرار، ص ۱۵۰ تا ۱۵۸) اور فراہمی لشکر کی فکر کرنے لگا۔ مغل شہنشاہ اکبر نے ۱۵۰۱ء میں زین خان کو کہ اور شیخ فیضی کو ان لوگوں کی فہمائش اور سرکوبی کے لیے بھیجا۔ اس کے بعد دربار کے بڑے بڑے امراء مثلاً راجہ بیربل اور سعید خان وغیرہ کو بھی ان کے ساتھ دس ہزار سواروں کی معیت میں ٹوہنگان پشتونخوا کی طرف روانہ کیا۔ اس جنگ میں مؤرخین کے قول کے مطابق مغلوں کو بہت نقصان اٹھانا پڑا۔ اکبر کا اہم رتن اور اس کا مدارالمنہام راجہ بیربل مارا گیا اور زین خان کو کہ اور مغلوں کے بعض دوسرے امراء لشکر نے اٹک کی طرف راہ فرار اختیار کی۔ جب اکبر کو اطلاع ملی تو اس نے اپنے ایک

افغانی قبیلوں کو اپنے ارد گرد جمع کر لیا۔ صفر ۱۰۲۰ھ میں وہ معزالملک یحییٰ کو شکست دینے کے بعد کابل تک پہنچ گیا اور شہر کے داخلی علاقوں میں مغل طاقتوں سے آویزش میں مشغول ہو گیا۔ اس جنگ میں احدات کی فوج کا ایک بڑا آدمی باریکی مر گیا اور مغل افواج کے لیے ناد علی میدانی کی کمک سے یہ ممکن ہو گیا کہ حملہ آوروں سے اپنی مدافعت کر سکیں۔ اس کے بعد جہانگیر نے احدات کے دفعیے کے لیے قلیچ خان کو روانہ کیا۔

اپنے دسویں سال جلوس، یعنی ۱۰۲۳ھ کے قریب، جہانگیر نے از سر نو احدات سے جنگ کرنے کے لیے نئی فوج روانہ کی۔ اس وقت احدات اپنے متبعین اور مریدین کے ساتھ اپنے مرکز جرفی (موجودہ لوگر) میں مقیم تھا۔ جہانگیر نے اس فوج کشی کا تذکرہ خود اپنے قلم سے یوں کیا ہے: ”احدات افغان کہ مدتوں سے کوہستان کابل میں اس کا موقف سر نشی اور فتنہ انگیزی ہے اور بہت سے افغان اس کے چاروں طرف جمع ہو گئے ہیں، میرے والد بزرگوار کے عہد سے اس وقت تک کہ میری مسند نشینی کا دسواں سال ہے، فوجیں اس پر (اس کی سرکوبی پر) مامور رہی ہیں۔ آہستہ آہستہ احدات نے شکست کھائی ہے اور اس کی جمعیت پراگندہ ہوئی ہے۔“ اس جنگ میں احدات کے تقریباً تین ہزار ساتھی مارے گئے۔ وہ خود قندھار کی جانب چلا گیا اور اس کا مرکز جہانگیر کے قبضے میں آ گیا۔ اس کے بعد ۱۰۲۸ھ میں احدات مغلوں کے مقابل اپنی قوتیں پھر جمع کر کے لایا۔ سہابت خان کے بیٹے امان اللہ نے، جو مغلوں کا ایک بڑا افسر تھا، احدات سے جنگ کی، اس معرکے میں بھی احدات کی افواج کو نقصان پہنچا اور اس نے کوہستان میں پناہ لی۔ ۱۳۰۵ھ میں احدات

مقرب اور معتبر راجہ ٹوڈرمل کو اس مہم پر بھیجا، اس نے محمد قاسم خان کابلی کی اعانت سے ایک حد تک کابل کا راستہ صاف کر لیا اور زین خان کو کابل روانہ کیا۔

محمد قاسم کابلی نے کئی سال تک کابل اور پشاور کا راستہ صاف کرنے میں کوشش کی یہاں تک کہ ۱۰۰۳ھ میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اسی اثنا میں افغان جلال الدین کی رہنمائی میں پھر آمادہ شورش ہو گئے۔ اس بار دفع خطر کے لیے قلیچ خان کا تقرر ہوا، لیکن کوشش کے باوجود وہ اس تحریک کو دبا نہ سکا اور ناکام لوٹ آیا (منتخب اللباب، ۱: ۹۱ تا ۱۹۳؛ طبقات اکبری، ۲: ۳۹۸؛ اکبر نامہ، ۳: ۷۰۰ تا ۷۰۳)۔ جلال الدین خیبر سے تیراہ تک اور کابل سے غزنی تک پورے کوہستانی علاقے کو اپنے زیر تصرف لانے میں کامیاب ہو چکا تھا، حتیٰ کہ ۱۰۰۷ھ میں اس نے شہر غزنین پر بھی قبضہ کر کے آس پاس کے علاقوں پر اپنا تسلط قائم کر لیا۔ ۱۰۰۹ھ میں مغل ناظمین امور، خاصی عسکری قوتیں جمع کر کے آئے اور سات روز تک غزنین میں، اس سے جنگ کی۔ جلال الدین ہزارہ کے ’شادمانوں‘ کے ہاتھوں زخمی ہو کر کوہ رباط چلا گیا۔ مغلوں کے حاکم شریف خان اٹکھ نے مراد بیگ کو اس کے تعاقب پر مامور کیا۔ بالآخر ان لوگوں کے ہاتھوں جلال الدین قتل ہوا اور اس کا سر آکبر کے پاس بھیجا گیا (۱۰۰۹ھ)۔ اس سے پہلے جلال الدین کا ایک اور بھائی کمال الدین بھی قید میں پڑ کر جان دے چکا تھا۔

احدات ولد عمر شیخ بن بایزید: جلال الدین کے بعد اس کے چچازاد بھائی احدات (احدات) نے پٹھانوں کی قیادت سنبھالی۔ وہ جہانگیری عہد کے اوائل میں عسکری تنظیم میں منہمک ہو گیا اور

اسے شاہجہان کی خدمت میں لے گیا۔ لچھ دنوں کے بعد شاہجہان نے اسے ہزار و شش صد سواری منصب عطا کیا۔ عبدالقادر نے شاہجہانی عہد میں وفات پائی (۱۰۴۶ھ) اور پشاور میں سپرد خاک کیا گیا۔

اللہ داد (رشید خان) فرزند جلال الدین: ان دنوں جب اللہ داد کا چچا زاد بھائی اجداد مغل فوج کے خلاف لڑ رہا تھا تو وہ بھی اس کا شریک کار تھا۔ ۱۰۲۸ھ میں اجداد کے بھائی اور بیٹے مغل افواج کے ہاتھوں گرفتار ہو گئے اور گوالیار کے قلعے میں قید کر دیے گئے۔ اس کے بعد اللہ داد بھی مغل لشکریوں کے ہاتھ لگ گیا اور جہانگیر کے سامنے لے جایا گیا، جس کے حکم سے اسے لاہور میں رکھا گیا۔ عہد شاہجہانی میں اسے چہار ہزاری منصب اور رشید خان کا خطاب دے کر دکن بھیجا گیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ کوئی صوبیدار اس کے مشورے کے بغیر کام نہ کرتا تھا۔ اس نے ۱۰۵۸ھ میں وفات پائی۔ وہ ایک بامروت، شجاع، خوش فکر اور صداقت شعار انسان تھا۔

کریم داد فرزند جلال الدین: ۱۰۴۷ھ میں جلال الدین کے بیٹے کریم داد نے اپنے اسلاف کے اتباع میں بلخ کے سفر کے بعد تفر قبائل کو لوخانی کے اطراف میں مجتمع کیا اور چاہا کہ تیراہ جائے اور ملک تور اور کزئی اور شاہ یگ افریدی کو، جو شاہجہان کی حمایت کرتے تھے، راستے سے ہٹا دے۔

کابل کے صوبیدار سعید خان نے ان کے مقابلے پر پشاور کے پندرہ ہزار سوار مع دو ہزار دوسرے اشخاص کے یعقوب کشمیری کی قیادت میں روانہ کیے۔ یہ لشکر تفر کی حدود میں داخل ہو گیا اور کریم داد کو گرفتار کر کے سعید خان کے پاس پشاور بھیج دیا۔ رمضان ۱۰۴۷ھ میں اسے شاہجہان

نے دوبارہ قومی شیرازہ بندی کی اور تیراہ میں جہانگیر سے مقابلہ کرنا شروع کیا۔ جہانگیر کا عامل ظفر خان ولد ابوالحسن کابل میں اس کے مقابل آیا اور اجداد کو اس کی ریاست کے مرکز نواغر (اواغر) میں محصور اور قلعہ بند کر لیا۔ ایک رات جب مغل فوجوں نے قلعے پر دھاوا کیا تو اجداد نے لڑتے ہوئے جان دے دی۔ مغلوں کے لشکر نے اس کا سر کاٹ کر ۱۳۰۵ھ میں افتخار خان پسر احمد یگ خان کے ذریعے جہانگیر کے حضور میں پیش کیا۔ فانی کشمیری لکھتا ہے کہ اجداد کے مرنے کے بعد افغان، اس کے بیٹے عبدالقادر بن اجداد کو اٹھا کر پہاڑ پر لے گئے اور بادشاہی لشکر قلعے میں داخل ہو گیا۔ اجداد کی لڑکی، جسے فرار ہونے کا راستہ نہ مل سکا تھا، قلعے میں ادھر ادھر بھاگ رہی تھی کہ ایک لشکری نے اسے پکڑنے کا قصد کیا۔ لڑکی نے چہرے پر نقاب ڈال لی اور قلعے کی فصیل سے کود کر ہلاک ہو گئی۔

عبدالقادر ولد اجداد: جو علائی خانم دختر جلال الدین کے بطن سے پیدا ہوا تھا، ۱۰۲۵ھ میں اپنے باپ کی علالت کے بعد مسند قیادت پر بیٹھا۔ شاہجہان نے اپنی تخت نشینی کے ابتدائی ایام (۱۰۳۷ھ) میں کابل کے صوبیدار ظفر خان کو عبدالقادر کے مقابلے پر بھیجا، لیکن اس نے تیراہ کے مضافات میں درہ خرمانہ میں ہزیمت اٹھائی۔

پشاور میں جب کمال الدین افغان نے خان جہاں لودی کی حمایت کا اعلان کیا تو عبدالقادر بھی ۱۰۳۹ھ کے اوائل میں اجداد کے چچا زاد بھائیوں کریم داد اور محمد زمان کی مدد سے قبائلی طاقتوں کو یکجا کرنے کے بعد پشاور سے سات کروہ کے فاصلے پر یولم گذر میں کمال الدین کے دستوں کے ساتھ مل گیا۔ ۱۰۴۴ھ میں کابل کے صوبیدار سعید خان نے عبدالقادر کو گرفتار کر لیا اور

تیس بیٹے تھے، جن میں سے عبدالرحیم مدتوں اعلیٰ عہدوں پر فائز رہا۔ ہادی داد خان کے مرنے کے بعد اس کے بھتیجے الہام اللہ کو بادشاہ کی طرف سے اس خانوادے کا سردار اور خلیفہ تسلیم کیا گیا۔

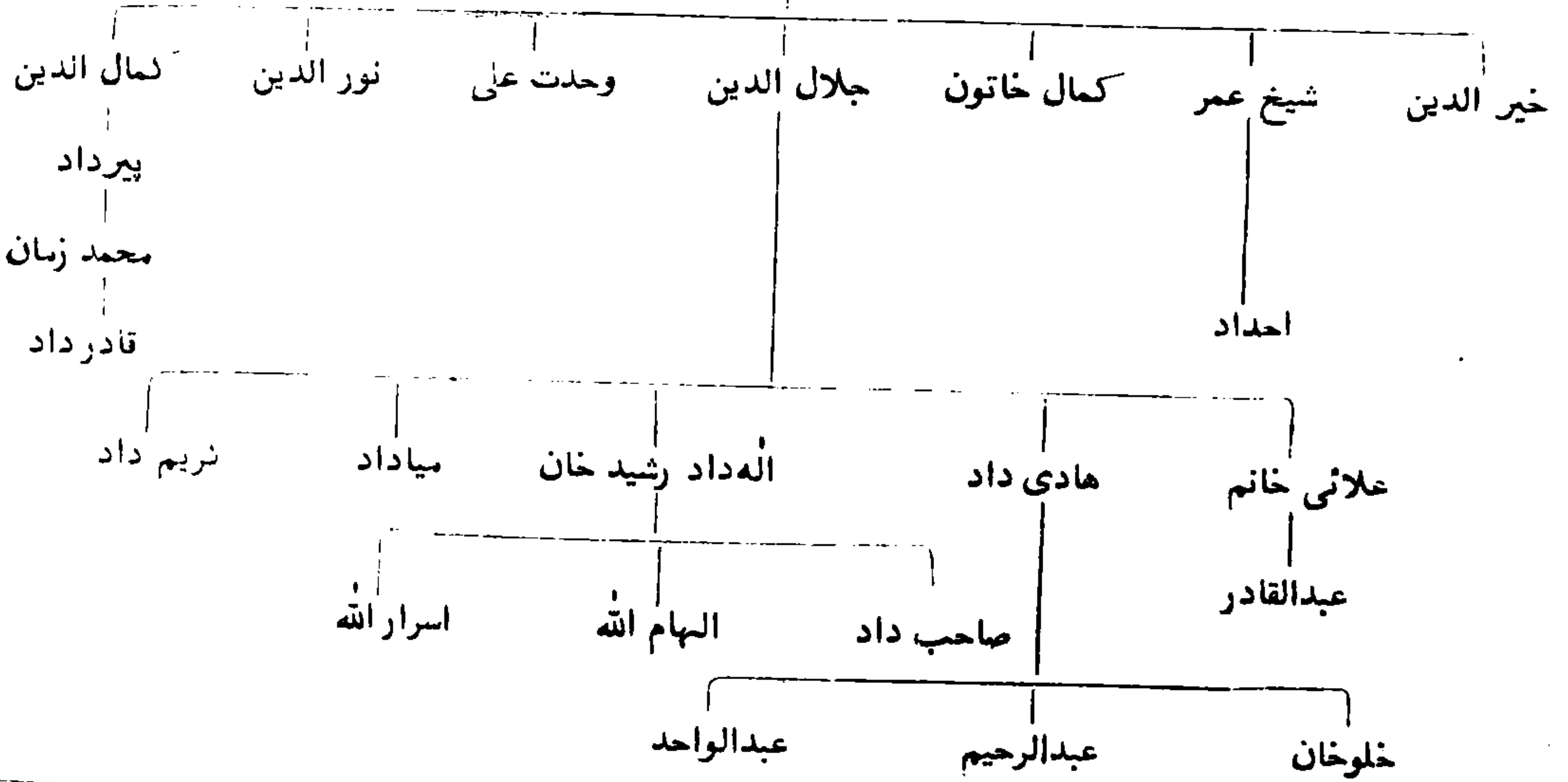
الہام اللہ: الہ داد رشید خان کا دوسرا بیٹا الہام اللہ، جو اپنے باپ کے مرنے کے بعد شاہجہان کی طرف سے اپنی شہر بدری کے زمانے میں ہزار و پانچ صدی منصب پر چاندور (دکن) میں مامور ہوا اور اپنی بہادری کی بدولت سہ ہزاری منصب پر اور تین ہزار سواروں پر اور پھر رشید خان کے مرتبے تک

کے حکم سے پشاور میں قتل کر دیا گیا۔  
ہادی داد خان: وہ جلال الدین کا بیٹا تھا۔ شاہجہان کے عہد میں اس کا تمام گھرانہ ہندوستان میں شہر بدر ہو چکا تھا۔ اسی زمانے میں اسے شاہجہان کی طرف سے دو ہزاری منصب عطا ہوا (۱۰۵۹ھ) اور صوبہ تلنگانہ فتح کرنے پر مامور کیا گیا۔ وہ شاہجہان کے بیٹوں اور دوسرے شاہزادوں کے ساتھ اکثر جنگوں میں شامل رہا اور اپنی لیاقت کا ثبوت دیتا رہا۔ ۱۰۶۶ھ میں اس کی وفات ہوئی اور وہ ناندر میں دفن کیا گیا۔ اس کے

### شجرہ خانوادہ پیر روشن (روشن)

عبداللہ قندھاری از بطن ایمنہ (بہین، بیبن) بنت محمد امین

بایزید از بطن شمسہ لودی



وہ اڑیسہ کا بھی صوبیدار رہا، جہاں سے ۱۰۵۶ھ میں اسے دکن واپس بھیجا گیا۔ اس نے ۱۰۵۷ھ میں وفات پائی۔

ترقی پائی۔ بعد میں اس کا تقرر بنگال میں ہو گیا، جہاں بہادری کے ساتھ بہت سی خدمات انجام دینے کے بعد اسے کاسروپ کی فوجداری مل گئی۔ کچھ دنوں

میں سے ایک جزیرہ جو دریاے نیل کے دمیاط اور رشید نامی دو شاخوں میں منقسم ہونے سے پہلے اس کے طاس میں واقع ہے۔ جزائر کا یہ سلسلہ قدیم قاہرہ کے قریب ہے اور قصر العینی تک پھیلا ہوا ہے۔ یہ ایک تنگ نہر کے ذریعے، جو خلیج کے نام سے مشہور ہے، دریا کے دائیں ساحل سے الگ ہو گیا ہے اور دریا اس جزیرے اور جیزہ کے درمیان دوسری جانب بھرپور بہتا ہے۔

یہ سلسلہ قرون وسطیٰ کے ابتدائی زمانے میں تین اغراض کے لیے استعمال کیا جاتا تھا: (۱) جنوب مشرق کی طرف نیل پیمانے کے لیے ایک موزوں مقام [رک بہ مقیاس] ہونے کی حیثیت سے اسے المستعین کے عہد میں دوبارہ تعمیر کیا گیا (۸۶۲ تا ۸۶۶ء)؛ (۲) جہازی بیڑے کی تیاری کے لیے گودی کے طور پر (المسعودی اسے "جہاز سازوں کا جزیرہ" کہتا ہے)؛ اس کی یہ حالت پہلے اِخْشِیدِی فرمانروا تک قائم رہی، جس نے بالآخر ان گودیوں کو بولاق کی موجودہ بندرگاہ کی جانب شمال کی طرف اور ہٹا کر نیل کے ساحل مصر میں منتقل کر دیا۔ بولاق کی بندرگاہ نے اس واقعے کے بہت بعد ترقی حاصل کی؛ (۳) اصل سرزمین کو خطرہ لاحق ہونے کی صورت میں اسے ایک مستحکم قدرتی جائے پناہ کی حیثیت سے کام میں لانے کے لیے کشتیوں کا معمولی ہل، جو اسے قلعہ بابلیوں سے ملاتا تھا، تباہ کر دیا جاتا تھا۔ مقوقس نے عربوں سے گفت و شنید کرتے وقت اپنی آزادی کو محفوظ رکھنے کی غرض سے ایسا ہی کیا تھا۔ یہی بات ابن طولون نے بھی محسوس کی اور اس جزیرے پر ایک قلعہ بنا دیا (نواح ۴۸۷۷)۔ ایک اور قلعہ الصالح ایوب نے بنوایا، جس میں اس کی بیوی (ملکہ) شجر الدر [رک باں] نے شوہر کے مرنے کے بعد اس کی لاش فرانسیسیوں کے منصورہ میں شکست کھانے تک

اس کے بڑے بھائی اسد اللہ خان نے بھی اعلیٰ مناصب پائے، لیکن مغل دربار کی سیاست کا اقتضا یہ تھا کہ اس خاندان کے افراد پراگندہ رہیں، چنانچہ ایک ہی جگہ پر انہیں زیادہ عہدے نہیں دیے جاتے تھے۔

میرزا خان انصاری: میرزا خان نور الدین کا بیٹا اس خاندان کے مشاہیر میں سے ہے۔ وہ پشتو کا نامور شاعر تھا۔ ایک دیوان اس کی یادگار کے طور پر موجود ہے۔ وہ عالم اور ادیب ہونے کے علاوہ مرد میدان بھی تھا، چنانچہ اس نے متعدد جنگوں میں حصہ لیا۔ ۱۰۴۰ھ میں وہ اپنے معاصر شاعر دولت کی صراحت کے مطابق دکن کی جنگ میں مارا گیا۔ بظاہر اس نے ان جنگوں میں شرکت کی اور جان دی، جو خان جہان لودی نے شاہجہان کے مقابلے میں کی تھیں۔

مآخذ: ابوالفضل: اکبر نامہ، کلکتہ ۱۸۸۶ء؛

(۲) شیخ فرید بھکری: ذخیرۃ الخوانین، ج ۲، کراچی

۱۹۷۰ء؛ (۳) مصمم الدولہ شہنواز: مآثر الامراء

(اردو ترجمہ از محمد ایوب قادری، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۴)

علی محمد بن کل محمد انصاری: تذکرۃ الانصار،

مخطوطہ کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب، عدد ۶۲۰۶؛

(۵) اخوند درویش: تذکرۃ الابرار و الاشرار؛ (۶)

اورینٹل کالج میگزین، لاہور، فروری ۱۹۵۵ء؛ (۷)

علی محمد بن ابوبکر قندھاری: حال نامہ، مخطوطہ کتاب

خانہ دانش گاہ پنجاب؛ (۸) V.A. Smith: Akbar,

the Great Moghul، آکسفورڈ ۱۹۱۷ء؛ (۹) The

Cambridge History of India، ج ۴؛ نیز رک بہ

بایزید انصاری۔

(عبدالحی حبیبی [و تلخیص از ادارہ])

• رَوْشَنِيَّةُ: رَکْ بہِ رُوشَانِي.

• رَوْضَه: رَکْ بہِ بَاغ.

• الروضه: (Rowḍa) بڑے جزیروں کے سلسلے





۲۱۳ تا ۲۱۶ (۱۳) : A. Blunt *Bedouin Tribes of the Euphrates*، لندن ۱۸۷۹ء، بالخصوص ۱ : ۲۶۹ و ۲ : ۱۳۶ تا ۱۵۰، ۱۸۰، ۱۹۱ بعد، ۲۳۳ تا ۲۳۶، ۲۵۵ : *Voyage dans l'Arabie Centrale*، : C. Huber (۱۷) : 1878-82، در *Bull. Soc. Géogr.*، ۵ / ۷ (۱۸۸۳) : ۲۰۳، ۲۳۳ : (۱۸) : C. M. Doughty *Travels in Arabia Deserta*، کیمبرج ۱۸۸۸ء، بمدد اشاریہ : E. Nolde (۱۹) *Reise nach Innerarabien... Tagebuch* : J. Euting (۲۰) : ۲۷، ۱۰، ص ۱۸۹۵، *einer Reise in Innerarabien*، لائیڈن ۱۸۹۶ء، ۱ : ۱۰۰، ۲ : ۹۳ و ۱۰۵۲ : (۲۱) : T.E. Lawrence *Revolt in the Desert*، لندن ۱۹۲۷ء، بمدد اشاریہ : (۲۲) : وہی مصنف : *Seven Pillars of Wisdom*، لندن ۱۹۳۵ء، بالخصوص ص ۱۷۳ تا ۱۷۵، ۲۷۲ بعد، ۳۸۵، ۵۷۷ تا ۶۳۹، بمواضع کثیرہ : (۲۳) : H.S.J.B. Phillby *Arabia of the Wahhabis*، لندن ۱۹۲۸ء، ص ۲۲۱ بعد : (۲۴) : Victor Muller *En Syrie avec les Bedouins*، پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۲۸، ۳۲ تا ۳۵، ۶۸، ۹۶، ۱۱۲ تا ۱۲۳، ۱۹۶ تا ۲۰۰، ۲۱۳ تا ۲۱۶ : (۲۵) : [عمر رضا کچالہ : معجم قبائل العرب، بذیل مادہ، مع مآخذ] : (۲۶) : E. Bräunlich، در *Islamica*، ۶ (۱۹۳۳) : ۷۹، ۸۹، ۱۰۲، ۱۱۰ بعد، ۱۸۳، ۲۰۸ - عام سفر ناموں کے لیے (۲۷) : A. Zehme *Arabien und die Araber seit hundert Jahren*، Halle ۱۸۵۶ء، ص ۲۲۰ تا ۲۶۸ : (۲۸) : D.G. Hogarth *The Penetration of Arabia*، لندن ۱۹۰۵ء، بمدد اشاریہ : مزید برآں (۲۹) : *A Handbook of Arabia*، Compiled by the Geogr. Section of the Naval Intelligence Division، مطبوعہ لندن، ۱ : ۳۵ تا ۵۱، ۵۷، ۹۰، ۹۶، ۹۷ : (۳۰) : نؤاد حمزہ : قلب جزیرۃ العرب، مگہ ۱۳۵۲

اور آل مانع - [وصفی ذکر یا ( : عشائر الشام ) کے مطابق : الجمعان، الکواکب، القعاقعہ اور القرچہ؛ بقول العزاوی ( : عشائر العراق ) : جمعان، الکواجبہ، الکعاجعہ، اور الفرچہ۔  
 مآخذ : Musil کی تصانیف اس کے لیے سب سے معتبر ہیں : (۱) *The Manner and Customs of the Arabia Deserta*، نیویارک ۱۹۲۸ء : (۲) *Palmyrena*، نیویارک ۱۹۲۷ء : (۳) *Northern Nejd*، نیویارک ۱۹۲۸ء : (۴) *Northern Hejaz*، نیویارک ۱۹۲۶ء، بمدد اشاریہ : (۵) وہی مصنف : *Arabia Petraea*، ویانا ۱۹۰۸ء، ۳ : ۱۰۳، ۱۲۳، ۳۹۸ : (۷) : A. Sprenger، در *ZDMG*، ۱۷ (۱۸۶۳) : ۲۲۶ (۱۸۱۸) کے اعداد و شمار) : (۸) : J. L. Burckhardt *Notes on the Bedouins and Wahābys*، لندن ۱۸۳۱ء، ۱ : ۳، ۶ بعد و ۲ : ۱ بعد، ۲۶ : (۹) وہی مصنف : *Travels in Syria and the Holy Land*، لندن ۱۸۲۲ء، ص ۹۳ : ۳۵۵، ۳۸۲، ۶۶۳ : (۱۰) : G. A. Wallin *Narrative of a Journey*، در *JRGS*، ۲۳ (۱۸۵۳) : ۱۱۵ تا ۲۰۷، بمواضع کثیرہ : (۱۱) : A. v. Kremer *Mittelsyrien und Damascus*، ویانا ۱۸۵۳ء، ص ۲۰۱ بعد : (۱۲) : J. G. Wetzstein *Reisebericht über Hauran und die Truchonen*، برلن ۱۸۶۰ء، ص ۷۲، ۱۰۲ بعد، ۱۳۸ تا ۱۵۰ : (۱۳) وہی مصنف، در *ZDMG*، ۱۱ (۱۸۵۷) : ۳۸۳ : (۱۴) : W. G. Palgrave *Narrative of a Year's Journey*، لندن ۱۸۶۵ء، ۱ : ۲۱، ۸۳ : (۱۵) : C. Guarmani *Itinéraire de Jérusalem au Nejed Septentrional*، در *Bulletin de la Société de Géographie*، ۱۰/۵ (۱۸۶۵) : ۲۶۹، ۲۸۳، ۳۸۵، ۳۹۰ بعد، ۵۰۶ بعد، ۵۰۹، قب : G. Rosen *Guarmani's Reise...*، در *Zeitschr. f. allg. Edk*، ۱۸ (۱۸۶۵) :

(التفسیر المظہری، ۷ : ۲۲۶؛ البیضاوی، ۲ : ۱۰۲؛  
نیز دیکھیے فتح البیان، ۷ : ۲۳۳؛ روح المعانی، ۲۱ :  
۱۶)۔ اصح قول کے مطابق سورۃ البروم بالا تفاق  
مکی ہے، لیکن حسن بصری سے یہ قول منسوب ہے اور  
البیضاوی (۲ : ۱۰۲) نے بھی اسے پسند کیا ہے کہ یہ  
سورت ہے تو مکی، لیکن اس کی سترھویں آیت  
مدینے میں نازل ہوئی (روح المعانی، ۲۱ : ۱۶؛  
فتح البیان، ۷ : ۲۳۳)۔

اس سورت کے نزول کا پس منظر اس طرح بیان  
کیا گیا ہے کہ فارس (ایران) کے بادشاہ نے اپنے  
ایک جنرل (شہریران، اسباب النزول، ص ۱۹۷)  
کو ایک لشکر دے کر رومیوں کے مقابلے پر روانہ  
کیا۔ اس جنگ میں رومیوں کو شکست ہو گئی۔ پھر  
قیصر روم نے اس ایرانی لشکر کے مقابلے کے لیے ایک  
فوج روانہ کی۔ آذرعات اور بصری کے مقام پر  
جنگ ہوئی، جس میں ایک دفعہ پھر رومیوں کو  
شکست فاش ہوئی۔ اس کی خبر جب مکے میں پہنچی  
تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بہت  
دکوہا، لیکن کفار مکہ بہت خوش ہوئے کیونکہ  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ پسند نہ  
تھا کہ جاہل اور بے کتاب مجوسی روم کے اہل کتاب  
پر فتح پائیں۔ اس کے برعکس کفار مکہ کی  
ہمدردیاں اہل فارس کے ساتھ تھیں؛ چنانچہ اس  
موقع پر خوشی کا اظہار کرتے ہوئے انہوں نے  
اہل اسلام سے کہا: ”تم بھی اہل کتاب ہو اور  
نصاری بھی اہل کتاب ہیں، لیکن ہم اور ایران  
کے مجوسی تو ان پڑھ (آسی) ہیں۔ ہمارے ان پڑھ  
بھائی تمہارے اہل کتاب بھائیوں پر غالب آ گئے  
ہیں، اس لیے اگر تم نے بھی ہم سے جنگ کی تو ہم  
ہی غالب آئیں گے۔“ اس پر یہ سورت نازل ہوئی اور  
اس کی ابتدائی آیات میں یہ واضح پیش گوئی کر  
دی گئی کہ یہ شکست عارضی ہے اور عنقریب

ص ۱۷۰ تا ۱۷۳، ۳۸۱، ۳۸۳ : (۳۱) بیک :  
شرقی الاردن و قبائلہا، مطبوعۃ بیت المقدس، ص ۶  
بعده، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۷۸، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۳۲  
۰۲۳۰

(H. KINDERMANN [و تلخیص از ادارہ])

روم: فارسی اور ترکی زبانوں میں بوزنطی  
سلطنت کا نام۔ روم کے معنی ہیں بلاد الرومان،  
یا بوزنطیوں کی سر زمین۔ وسط ایشیا میں روم کا  
لفظ سلطنت روما کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔  
مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ اس کا اطلاق محدود ہوتا  
گیا۔ ایک طرف تو روم اب تک قونیہ [رک باں] کا  
پیرانا نام ہے، دوسری طرف عثمانی سلطنت کے ابتدائی  
دور میں روم کو اماسیہ [رک باں] اور سیواس [رک باں]  
کے ضلعوں پر مشتمل سمجھا جاتا تھا اور آناتولی  
[رک باں] کو اسی نام کے صوبے پر، جس کا دارالحکومت  
گوتاہیہ [رک باں] تھا (قب. ۱۰، ۱۱، ۱۲) : ۱۳۳،  
حاشیہ ۱)۔ لفظ روم زمانہ قدیم ہی سے قدیم یونانیوں  
کے لیے استعمال ہوتا تھا (قب اسکندر رومی، یعنی اسکندر  
اعظم) اور مشرقی رومی سلطنت اور بوزنطی کے لیے  
بھی؛ البتہ ترکی میں اس کا (نیز آروم کا) استعمال موجودہ  
یونانیوں کے لیے ہوتا تھا، بمقابلہ قدیم یونانیوں کے،  
جن کو یونانیوں یا آیونیوں کہا جاتا تھا۔ روم کا  
مطلب عام طور پر ترکی بھی ہے (قب سلطان کے لیے  
”روم پادشاہی“ کی ترکیب)۔ آگے چل کر رومی  
کا استعمال اہانت آمیز مفہوم میں ہونے لگا۔  
”روم مشرب“ سے مراد تھی یونانی سیرت کا انسان،  
یعنی بے وقار، ناقابل اعتبار اور خوشامدی؛ نیز رک بہ  
ارز روم؛ روم ایلی۔

(FRANZ BABINGER)

⊗ الروم: قرآن مجید کی ایک سورت؛ عدد  
تلاوت ۳ و عدد نزول ۸۳؛ یہ سورت چھ رکوع  
اور مشہور قول کے مطابق ساٹھ آیات پر مشتمل ہے

رسالت جاری رہنے کے لیے تسلی دینا، قابل ذکر ہے  
(روح المعانی، ۲: ۱۷؛ تفسیر المراغی، ۲۱: ۷۰)۔  
حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
وآلہ وسلم نے جمعے کے روز صبح کی نماز میں اپنے  
صحابہ کرامؓ کے ساتھ سورۃ الروم کی تلاوت فرمائی  
(فتح البیان، ۷: ۲۳۳)۔ آپؐ سے یہ بھی منقول ہے  
کہ جس شخص نے سورۃ الروم کی تلاوت کی اسے  
زمین و آسمان کے درمیان اللہ کی تسبیح بیان کرنے والے  
ہر فرشتے کی تعداد کے برابر دس گنی نیکیاں ملیں  
گی اور دن رات میں جو کچھ لہویا اسے پالے گا  
(انوار التنزیل و اسرار التاویل، ۲: ۱۱۱)؛ قاضی  
ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ص ۴۷۹) نے اس  
سورت کی تین آیات (۵، ۱۸، ۳۹) سے سات مختلف  
فقہی احکام اور شرعی مسائل کا استنباط کیا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ،  
۱۹۵۸ء؛ (۲) نواب صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعہ  
قاہرہ؛ (۳) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ، ۱۹۳۶ء؛  
(۴) البیضاوی: انوار التنزیل و اسرار التاویل، مطبوعہ  
لائپزگ؛ (۵) الالوسی: روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۶)  
السیوطی: الاتقان، قاہرہ، ۱۹۵۱ء؛ (۷) ابوبکر السجستانی:  
کتاب المصاحف، قاہرہ، ۱۳۵۵ھ؛ (۸) ثناء اللہ پانی پتی:  
التفسیر المظہری؛ (۹) ابوالحسن الواحدی النیسابوری:  
اسباب النزول، قاہرہ، ۱۹۶۸ء؛ (۱۰) محمد طاہر الکردی  
المکی: تاریخ القرآن، قاہرہ، ۱۹۵۳ء۔

(ظہور احمد اظہر)

**رُومِ اِیْلِی** : رومیلیہ Rumelia (یعنی رومیوں  
Rhomaeans کی سر زمین) کا نام محدود معنی میں  
اسی نام کے پورے صوبے کو دیا گیا تھا، جو تراکیا  
Thrace اور مقدونیا پر مشتمل تھا، یعنی وہ علاقہ  
جس کے شمال میں بلقان، مشرق میں بحیرۃ اسود اور  
باسفورس، جنوب میں بحیرۃ مرمرہ اور بحیرۃ ایجہ  
Aegean، جسے بحیرۃ ایض یا بحر سفید کہتے

اہل روم کو غلبہ حاصل ہوگا۔ قرآن مجید کی یہ  
پیش گوئی بہت مختصر عرصے میں حرف بحرف سچی  
ثابت ہوئی اور جنگ بدر کے موقع پر جب اہل اسلام  
نے مشرک جاہلوں کو شکست فاش دی تو اسی  
زمانے میں روم کے اہل کتاب نے بھی ایران کے امی  
مجوسیوں کو شکست دے کر ایرانی شہنشاہیت کے  
ساتھ عرب بت پرستی کا بھی غرور توڑ دیا (اسباب  
النزول، ص ۱۹۷؛ التفسیر المظہری، ۷: ۲۲۶)۔

گزشتہ سورت کے ساتھ اس کی مناسبت اور ربط  
یہ ہے کہ پہلی سورت کے آخر میں اہل الجہاد کی  
رعنائی کا وعدہ کیا گیا تھا، اب اس سورت کے آغاز ہی  
میں اہل کتاب کے غلبے کا وعدہ کر کے اہل اسلام  
کو جہاد زندگانی میں مایوس ہونے کے بجائے عزم و  
ہمت کے ساتھ میدان عمل میں اپنی جدوجہد اور  
جہاد فی سبیل اللہ کو جاری رکھنے کی ترغیب دلائی  
گئی ہے اور فتح و نصرت سے ہمکنار کر کے شہادت  
اعدا کو دور کرنے کا وعدہ بھی لیا گیا ہے۔  
اس کے علاوہ گزشتہ سورت میں اللہ تعالیٰ کی توحید  
پر اجمالی دلائل پیش کر کے انسانوں کو انفس و  
آفاق پر نظر عبرت ڈالنے کو کہا گیا تھا، اب اس  
سورت میں اسی اجمال کی تفصیل ہے (روح المعانی،  
۲۱: ۱۷؛ تفسیر المراغی، ۲۱: ۲۶)۔

اس سورت کے اہم مضامین میں سے دلائل  
توحید اور اثبات نبوت محمدیؐ کے ساتھ تکذیب  
کرنے والوں کا انجام بد سے دوچار ہونا، قیامت کے  
دن دوبارہ زندہ دیا جانا، اہل شرک کے بودے  
استدلال کی تردید، اللہ وحدہ لا شریک کی عبادت اور  
شرک سے اجتناب، فراخی کے وقت مشرکین کا اترانا  
اور تنگی میں مایوس ہو جانا مگر اہل ایمان کا  
ہر حال میں غیر متزلزل استقلال و استقامت، خیر و شر  
کا بدلہ و جزا اور نفاق و مشرکین کی فطرت سے آگاہ  
کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تبلیغ

علاوہ، جو روم ایلی میں ترکی حکومت کی تاریخ کے اہم ترین  
 ماخذ ہیں اور جن میں سے مندرجہ ذیل کتب خاص طور  
 پر قابل ذکر ہیں : (۱) A. Griesebach : *Reise : durch Rumelien und nach Brussa im Jahre 1839*  
 کوٹنگن ۱۸۴۱ء : (۲) Josef Müller : *Albanien, Rumelien etc.*, براگ ۱۸۴۳ء : (۳) Ami Boué :  
*La Turquie d'Europe*, پیرس ۱۸۴۰ء (بنیادی تصنیف  
 جرمن زبان میں بھی ہے : *Die europäische Türkei*  
 وی انا ۱۸۸۹ء)؛ نیز (۴) وہی مصنف : *Recueil d'itinéraires dans la Turquie d'Europe. Détails géographiques, topographiques et statistiques sur cet empire*  
 وی انا ۱۸۵۴ء؛ مفصلہ ذیل کتب کا  
 مطالعہ بھی کیا جا سکتا ہے : (۵) Maximilian : *Die europäische Türkei* : Friedrich Thielen  
 وی انا ۱۸۲۸ء؛ جو اخبارین طبقے کے لیے ایک سند کا  
 کام دیتی ہے؛ نیز (۶) A.M. Perrot : *Itinéraire de la Turquie d'Europe et des provinces danubiennes. Description géographique et militaire de toutes les routes, villes, forteresses et ports de mer de cet empire*  
 پیرس ۱۸۵۵ء : (۷) C. Mostras : *Dictionnaire géographique de l'Empire Ottoman*  
 پیرس ۱۸۷۳ء : (۸) É. Isambert : *Itinéraire descriptif de l'Orient*  
 پیرس ۱۸۷۳ء؛ روم ایلی کے نظم و نسق، آبادی،  
 مذہب وغیرہ کے متعلق مندرجہ ذیل کتب میں مکمل  
 اعداد و شمار دیے گئے ہیں : (۹) A. Ubicini : *État présent de l'Empire Ottoman d'après le Salnâ neh (annuaire impérial) pour l'année 1293 de l'hégire (1875 - 1876)*  
 پیرس ۱۸۷۱ء : (۱۰) T. X. Bianchi : *Le premier Annuaire de l'empire ottoman, publié à Constantinople pour l'année de l'hégire 1263 (1847)*  
 پیرس ۱۸۴۸ء : (۱۱) A. Ubicini : *Lettres sur la Turquie*

ہیں اور اس کے ساتھ کوہ الپس کا سلسلہ اور  
 مغرب میں ہندوس Pindos، بارنوس Barnos اور  
 شاریطاغ (شارپلانینا Sar planina) تھے۔ گویا اس صوبے  
 جن میں تراکیا، بلغاریا، مقدونیا، سربیا اور البانیا  
 کے علاوہ قدیم یونان Hellas (ماسوا اس ساحلی  
 پٹی اور بحیرہ ایجہ کے مجمع الجزائر کے ان  
 تمام جزیروں کے جو امیر البحر اعظم [قہودان پاشا،  
 راک باں] کے ماتحت ایک علیحدہ ولایت ("جزائر")  
 تشکیل لرتے تھے) کے قدیم علاقے شامل ہیں۔  
 (۱۸۴۹ء کے بعد "جزائر بحر سفید" ایک ایالت  
 بنے (قب *Revue de l'Orient*، ۱۶ : ۱۱۷) اور  
 بعد ازاں ایک ولایت بن گئے)۔

ایالت روم ایلی کے شمال میں آسٹریا اور  
 افلاق Wallachia، شمال مشرق میں مالدیویا اور  
 روس، مشرق میں بحیرہ اسود، جنوب مغرب میں  
 بحیرہ ایونی Ionian Sea، مغرب میں بحیرہ ایڈریاتک  
 (ادریاتک) اور شمال مغرب میں آسٹریا اور بوسنیا  
 [راک باں] واقع ہیں۔ یہ ملحوظ رہے کہ ان سرحدات  
 میں کے جزائر ایالتی گلی پولی [راک باں]، نجر و پونت  
 Negropont (اغریپوس Eghripos)، ایویا Eubia اور  
 این بختی Ainebakti (نوپا کتوس Nawpactos) کے  
 سنجاق شامل ہیں۔ ان میں سے پہلا، یعنی گلی پولی،  
 جزائر ایالتی کے اس ساحلی علاقے پر مشتمل ہے جو  
 استانبول سے بحیرہ ایجہ میں قرہ صو کے دہانے  
 تک پھیلا ہوا ہے اور اس میں وہ وسیع قطعہ زمین  
 بھی شامل ہے جو اندرونی علاقے میں دور تک  
 چلا گیا ہے۔ دوسرا اور تیسرا یعنی نجر و پونت اور  
 این بختی اصلی یونان، باسٹناے مورہ (Peloponesus)  
 کے مشرقی اور جنوبی ساحلی علاقے پر مشتمل ہے۔  
 صوبے کے رقبہ کا، اس کی زیادہ سے زیادہ وسعت کے  
 وقت، تخمینہ ۱۰۰ مربع میل تھا۔

ماخذ: ہر عہد کے کثیر التعداد سفر ناموں کے

روم ایلی کی سلاوی اقوام پر ان مصنفین نے  
 خاصہ فرسائی کی ہے : (۱) Albert Dumont :  
*Le Balkan et l'Adriatique. Les Bulgares et  
 les Albanais. L'administration en Turquie. La  
 vie des campagnes. Le Panславisme et l'Hell-  
 énisme*، پیرس ۱۸۷۳ء و بار دوم، پیرس ۱۸۷۳ء :  
 (۲) Cyprien Robert : *Les Slaves de Turquie,  
 Serbes, Monténégrins, Bosniaques, Albanais et  
 Bulgares, leurs sources, leurs tendances, et leur  
 progrès politique*، پیرس ۱۸۴۴ء (بار دوم پیرس،  
 ۱۸۵۲ء، مع مقدمہ : *Introduction nouvelle sur leur  
 situation Pendant et depuis leurs insurrections de  
 Travels : Irby و Mackenzie* (۳) (1849 à 1851)  
*in the Slavonian provinces of Turkey*، لندن ۱۸۶۶ء  
 وغیرہ : سیاحت روم ایلی کے متعلق مفید بیانات  
 کے لیے (۴) A. Viquesnel : *Voyage dans la  
 Turquie d'Europe. Description physique et géolo-  
 gique de la Thrace*، پیرس ۱۸۵۶ء، مع اٹلس : (۵)  
 H. F. Tozer : *Researches in the High-lands of  
 Turkey*، جلد ۲، لندن ۱۸۶۹ء : (۶) Anton Tuma :  
*östliche Balkan - Halbinsel*، ویانا ۱۸۸۶ء : (۷)  
 وہی مصنف : *Griechenland, Makedonien order die  
 südliche Balkan-Halbinsel*، ویانا ۱۸۸۸ء : (۸)  
 Léon Hugonnot : *La Turquie Inconnue : Roumanie,  
 Bulgarie, Macédoine, Albanie*، پیرس ۱۸۸۵ء : (۹)  
 Dora d'Istria (یعنی Helene Brhmann Ghica) :  
*Excursions en Roumélie et en Morée*، پیرس ۱۸۶۲ء  
 (۱۰) E. Parmentier : *Voyage dans la  
 Turquie d'Europe*، پیرس ۱۸۹۰ء : (۱۱) James Baker :  
*Turkey in Europe*، بار دوم، لندن ۱۸۷۷ء (جرمن  
 ترجمہ از Karl Emil Franzos : *Die Türken in  
 Europa*، Stuttgart ۱۸۷۸ء تا ۱۸۷۹ء : فرانسیسی میں ؟

پیرس ۱۸۵۴ء (بار دوم، در *Moniteur Universel*،  
 ۱۸۵۰ء تا ۱۸۵۲ء : نیز انگریزی زبان میں : *Letters  
 on Turkey*، لندن ۱۸۵۶ء : اطالوی زبان میں :  
*Lettere sulla Turchia*، میلان ۱۸۵۳ء : (۱۲)  
 F. Crousse : *La Péninsule gréco-slave, son passé,  
 son présent et son avenir*، پیرس ۱۸۷۶ء : (۱۳)  
 Bianconi : *Ethnographie et statistique de  
 la Turquie*، پیرس ۱۸۷۷ء : (۱۴) Jovan Cvijic :  
*La Péninsule balcanique*، پیرس ۱۹۱۸ء : (۱۵)  
 Paul de Rögla : *La Turquie officielle*، پیرس  
 ۱۸۹۰ء : (۱۶) Guillaume Le Jean : *Ethnographie  
 de la Turquie d'Europe*، پیرس ۱۸۶۱ء : ۱۸۴۰ء کے  
 لگ بھگ یورپی ترکیہ کے معاشرتی حالات کے ایک  
 عالمانہ جائزے کے لیے (۱۷) Jé:ôme-Adolphe  
 Blanqui (۱۷۸۹ء تا ۱۸۵۴ء جسے *Blanqui aîné*  
 کہا جاتا ہے) : *Considérations sur l'état social  
 des populations de la Turquie d'Europe*، پیرس  
 ۱۸۴۱ء، نیز جرمن میں از Hch. Roth : *Betrachtungen  
 über den gesellschaftlichen Zustand der euro-  
 päischen Türkei*، Sudenburg-Magdeburg ۱۸۴۶ء  
 میں موجود ہے۔ اس مقالے کا مواد اس نے روم ایلی کی  
 سیاحت میں حاصل کیا، جو مصنف نے فرانسیسی اکادمی  
 کی جانب سے کی تھی اور اس سفر کے بعد اس نے ایک  
 رپورٹ پیش کی تھی : *Rapport sur l'état social  
 des populations de la Turquie d'Europe*، پیرس  
 ۱۸۴۲ء، اور اس کا مفصل تذکرہ اپنی کتاب  
*Voyage en Bulgarie Pendant l'année 1841*، پیرس  
 ۱۸۴۳ء، میں کیا : یورپی ترکیہ کے تعلیمی نظام  
 کے متعلق (۱۸) Francois-Adolphe Belin : *De  
 l'instruction publique et du mouvement intellectuel  
 en Orient*، بار دوم از *Le Contemporain, revue  
 d'économie chretienne*، پیرس ۱۸۶۶ء۔

de Basile Lupu (1652) (=Academia Romana, Memoriile secțiunii istorice, seria III, tomul XVII, mem 7. ص ۱۰۳۶)، ص ۱۰۳۶ حاشیہ ۳.

عثمانی جغرافیہ نگار محمد عاشق بن عمر کے لیے، جس نے روم ایلی کا ذکر اپنی تصنیف میں کیا ہے، ف. بابینگر، در MOG، ۱ : ۱۶۳ بعد، نیز GOW، ص ۱۳۸ بعد.

(Franz Babinger [و تلخیص از ادارہ])

- **رُوم قَلْعَہ** : شمالی شام میں ایک مستحکم قلعہ، جو نولدکے Arnold Nöldeke کے بیان کے مطابق دریائے فرات کے دائیں کنارے کے ساتھ ساتھ ایک آگے بڑھی ہوئی ڈھلوان چٹان پر واقع ہے۔ تقریباً ۱۳۰۰ فٹ لمبی اور اس سے نصف چوڑی چٹان کو انسانی ہاتھوں کی بنائی ہوئی ایک ۱۰۰۰ فٹ گہری خندق بلندتر سطح مرتفع سے جدا کرتی ہے (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے A. Nöldeke، در Petermanns Mitteil، ۱۹۲۰ء، ص ۵۳ بعد، جہاں قلعے تک پہنچنے والی شاہراہ اور عمارات وغیرہ کا بھی ذکر موجود ہے)۔

ایک بلند سراشیہ چٹان پر اس قلعے کے غیر معمولی محل وقوع سے ذہن میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ وہی برج Shītamrat (= آسمان میں مانند ابرمعلق) ہو جسے Salmanassar سوم نے ۸۵۰ ق م میں فتح کیا (F. Honigmann، مقالہ Syria، در RE : Pauly-Wissowa، ج ۴، الف، عمود ۱۰۶۹، ۱۰۹۲) (مزید معلومات کے لیے W، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، طبع وشفٹک، ص: ۱۶۳؛ (۲) صفی الدین: مرآئد الاطلاع، طبع Juynboll، ص: ۲۲۲؛ (۳) ابوالفداء، طبع Reinaud، ص: ۲۲۶، ۲۴۹؛ (۴) الدمشقی، طبع Mehren، ص: ۲۰۶، ۲۱۳؛ (۵) ابن الشحنة: الدرالمتخب فی

La Turquie d'Europe، برس ۱۸۸۲ء؛ (۱۲) Turkey in Europe : Sir Charles Eliot، بار دوم، لندن، ۱۹۰۸ء؛ (۱۳) Reise quer durch : Heinrich Barth، در das Innere der europäischen Türkei Zeitschrift، برلن ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۴ء اور علحدہ بھی)۔

روم ایلی کے متعلق ہماری معلومات کے اہم عثمانی مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ [رک باں]، مترجمہ Jos v. Rumeli und Bosna : Hammer، ویانا ۱۸۱۲ء (قب) ایسی مضمون پر Fr. Taeschner، در MOG، ہانور ۱۹۲۶ء، ۲ : ۳۰۸ بعد؛ (۲) اولیا چلبی (رک باں) : سیاحت نامہ، جس کے ابواب متعلقہ روم ایلی کے بعض حصص کا ترجمہ یورپ کی متعدد زبانوں میں ہو چکا ہے : البانیہ : قب Ewlija Čelebi's : Fr. Babinger، Reisewege in Albanien، برلن ۱۹۳۰ء؛ یونان : S.A. Hudaverdoglu Theodotos، در 'Ελληνικα، ۱۹۳۱ء، ۳ : ۲۲۹ تا ۲۳۸ (قب وہی مصنف در Messenger d' Athènes، عدد ۲۹۶، دسمبر ۲۱، ۱۹۳۱ : Un Voyageur turc en Grèce au XVII<sup>ème</sup> siècle) و Ioannis Spatharis، در Θρακικα، ۳ (ایتنز ۱۹۳۳ء) : ۱۱۳ تا ۱۲۸ و ۵ (ایتنز ۱۹۳۴ء) : ۱۷۹ تا ۲۱۷؛ نیز Jean Deny : Hubert Pernot، در voyageur turc en Tsakonie، Introduction a' l' étude du dialecte Tsakonien، برس ۱۹۳۳ء، ص ۴۹۷ تا ۵۰۸؛ بلغاریہ : D.G. Gadžanov، در Periodičesko spisanie na bǎlgarskoto knižovno drǎžestvo v Sofija، ج ۷، Plovdiv، ۱۹۰۹ء؛ جنوبی سلاویا کے متعلق دیکھیے Ewlijá : F. Babinger، Celebi's Reisewege in Albanien، ص ۱ حاشیہ، (دوبرودزہ Dobrudža، رومانیہ وغیرہ کے بارے میں مواد کے لیے دیکھیے Robert Bargave, un : F. Babinger، voyageur anglais dans les pays roumains du temps

ص ۵۳ بعد؛ (۲۴) Gaudefroy . Demombynes :  
 'La Syrie à l'époque des Mamelouks' پیرس  
 Topographie : R. Dussaud (۲۵)؛ ص ۸۶؛  
 'historique de la Syrie' پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۳۵۰  
 حاشیہ ۲ .

E. HONIGMANN [و تلخیص از ادارہ]

رومی، جلال الدین : رک بہ جلال الدین

رومی .

الرؤیَا : (ع؛ جمع : رؤی)؛ جو کچھ سوتے میں  
 دکھائی دے اسے رؤیا (بضم الراء و سکون الهمزة)  
 کہا جاتا ہے۔ اس کا اصل مادہ رؤیة [رؤیت] ہے جس  
 کے معنی ہیں مطلقاً دیکھنا؛ اسی لیے تھانوی (ص  
 ۵۹۷ بعد) نے رؤیا کے لفظی معنی "خواب دیدن و  
 آنچه در خواب بیند" کیے ہیں۔ رؤیا اس خیال  
 کے لیے بھی آتا ہے جو حالت بیداری میں انسان کو  
 سجھائی دیتا ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادۃ رأی؛  
 مفردات القرآن، ۳ : ۱۰۳؛ النہایۃ فی شرح غریب  
 الحدیث و الاثر، ۲ : ۵۷)۔ قرآن مجید میں یہ لفظ  
 دونوں معانی کے لیے استعمال ہوا ہے (قب المعجم  
 المفہرس لألفاظ القرآن الکریم، بذیل مادۃ رأی)، لیکن  
 یہاں پر لفظ رؤیا سے ہماری مراد پہلے معنی (خواب)  
 ہی ہیں۔ حکما کے ہاں الرؤیا (خواب) کی تعریف  
 یہ کی جاتی ہے : سوتے میں نفس انسانی کی ایک  
 حرکت، یا نفس انسانی کی متعدد اشکال کی تصویر کا  
 نام، جو مستقبل کے اچھے یا برے واقعات پر دلالت  
 کرے (أرطابیدورس : کتاب تعبیر الرؤیا، ص ۱۲،  
 مترجمہ حنین بن اسحق، دمشق ۱۹۹۳ء)۔ ابن  
 خلدون (مقدمہ، ۱ : ۵۲۱ بعد، قاہرہ ۱۹۶۵ء) کی  
 رائے یہ ہے کہ الرؤیا (خواب) حقیقت میں انسان  
 کے نفس ناطقہ کا اپنی روحانی حیثیت میں واقعات کی  
 تصاویر کی کسی جھلک کے مشاہدے کا نام ہے۔  
 اس کا خیال ہے کہ نفس ناطقہ جب جسم کی مادیت

تاریخ مملکت حلب، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۱۵۷  
 'Description of the East : R. Pococke (۶)؛ بعد؛  
 لندن ۱۷۵۳ء، ۲ : ۱۵۵ تا ۱۵۷؛ (۷) Saint-Martin :  
 'Mémoires sur l'Arménie' پیرس ۱۸۱۸ء، ۱ :  
 ۱۹۶؛ (۸) Erdkunde : K. Ritter ؛ ۱۰ : ۳۶۱ بعد،  
 ۹۳۱ تا ۹۳۲؛ (۹) Histoire des : Quatremère :  
 'Sultans Mamlouks de l'Egypte' پیرس ۱۸۳۲ء، ۱/۲ :  
 ۲۰۹ حاشیہ ۲؛ (۱۰) Th. Nöldeke، در NGW  
 'Gött.'، ص ۱۲ حاشیہ ۲؛ (۱۱) G. Le  
 'Palestine under the Moslems : Strange  
 : Humann- (۱۲)؛ بعد؛ ۳۷۵، ص ۳۲؛  
 'Reisen in Kleinasien und Nordsyrien : Puchstein  
 برلن ۱۸۹۰ء، ص ۱۷۵ تا ۱۷۹ مع لوحہ ۱؛  
 'La route de Samosate au Zeugina : Marmier (۱۳)  
 Société de Géographie de l'Est, Bulletin در  
 Nancy (trimestriel) ۱۸۹۰ء، ص ۵۳۱ تا ۵۳۳؛  
 (۱۴) van Berchem، در CIA، ۱ : ۵۰۳ حاشیہ  
 ۱، ص ۵۰۳ حاشیہ ۱؛ (۱۵) B. Moritz، در  
 'M S O S As' برلن ۱۸۹۸ء، ۱ : ۱۳۱ بعد؛ (۱۶)  
 P. Rohrbach، در 'Preuss. Jahrbücher'، ۱۰۳، ۱۹۰۱ء،  
 ۲ : ۳۷۱؛ (۱۷) Papken C. W. Glüeseran  
 'Cawk', 'Cawk'-Tluk' und Hrom-Glay, eine historisch-  
 topographische Studie، ویانا ۱۹۰۳ء، ص ۶۱ تا ۸۸؛  
 (۱۸) 'Histl. orient. des croisad., Docum. armén'  
 ۱ : ۱۲۰؛ (۱۹) K.J. Basmadjian، در ROC،  
 ۱۹۱۳ء، ۱۹ : ۳۶۱ (روم قلعہ کے کیتھولک)؛  
 (۲۰) R. Hartmann، در ZDMG، ۱۹۱۶ء،  
 ۷۰ : ۳۲ حاشیہ ۱۰ بعد؛ (۲۱) F. Frech،  
 در 'Geogr. Zeitschr.'، ۱۹۱۶ء، ۲۲ : ۵؛ (۲۲)  
 'Études syriennes : F. Cumont' پیرس ۱۹۱۷ء،  
 ص ۱۶۷ تا ۱۷۱، ۲۰۳، ۲۳۷، ۲۹۳، ۳۲۹؛ (۲۳)  
 'A. Nöldeke، در 'Petermanns Mitteilungen'، ۱۹۲۰ء،



اور بدن کی حدود سے نسی شکل میں آزاد ہو کر روحانیت کی کیفیت اختیار کر لے (مثلاً نیند کی حالت میں یا موت کے بعد روح کو آزادی مل جاتی ہے) تو اس وقت وہ مستقبل کے معاملات کو دیکھ کر اپنی قوت حافظہ یا قوت ادراک کے ذریعے انہیں محفوظ کرنے کے قابل ہو جاتی ہے۔ نفس ناطقہ کی یہ قوت حافظہ و ادراک مستقبل کے واقعات کی تصاویر کا جو اقتباس حاصل کرتی ہے کبھی تو وہ اتنا واضح ہوتا ہے کہ تفسیر و تعبیر کی حاجت نہیں رہتی، لیکن کبھی کبھار یہ اقتباس اتنا ضعیف اور مبہم ہوتا ہے کہ تعبیر و تفسیر کا محتاج ہوتا ہے۔ ابن خلدون کے نزدیک انسانی نفس ناطقہ کا بدن کی قیود سے آزاد ہو کر حالت خواب میں مستقبل کے واقعات کی جھلک دیکھنا اس لیے ممکن ہے کہ نفس ناطقہ جب تک بدن کی قیود میں پابند ہے اس وقت تک اس میں روحانی قوت تو ہوگی (یعنی بالقوہ روحانی ہوگی)، لیکن عملی طور پر بالفعل روحانی بننے کے لیے اس کا جسمانی قیود سے آزاد ہونا ضروری ہے تاکہ وہ تعقل محض کی صورت اختیار کرے اور ایک مجسم روحانی ذات بن کر جسمانی وسائل کے بغیر واقعات کا ادراک کرنے کے قابل ہو جائے۔ انسانی نفس ناطقہ کو جس قدر عملی طور پر روحانیت کی دنیا کے قریب تر آنے کا موقع ملے گا اسی قدر حالت خواب میں واقعات کا ادراک مکمل اور صحیح ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک عام آدمی کے خواب سے ایک ولی اللہ کا خواب زیادہ مکمل اور صحیح ہوگا۔ انبیاء کرامؑ کو اس قسم کی جو استعداد ودیعت ہوتی ہے وہ روحانیت کے بلند ترین مدارج کی حامل ہوتی ہے اور بشری خصائص سے قطعی آزاد ہو کر خالص عالم ملکوت و روحانیت میں پہنچی ہوئی ہوتی ہے (حوالہ سابق)۔

الرؤیا اور اس کی تعبیر کے متعلق قرآن و

حدیث، ائمہ اسلام اور دیگر اہل علم کی آرا کی روشنی میں گفتگو کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ الرؤیا کی اقسام کے علاوہ اس کے مقابل دو مصطلحات کے بارے میں بھی آگاہی حاصل ہو۔ ان دو مصطلحات میں سے ایک حلم (جمع: احلام اور أضغاث یا أضغاث احلام بھی) ہے اور دوسرا واقعہ۔ الرؤیا ان دونوں سے بالکل مختلف چیز ہے۔ احلام سے مراد وہ پریشان قسم کے خواب ہیں جن کا تعلق ماضی یا حال کے ماحول سے ہوتا ہے، مثلاً انسان تھکا ہوا، بھوکا یا ذہنی طور پر پریشان ہو تو یہ صورت پیش آتی ہے۔ احلام کی دوسری خصوصیت بے ربطی اور بے ہنگم و منتشر قسم کی کیفیت ہے۔ مفسرین نے أضغاث احلام کی بھی تشریح کی ہے (البیضاوی، ۱ : ۳۶۲؛ روح المعانی، ۱۲ : ۲۲؛ نیز قب تعبير الرؤیا، ص ۷ بعد)۔ تھانوی (ص ۹۷) نے صاحب مجمع السلوک کے حوالے سے الرؤیا اور "واقعہ" میں امتیاز کرتے ہوئے لکھا ہے کہ واقعہ اور الرؤیا (خواب) دو وجہ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں: ایک صوری لحاظ سے اور دوسرا معنوی لحاظ سے۔ صوری لحاظ سے واقعہ یہ ہوتا ہے کہ نیند اور بیداری کی درمیانی کیفیت یا صرف بیداری کے عالم میں کوئی بات دکھائی یا سچھائی دے۔ معنوی لحاظ سے واقعہ، الرؤیا سے یوں مختلف ہے کہ یہ پردہ حجاب سے باہر آ کر انسان کی روحانی نظروں کے سامنے آجاتا ہے، لیکن اس کیفیت کے لیے روح کا بشری اوصاف سے مبرا ہونا ضروری ہے تاکہ اسے نور ربانی کی تائید نصیب ہو سکے اور ارشاد نبوی کے مطابق المؤمنین ينظر بنور الله (مؤمن اللہ کے نور سے دیکھتا ہے) کی تصویر بن جائے (کشاف، ص ۱۲۱ بعد)۔ ابن سیرین : منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام، ص ۷ تا ۷)۔ اس کے برعکس الرؤیا کا تعلق مستقبل کے واقعات سے ہوتا ہے اور جب نیند کے باعث انسان

کے تمام حواس کلی طور پر کام کرنا چھوڑ دیتے ہیں اور نفس ناطقہ جسم کی قیود سے آزاد ہو جاتا ہے تو وہ روحانی قوت نظری سے آئندہ کے بعض واقعات کا ادراک کر لیتا ہے۔ اسی کو الرُّؤیَا الصَّالِحَة یا سچا خواب سے تعبیر کیا گیا ہے (مقدمہ ابن خلدون، ص ۵۲۱ بعد؛ کشف، ص ۱۲۱۲)۔ یہ رؤیایے صالحہ جو نبوت کا چھیالیسواں جز قرار دیا گیا ہے اور صرف مؤمن، ولی یا نبی کو حاصل ہوتا ہے تین قسم کا ہوتا ہے: ایک وہ جو تعبیر و تاویل کا محتاج نہیں ہوتا جیسے حضرت ابراہیمؑ کا خواب؛ دوسرا وہ جو جزوی طور پر تاویل کا محتاج ہوتا ہے جیسے حضرت یوسفؑ کا خواب؛ تیسرا وہ جو کلی طور پر تعبیر و تاویل کا محتاج ہوتا ہے جیسے عزیز مصر کا خواب (ان سب کی تفصیل آگے آتی ہے)۔ جو خواب واضح ہوتا ہے وہ الرُّؤیَا مِنْ اللَّهِ (یعنی اللہ کا دکھایا ہوا خواب) کہلاتا ہے اور جو جزوی یا کلی طور پر تعبیر کا محتاج ہوتا ہے وہ الرُّؤیَا مِنَ الْمَلَكِ (فرشتوں کا دکھایا ہوا خواب) کہلاتا ہے (مقدمہ ابن خلدون ص ۵۲۳)۔

قرآن کریم اور حدیث نبوی کی رو سے الرُّؤیَا (خواب) کا برحق اور قابل عمل ہونا صراحت سے ثابت ہے۔ نص قرآنی صراحت سے یہ ثابت کرتی ہے کہ قالبِ انسانی میں دو نفس یا روہیں موجود ہوتی ہیں ایک نَفْسُ التَّمْيِيزِ (تمیز کرنے والا نفس یا روح) اور دوسرا نَفْسُ الْحَيَاةِ (وہ نفس یا روح جس پر زندگی کا دار و مدار ہے)۔ حالت بیداری میں تو یہ ہر دو نفس بدن ابن آدم میں موجود رہتے ہیں، لیکن حالت خواب میں نفس التَّمْيِيزِ کو قید جسمانی سے اللہ کے حکم سے آزادی مل جاتی ہے، البتہ نفس الحیَاةِ کو بدن میں باقی رکھا جاتا ہے۔ موت کے وقت نفس التَّمْيِيزِ اور نفس الحیَاةِ دونوں کو قیود بدن اور حدود جسمانی سے آزادی مل جاتی ہے (۳۹ [الزمر]:

۴۲)۔ الرُّؤیَا (یا خواب) کی حالت میں واقعات مستقبل کی تصویر نفس التَّمْيِيزِ کو دکھائی جاتی ہے۔ اب یہ نفس جس قدر روحانیت میں قوی ہو گا اسی قدر تصویر کا اقتباس واضح اور قوی ہو گا (الکشاف، ۴: ۱۳۱؛ روح المعانی، ۲۴: ۷ بعد)۔ قرآن کریم میں تین جلیل القدر پیغمبروں کے خوابوں کا ذکر ہے جن میں سے ایک حضرت ابراہیمؑ خلیل اللہ کا خواب جس کے مطابق آپ نے خواب میں دیکھا کہ آپ اپنے عزیز فرزند حضرت اسمعیلؑ کو ذبح کرتے ہیں (۳۷ [الصافات]: ۱۰۲ تا ۱۰۵)۔ دوسرا خواب حضرت یوسفؑ کا ہے جس کے مطابق آپ نے خواب میں دیکھا کہ چاند، سورج، اور گیارہ ستاروں نے آپ کو سجدہ کیا اور جس کی تعبیر اس وقت حقیقت میں سامنے آئی جب والدین اور گیارہ بھائی حضرت یوسفؑ کے دربار مصر میں حاضر ہوئے (۱۲ [یوسف]: ۴، ۱۰۰)، اور تیسرا خواب نبی آخر الزمان حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہے جس کے مطابق آپ نے خواب میں عمرے کے لوازمات اور ارکان کو انجام دیتے دیکھا اور جو عمرۃ القضاء کے موقع پر حرف بحرف سچا ثابت ہوا (۴۸ [الفتح]: ۲۷)۔ اس کے علاوہ بھی قرآن کریم میں بعض خوابوں کا ذکر آیا ہے، مثلاً عزیز مصر کا وہ خواب جسے حاضر دربار اہل علم نے اَضْغَاثِ کَہْدٍ کہہ کر ٹال دیا تھا، مگر یوسفؑ نے صحیح تعبیر بتا کر اللہ کے فضل سے ملک مصر کے خزانوں کی چابیاں اور اقتدار پایا تھا (۱۲ [یوسف]: ۴۳ تا ۵۶) اور حضرت یوسفؑ کے دو رفقاء سِجْنِ کَا خَوَابِ (۱۲ [یوسف]: ۳۶ تا ۴۱)۔ حدیث نبوی میں بھی الرُّؤیَا (خواب) کے سلسلے میں مختلف احکام وارد ہوئے ہیں جن میں سے اس مسئلے پر بڑی واضح روشنی پڑتی ہے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی ربانی کا آغاز بھی الرُّؤیَا

الصَّادِقَةُ فِي النَّوْمِ (سوتے میں سچے خواب) کے ذریعے ہوا، چنانچہ جو خواب بھی آپؐ دیکھتے وہ صبح روشن کی طرح صحیح ثابت ہوتا (البخاری، ۴ : ۱۴۰)۔ آپؐ نے ایک موقع پر فرمایا: رؤیاے صالحہ (اچھا خواب) نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے۔ (البخاری، ۴ : ۱۴۱؛ مسلم، ۴ : ۱۷۷۳)، ایک اور حدیث کی رو سے الرؤیا الصادقہ لو مبشرات (خوشخبری دینے والوں) میں سے قرار دیا گیا ہے جو نبوت کا ایک حصہ ہیں (حوالہ سابق)۔ ابو قتادہؓ کی حدیث میں ہے کہ الرؤیا (الصالحہ) تو من جانب اللہ ہوتا ہے لیکن الحلم (پریشان کن خواب) شیطان کی جانب سے ہوتا ہے اور جب کوئی برا خواب دیکھے تو اسے بائیں جانب تھوک دینا چاہیے اور اَعُوذُ بِاللَّهِ پڑھنا چاہیے اور یہ خواب لسی لو بتانا نہیں چاہیے۔ اگر کوئی اچھا خواب دیکھے تو خوش ہو اور صرف اپنے پسندیدہ لوگوں کو بتائے (مسلم، ۴ : ۱۷۷۲؛ البخاری، ۴ : ۱۴۱)۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو ایک صحابی کے خواب کی تعبیر بتانے کی اجازت دی اور جب آپؐ نے خواب کی تعبیر بیان کی تو آنحضرتؐ نے اس تعبیر کے بعض حصوں کی تصدیق فرمائی (مسلم، ۴ : ۱۷۷۷)۔ حدیث کی کتابوں میں صحابہ کرامؓ کے بعض خوابوں کے علاوہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خواب بھی منقول ہیں جن میں سے ایک وہ خواب بھی ہے جو سورة الفتح کے حوالے سے پیچھے گزر چکا ہے۔ اس کے علاوہ آپؐ کا ایک وہ خواب بھی نقل کیا گیا ہے جس میں آپؐ کو اپنے دارالہجرہ کی بشارت دی گئی تھی۔ آپؐ فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا تھا کہ میں مکے سے ایک جگہ کو ہجرت کرتا ہوں جہاں کھجور کے باغات ہیں۔ میں نے سمجھا کہ یہ جگہ الیمانہ یا ہجر ہے، مگر وہ تو شہر

یثرب نکلا۔ اسی خواب کے دوران میں نے یہ بھی دیکھا کہ میں نے تلوار گو لہرایا تو اس کا اگلا حصہ ٹوٹ گیا تو اس کی تعبیر وہ مصیبت تھی جو اہل ایمان پر جنگ احد میں نازل ہوئی؛ میں نے پھر اسے دوبارہ ملایا تو پہلی حالت سے بہتر ہو گئی جس کی تعبیر سراسیمگی کے بعد مؤمنین کا جمع ہونا اور دوبارہ فتح پانا تھا: میں نے اسی خواب میں لچھ گائیں بھی دیکھی تھیں جس سے مراد مسلمانوں کا وہ گروہ نکلا جو اس دن شکست کا باعث بن گیا (مسلم، ص ۱۷۸۰)۔ ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا کہ جس نے خواب میں مجھے دیکھا تو گویا اس نے واقعی مجھے ہی دیکھا، کیونکہ شیطان میری شکل میں نہیں آسکتا۔ (البخاری، ۴ : ۱۴۱، مسلم، ص ۱۷۷۶)۔ حضرت سمرہؓ بن جندب فرماتے ہیں کہ آنحضرتؐ کا یہ معمول تھا کہ جب آپؐ صبح کی نماز سے فارغ ہوتے تو صحابہ کرامؓ سے پوچھتے کہ آج رات تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہے؟ (البخاری، ۴ : ۱۴۲؛ مسلم، ص ۱۷۸۱؛ کشاف، ص ۵۹۹ بعد)۔

السید الشریف علی بن محمد الجرجانی (شرح المواقف، ۶ : ۱۰۹ بعد) نے جمہور متکلمین اور معتزلہ کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ لوگ الرؤیا کو خیال باطل قرار دیتے ہیں جسے حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں، کیونکہ نیند اشیا کے حقیقی ادراک سے عاجز کر دیتی ہے، لیکن علمائے اہل سنت والجماعت حالت نوم میں حقائق اشیا کے ادراک کو ممکن اور مبنی برحق مانتے ہیں (حاشیہ ملا عبدالحکیم علی شرح المواقف، ۶ : ۱۱۱)۔ اس سلسلے میں امام العینی (شارح البخاری) نے بیان کیا ہے کہ اس میں اصل جھگڑا اس بات کا ہے کہ آیا حالت نیند میں قدرت ادراک سلب ہو جاتی ہے یا باقی رہتی ہے، کیونکہ حواس ظاہرہ تو اس حالت میں

حاصل ہے اور اس عالم ملکوت میں ازل سے ابد تک کی تمام صور و اشکال کائنات مرتسم و منقش ہیں اس لیے نفس ناطقہ جب عالم جسمانی اور محسوسات کے ادراک سے فراغت پاتا ہے تو اس عالم ملکوت سے اپنے روحانی تعلق کی تجدید کرتا ہے۔ اس صورت میں عالم ملکوت کی بعض چیزیں نفس ناطقہ پر بھی منعکس ہوتی ہیں جن میں سے بعض تو یہ نفس ناطقہ اخذ کر کے انسان کی جس مشترک میں منتقل کرتا ہے جہاں سے قوت متصرفہ انہیں حاصل کردہ اشیا کو مماثلت اور مشابہت کا رنگ دیتی ہے، مثلاً سروراید کو اناردانہ کے رنگ میں پیش کرنا، اور کبھی تضاد اور مخالف رنگت کے ساتھ پیش کرتی ہے جیسے عنسی کو رونے یا رونے کو عنسی کے رنگ میں پیش کرنا۔ ایسی صورتوں میں خواب کی تعبیر کی ضرورت پڑتی ہے، لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اشیا کو بعینہ پیش کر دیتی ہے جہاں تعبیر کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ جیسا کہ دیکھا تھا ویسا ہی پیش آجاتا ہے۔

رؤیائے صالحہ کو چونکہ نبوت کا چہالیسواں حصہ کہا گیا ہے اور بشرات وحی کی باقیات قرار دیا گیا ہے اس لیے صوفیہ کے نزدیک رؤیائے صالحہ ایک خاص اہمیت اور مقام کا حامل ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۰۲ بعد)۔ خواب اور اس کی تعبیر کے سلسلے میں ائمہ اسلام نے مختلف احکام سے بڑی مفصل بحث کی ہے (دیکھیے ابن سیرین: منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام، ص ۲ بعد؛ العینی: شرح البخاری، ۱۲: ۱۳۱؛ فتح الباری، ۱۲: ۲۹۵ بعد)۔ اس موضوع پر اہل اسلام نے متعدد مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب خواب گزاری، تحقیق ایرج افشار، تہران، ۱۳۴۶ھ، "مقدمہ و معرفی"، کتاب الفنون بذیل تعبیر الرؤیا، ابن ندیم: الفہرست، ص ۲۶۳)۔

کام نہیں کر رہے ہوتے۔ العینی کہتے ہیں کہ قدرت ادراک کا سلب کرنا یا باقی رکھنا نیند یا بیداری کے قبضے میں نہیں بلکہ قادر مطلق کے قبضے میں ہے؛ اگر وہ چاہے تو حالت بیداری میں بھی حواس ظاہرہ کو بیکار کر دے اور چاہے تو حالت نیند میں بھی قدرت ادراک عطا کر دے (نیز قب شرح المواقف، ۶: ۱۰۹ بعد)۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی (اشعة اللمعات، ۴: ۸۱ بعد؛ کشف، ص ۶۰۱ بعد) نے بھی متکلمین اور معتزلہ کی رائے کو مسترد کرتے ہوئے طیبی کا یہ قول پیش لیا ہے کہ الرؤیا کی حقیقت اللہ کے دست قدرت کی پیداوار ہے وہ جس طرح بیدار انسان کے دل میں علم و معرفت کے ادراک کی صلاحیت پیدا کر سکتا ہے، بالکل اسی طرح سونے والے کے دل میں بھی اشیا کے ادراک کی قوت پیدا کر سکتا ہے۔ اس قوت ادراک کا حقیقی سبب بیداری نہیں، اسی طرح نیند اس سے مانع نہیں۔

شیخ عبدالحق (اشعة اللمعات، ۴: ۸۱ بعد) نے حکما کا نظریہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان میں سے جو لوگ خواب کی حقیقت کے قائل ہیں وہ حواس ظاہرہ کے ساتھ ساتھ حواس باطنہ بھی ثابت کرتے ہیں جو نیند کی حالت میں کام کرتے رہتے ہیں۔ ان حکما کا خیال ہے کہ ہر انسان کے اندر جو قوت متصرفہ ہے اس کی دو حیثیتیں ہیں: ایک حیثیت قوت متخیلہ کی ہے جو اشیا کی ظاہری صورتوں کا ادراک کر کے ان میں تصرف کرتی ہے؛ اس کی دوسری حیثیت قوت متفکرہ کی ہے جو اشیا کے معنوی حقائق سے تصرف کرتی ہے۔

یہ مؤخر الذکر قوت حالت بیداری اور حالت نوم میں کام کرتی رہتی ہے بلکہ حالت نوم میں بعض اوقات زیادہ کام کرتی ہے۔ اب چونکہ انسان کی قوت ناطقہ کو عالم ملکوت کے ساتھ معنوی اور روحانی تعلق

کچھ کرتا ہے؛ (م) یا کوئی غیر اس کے ساتھ کوئی بات کرتا ہے؛ (ہ) یا خواب دیکھنے والا کسی کے ساتھ کچھ پیش آتا دیکھتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں خواب کی تاویلات مختلف ہو سکتی ہیں، مثلاً ایک شخص خواب میں دیکھتا ہے کہ وہ خود مر گیا ہے، لیکن بعد میں اس کے بجائے اس کا باپ مر جاتا ہے۔ اب چونکہ باپ بیٹے کے وجود کا سبب ہے اور اس کی جڑ کی حیثیت رکھتا ہے اس لیے باپ کا مرنا دراصل بیٹے کی جڑ کا اٹھڑ جانا ہے؛ یا مثلاً وہ خواب میں دیکھے کہ اس کا باپ آگ میں جل رہا ہے تو اس کی تعبیر یوں ہو سکتی ہے کہ خواب دیکھنے والا خود مر جائے اور اس کا باپ غم کی آگ میں جل جل کر مر جائے۔ الغرض الرؤیا ذات التاویل کی تعبیرات مختلف بلکہ متضاد ہو سکتی ہیں۔ حکیم مذکور کی ان مبہم آرا کی واضح تشریح ہمیں اس حدیث نبوی میں ملتی ہے کہ رؤیا تین طرح کا ہوتا ہے: رؤیا من اللہ (یعنی اللہ کی جانب سے)؛ الرؤیا من الملک (فرشتے کی جانب سے) اور رؤیا من الشیطان (شیطان کی جانب سے) (مسلم، ص ۱۷۷۱ بعد)۔ ابن خلدون مؤخر الذکر کو اضغاث احلام، اول الذکر کو واضح اور روشن خواب جس کی تعبیر کی ضرورت نہیں اور رؤیا من الملک کو محتاج تعبیر خواب قرار دیتا ہے (مقدمہ ابن خلدون، ص ۵۳۴)۔

- مآخذ: (۱) امام راغب: مفردات القرآن، قاہرہ  
 ۵۱۳۰۶؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ رأی؛  
 (۳) ابن الاثیر: النہایۃ، قاہرہ ۵۱۳۰۶؛ (۴) عبد النبی:  
 دستور العلماء؛ (۲: ۱۳۳)، حیدرآباد دکن ۵۱۳۲۹؛  
 (۵) محمد بن سیرین: منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام،  
 قاہرہ، ۵۱۲۸۳؛ (۶) وہی مصنف: کتاب الرؤیا الصغیر،  
 قاہرہ ۶۱۹۳۰؛ (۷) ابن خلدون: مقدمہ، قاہرہ ۶۱۹۶۵؛  
 (۸) تھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، کلکتہ، ۶۱۸۶۲؛

قدیم یونانی حکما میں سے حکیم آرطامیدورس نے اس موضوع پر ایک قابل قدر تصنیف یادگار چھوڑی ہے جس کا عربی ترجمہ (کتاب تعبیر الرؤیا کے نام سے) حکیم حنین بن اسحاق (م ۶۸۷۳ / ۶۲۶) نے کیا تھا؛ حکیم مذکور خواب کے لیے انیرۃ یا انیرن کا لفظ استعمال کرتا ہے جو بقول حنین بن اسحاق (کتاب تعبیر الرؤیا، ص ۱۰) ”تحریک و تنبیہ“ کا مفہوم دیتا ہے۔ ارطامیدورس کے نزدیک رؤیا اور اضغاث میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اول الذکر روحانیت سے تعلق رکھتا ہے اور آئندہ کے معاملات پر مشتمل ہوتا ہے جب کہ اضغاث کا تعلق علائق بدنی سے ہے اور حال کے واقعات پر مشتمل ہوتے ہیں جیسے بھوکے کا روٹی کھانا یا زیادہ کھانے والے کا خواب میں قے کرنا وغیرہ۔ ان اضغاث کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: (۱) ایسے پریشان خواب (اضغاث) جن کا تعلق خالص بدن سے ہے جیسے اکل و شرب اور بول و براز؛ (۲) ایسے اضغاث جن کا تعلق نفس انسانی سے ہے جیسے خواب میں خود کو خوش یا غمگین دیکھنا؛ (۳) ایسے اضغاث جن کا تعلق نفس اور بدن دونوں سے ایک ساتھ ہوتا ہے جیسے خواب میں خود کو اپنے محبوب کے پہلو میں دیکھنا (قب کتاب تعبیر الرؤیا، ص ۷ تا ۸)۔

حکیم ارطامیدورس اضغاث یا پریشان کن (برے سے) خوابوں کی بحث کے بعد الرؤیا سے بحث کرتے ہوئے سب سے پہلے اس کی دو بڑی قسمیں بیان کرتا ہے: الرؤیا الظاہرۃ (جو جیسا دیکھا ہو وہی پیش آیا) اور الرؤیا ذات التاویل (جو ہوبہو سامنے نہ آئے)۔ اس کے بعد وہ مؤخر الذکر رؤیا کی پانچ صورتیں بیان کرتا ہے (کتاب تعبیر الرؤیا، ص ۱۴ بعد)؛ (۱) خواب دیکھنے والا خود کچھ کام انجام دیتا ہے؛ (۲) یا کچھ اسے پیش آتا ہے؛ (۳) وہ کسی کے ساتھ

(۹) ابن ندیم، الفہرست، لائیزک، ۱۸۷۱ء؛ (۱۰) امام مسلم: الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۱۱) البخاری: الصحیح، ۱۳۵۱ھ؛ (۱۲) الجرجانی، شرح المواقف، قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۱۳) حنین بن اسحاق، کتاب تعبیر الرؤیا، دمشق، ۱۹۶۴ء؛ (۱۴) ابن حجر: فتح الباری (۲: ۲۹۵ بعد)، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۵) مولانا اصغر حسین: تعبیر نامہ خواب، مطبوعہ دیوبند؛ (۱۶) معتضد ولی الرحمن: نفسیات خواب، الہ آباد، ۱۹۳۳ء؛ (۱۷) ابن القیم: کتاب الروح، حیدرآباد دکن ۱۳۲۴ھ؛ (۱۸) شیخ عبدالحق محدث دہلوی: أشعة اللغات، مطبوعہ دہلی.

(ظہور احمد اظہر)

• رُوْیَان : ایک ضلع جو نصف مغربی مازندران [رک باں] پر مشتمل ہے .

• مآخذ: دیکھیے مادہ مازندران و لائڈن؛ (۱) Justi: *Iranisches Namenbuch*، بذیل مادہ Patkōspān، استندار Ustundar، اور ص ۳۳ تا ۳۴؛ (۲) Marquart: *Ērānšahr*، ص ۱۳۱ و ۱۳۵ (Rvan)؛ (۳) Barthold: *Istor-geogr. obzor Irana*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۵۵ اور ۱۵۹؛ (۴) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۳۷ تا ۳۸؛ (۵) R. Vasmer: *Die Eroberung Tabaristāns durch die Araber*، در *Islamica*، ۱/۳، ۱۹۲۷ء، ص ۱۱۵ تا ۱۲۵ (مآخذ کا ایک تفصیلی تجزیہ)؛ (۶) Rabino: *Māzandarān*، سلسلہ یادگار گب ۱۹۲۸ء، دیکھیے اشاریہ.

(V. MINORSKY [تلخیص از ادارہ])

• الرُّهَا: (جسے یونانی میں ادیسہ Edessa، سریانی میں ارہای Orhai، ارمنی میں ارہے Urhay، عربی میں الرُّهَا کہتے ہیں) دیار مضر کا ایک اہم شہر ہے.

• مآخذ: ۱ الخوارزمی: کتاب صورة الارض، طبع

V. Mžik، در *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*، ج ۳، لائیزک ۱۹۲۶ء، ص ۲۱ (عدد ۲۹۴)؛ (۲) سہراب: کتاب عجائب الاقالیم السبعة، طبع Von. Mžik، در سلسلہ مذکور، ۱۹۳۰ء: ۵: ۳۲ (عدد ۳۰۲)؛ (۳) البتانی: الزیج الصابی، طبع Nallino، در *Publicaz. del R. Osservatorio di Brera in Milano*، شماره ۴، ج ۲، ص ۳۱: ۳: ۲۳۸ (عدد ۱۵۳)؛ (۴) الاصطخری، سلسلہ B.G.A.، ۱: ۷۶؛ (۵) ابن حوقل، B.G.A.، ۲: ۱۵۴؛ (۶) المقلسی، B.G.A.، ۳: ۱۳۱، ۱۳۷؛ (۷) ابن خردادبہ، B.G.A.، ۶: ۷۳، ۹۶، ۱۶۱؛ (۸) قدامہ: سلسلہ مذکور، ص ۲۱۵، ۲۲۹، ۲۳۶؛ (۹) المسعودی: کتاب التنبیہ، B.G.A.، ۸: ۱۳۳؛ (۱۰) ابن جبیر: الرحلة طبع Wright، ص ۲۳۶؛ (۱۱) یاقوت: معجم، طبع وینفلٹ ۲: ۲۳۱، ۵۳۱، ۸۷۶؛ (۱۲) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud، ص ۲۷۷، ترجمہ Guyard، ۲: ۵۲؛ (۱۳) حمد اللہ المستوفی: نزهة القلوب، بمبئی، ص ۱۶۶؛ (۱۴) خلیل الظاہری: زبدة کشف الممالک، طبع Ravassie، ص ۵۱؛ (۱۵) القلقشندی: صبح الاعشی، (طبع قاہرہ) ۴: ۱۳۹؛ (۱۶) شرف الدین علی یزدی، کلکتہ ۱۸۸۷ء، ۱: ۶۶۲؛ (۱۷) حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول، ص ۴۴۳؛ (۱۸) E. Sachau: *Edes- senische Inschriften*، در *ZDMG*، ۱۸۸۲ء، ۳۶: ۱۳۲ بعد، ۱۵۸؛ (۱۹) وہی مصنف: *Reise in Syrien und Mesopotamien*، لائیزک ۱۸۸۳ء، ص ۱۹۵ بعد؛ (۲۰) *Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osrhoëne*، در *Mém de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersb*، سلسلہ ہشتم، ج ۳۵، شماره ۱، ۱۸۸۷ء؛ (۲۱) Les: *Origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*، پیرس ۱۸۸۸ء؛ (۲۲) J. P. Martin: *Los Origines de l'Église d'Édesse et des églises syriennes*، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۲۳) R. Duval

کیا تھا ہم نے ان لوگوں کے دلوں میں شفقت اور  
ترحم پیدا کیا اور انہوں نے رہبائیت کو خود ایجاد  
کر لیا، ہم نے ان پر اسے واجب نہ لیا تھا، لیکن  
انہوں نے حق تعالیٰ کی رضا کے لیے اس کو اختیار کیا  
تھا، سو انہوں نے اس کی پوری رعایت نہ کی، تو ان  
میں سے جو ایمان لائے ہم نے ان کا اجر دیا اور زیادہ  
ان میں نافرمان ہیں۔ امام راغب نے مفردات میں  
ترہب کے معنی تعبد لیے ہیں یعنی عبادت گزاری  
میں خوف سے کام لینا؛ رہبائیت اسی تعبد یعنی فرط خوف  
سے عبادت گزاری میں غلو کا نام ہے، اسی سے رہبان کا  
لفظ ہے۔ پھر قرآن مجید میں ہے قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ  
اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ - اسی وجہ  
سے اسلام میں شادی کے قابل مردوں اور عورتوں کے  
لیے نکاح ضروری قرار دیا گیا ہے وَأَنْكَحُوا الْأَيَّامِي  
مِنْكُمْ - حدیث میں ہے لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ یعنی  
اسلام رہبائیت کا قائل نہیں۔

جب حضرت عثمان رضی بن مظعون [رک بان] کی بیوی  
نے اپنے شوہر کی بے التفاتی اور بے توجہی کی شکایت کی  
تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی (بیوی)  
کی حمایت کی اور فرمایا رہبائیت ہمارے لیے تجویز  
نہیں کی گئی (احمد بن حنبل، ۶: ۲۲۶؛ الدارمی،  
نکاح، باب ۳)۔ ذیل کی حدیث اس سے عام تر ہے:  
اپنے آپ کو تکلیف نہ دو اور خدا تمہیں تکلیف  
نہ دے گا۔ بعضوں نے اپنی جانوں کو تکلیف دی  
ہے خدا نے انہیں تکلیف نہیں دی ہے، ان کے اخلاف  
صومعوں اور خاتقاہوں میں ہیں۔ یہ ایک ایسا  
رواج ہے جو ہم نے ان کے لیے تجویز نہیں کیا ہے  
(ابو داؤد، کتاب الادب، باب ۴۴)۔ حدیث میں ہے:  
النِّكَاحُ مِنْ سُنَّتِي فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي).

اس طرح اسلام نے رہبائیت کو رد کر کے اس  
کے بجائے جہاد کا حکم دیا ہے: ”ہر پیغمبر نے  
کسی نہ کسی قسم کی رہبائیت کی تعلیم دی ہے،

*Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse*  
jusqu'à la première croisade (بار دوم از J.A. ۱۸۹۱ - ۱۸۹۲)؛ (۲۳)  
*Untersuchungen über die Edessenische* : L. Hallier,  
*Chronik*، لاٹیزگ ۱۸۹۲ء، در *Texte und*  
*Untersuchungen zur altchristl. Lit*؛ (۲۵)؛ ۱/۹  
*Christusbilder* : E. v. Dobschütz، لاٹیزگ ۱۸۹۹ء،  
در *Texte und Untersuchungen zur altchristl. Lit.*  
ج ۱۸؛ (۲۶) Ed. Meyer، مقالہ *Edessa*، در  
*R.E. : Pauly-Wissowa*، ج ۵، عمود ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۸؛  
*Die edessenischen Abgarsage* : R.A. Lipsius (۲۷)  
Braunschweig، ۱۸۸۰ء؛ (۲۸)  
*The Lands of the Eastern Caliphate* : G. Le Strange  
کیمبرج ۱۹۰۰ء (بار دوم ۱۹۳۰ء)، ص ۱۰۳  
*Édesse pendant la* : J. B. Chabot (۲۹)  
*Première croisade*، در *C.-R. Acad. Inscr. Lettr.*  
۱۹۱۸ء، ص ۳۳۱ تا ۳۳۲؛ (۳۰) F. C. Burkitt  
*Euphemia and the Goth with the Acts of martyrdom*  
*of the Confessors of Edessa, ed. and Examin.*  
*Des Grecs aux Croisés* ; J. Laurent (۳۱)؛ ۱۹۱۹ء  
*étude sur l'histoire d'Édesse entre 1071 et 1098*  
در *Byzantion*، ۱۹۲۳ء، ۱ : ۳۶۷ تا ۳۶۹؛ (۳۲)  
*Sayf al-Daula; recueil de textes* : M. Canard  
*relatifs à l'émir Sayf al-Daula le Hamdanide*  
الجزائر - پیرس ۱۹۳۳ء، ص ۵۳، ۵۴، حاشیہ ۳، ص ۷۹  
تا ۸۱ (*Bibliotheca Arabica*)، شائع کردہ  
Faculté des Lettres d'Alger، ج ۸)۔

E. HONIGMANN [تلخیص از ادارہ]

رہبانیہ: (ع)، خاتقاہی زندگی؛ اسم فاعل  
راہب [رک بان]: یہ اصطلاح مادہ رھب سے مشتق ہے۔  
یہ لفظ قرآن حکیم میں صرف ایک بار آیا ہے [الحدید]:  
(۲) ”اور جن لوگوں نے ان (حضرت عیسیٰ) کا اتباع

مگر اس امت کی رہبانیت جہاد ہے“ (احمد بن حنبل، ۳ : ۲۶۶)۔ [اسلام ایک کامل ضابطہ حیات ہے، اس میں ترک دنیا نہیں، بلکہ معاشی اور معاشرتی زندگی اور ارتقاات کے بارے میں مفصل احکام دیے ہیں]۔

مآخذ: (۱) L. Massignon (۱) *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*، ۱۲۳ بعد؛ (۲) تفاسیر (۵۷ [الحدید]: ۲۷)؛ (۳) ابن سعد، طبقات، طبع Sachau، ۱ / ۳ : ۲۸۷؛ (۴) الزمخشری: الفائق، حیدرآباد، ۱۳۲۴ھ، ۱ : ۲۶۹؛ (۵) ابن الاثیر: نہایۃ، بذیل مادہ؛ (۶) شپر بنگر Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammed*، ۱ : ۳۸۹؛ (۷) *Muhammedanische Studien*: Goldziher، ۲ : ۳۹۴؛ (۸) *R.H.R.*، ۱۸ : ۱۹۳ تا ۱۹۴ : ۳۱۳۔

(A. J. WENSINCK)

• رهن: (ع)، بمعنی گروی، ضمانت؛ رهن: گروی رکھنے والا؛ مرتبہ: جس کے پاس کوئی چیز گروی رکھی جائے۔ قرآن مجید (۲ [البقرہ]: ۲۸۳) میں لین دین کے ان معاملات میں با قبضہ گروی رکھنے (رهن مقبوضہ) کے اصول کی اجازت دی گئی ہے جو میعاد سے وابستہ ہیں اور باہمی معاہدے کو ضبط تحریر میں لانے کے لیے کوئی لکھنے والا موجود نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رهن کسی معاہدے کے وجود پر شہادت دینے کا کام بھی انجام دیتا ہے اور اس تقاضے یا مطالبے کو پورا کرنے کی ضمانت کی بھی۔ احادیث زیادہ تر دو سوالوں سے بحث کرتی ہیں: (الف) عدم ایفائے عہد کی صورت میں شے مرہونہ بغیر کسی مزید کارروائی کے قرض خواہ یا لین دار کی ملکیت میں چلی جاتی ہے یا نہیں؟ (ان دونوں کے جواب کی تنقیح قانونی ضرب الامثال الرهن بمایہ یا الرهن لا یغلق میں درج ہے)، اور (ب) اسے

استعمال کرنے اور قائم رکھنے کا کون حق دار اور پابند ہے۔ (اس کا جواب قدیم تر اسناد یا مآخذ میں یہ ہے کہ گروی رکھنے والا اگر یہ دیکھے کہ شے مرہونہ آگے چل کر بے کار ہو جائے گی تو وہ اسے کام میں لا سکتا ہے) اصول شریعت اسلامیہ کے مطابق گروی رکھنے والا شے مرہونہ کے قائم رکھنے کا پابند ہے، لیکن وہ صرف شافیوں کے نزدیک اسے استعمال کر سکتا ہے؛ گروی لینے والے کے لیے بھی اس کا استعمال ناجائز ہے (باستثنائے حنابلہ)، منافع (اضافہ) گروی رکھنے والے کا ہے، لیکن وہ کفالت کا جزو بھی بن جاتا ہے (باستثنائے شوافع)، گروی لینے والا حنفیہ (کچھ قیود کے ساتھ) اور مالکیہ کے نزدیک اس کا ذمے دار ہے۔ کفالت سے متعلق معاہدہ شافیوں اور حنبلیوں کے درمیان تعلق ادخال ضمانت کی حیثیت رکھتا ہے (بہت کم ذمے داری کے ساتھ)۔ کفالت کی بنا مطالبہ (دین) ہے۔ کفالت کی لازمی نوعیت کی اجازت عام طور سے دی گئی ہے، لیکن ایسے استثنائی مقدمات بھی تسلیم کیے گئے ہیں جن میں ضمانت غائب ہونے کی بدولت قرض ساط کر دیا گیا ہے، یعنی نقصان کا خطرہ کفالت لینے والے کے ذمے عائد ہو جاتا ہے درآنحالیکہ کفالت کی ملکیت قرض دار ہی کی رہتی ہے۔ وہ اس پر تصرف کرنے کا کوئی اختیار نہیں رکھتا اور قبضہ قرض خواہ یا لین دار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اگر قرض خارج المیعاد ہو جائے یا ادا نہ کیا جائے تو قرض خواہ اپنے مطالبے کی تسلی کے لیے اپنے پیسے کا حق رکھتا ہے۔ ایسے رهن کی نسبت کوئی سند نہیں ملتی جو ایک ہی مکفولہ شے کے رهن یا حقوق رهن کے تدریجی سلسلے (رهن در رهن) سے متعلق ہو۔ انفرادی معاملات میں کسی چیز کو ایک صریح قانونی حق کے ماتحت ایفائے مطالبہ پر مجبور کرنے کے لیے روک لینا (جس) کفالت کے



کے سیکریٹریٹ کے رئیسوں کا ادارہ - یہ منصب مختلف مسلم ممالک میں مختلف ناموں سے پایا جاتا ہے، مثلاً مغول ایران کے ہاں پروانہ، تیموریوں کے ہاں دیوان بیگی، ایران میں منشی (قب Chardin، ۶ : ۱۷۵ : اولیا چلبی، ۲ : ۲۶۷)۔

سلطنت عثمانیہ کے صوبوں میں والی کے ساتھ ایک اور اہم عہدے دار، جو دیوان آفندی (سی) کے نام سے مشہور تھا، وابستہ رہتا تھا۔ مصر میں محمد علی کے عہد میں دیوان آفندی نے مجلس وزرا کے صدر کی سی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ خلاصہ یہ ہے کہ رئیس الکتاب کو پائے تخت کا ”دیوان آفندی سی“ سمجھنا چاہیے۔ غالباً اسی وجہ سے رئیس آفندی کا لقب مستعمل ہوا، جس سے یہ عہدے دار عموماً مشہور تھے۔ ہمیں معلوم ہے کہ آفندی کا لفظ عام طور سے اہل قلم کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے بلوشے E. Blochet اس تعلق کو پہلے ہی معلوم کر چکا ہے، بلوشے : Voyage en Orient de Carlier Pinon، پیرس ۱۹۲۰ء، ص ۸۳۔

سلیمان اعظم کے زمانے تک رئیس الکتاب (یا رئیس آفندی) کا لقب استعمال نہیں ہوا تھا۔ کم از کم احمد رسمی، نے ہمیں یہی بتایا ہے، جو اس سلسلے میں بدائع الوقائع، مولفہ توجہ حسین آفندی مؤرخ، متوطن سارا جیفو Sarajevo (قب Babinger : GOH، ص ۱۸۶) کا اقتباس درج کرتا ہے۔ آخر الذکر شخص، جو خود بھی رئیس الکتاب تھا، بیان کرتا ہے کہ سلیمان سے پہلے سرکاری مراسلت ”امین احکام“ (دیوان کے فیصلوں کا تحویل دار یا امین) اور شانجی سے متعلق تھی، یہی نقطہ نظر دوسرے مؤرخین نے اختیار کیا ہے (v. Hammer؛ قب نیز سالنامہ نظارت خارجیہ)۔ بہر حال اس امر پر کہ پہلا رئیس الکتاب

مقابلے میں ایک امتیاز رکھتا ہے تاکہ ایسی کفالت پر قانونی حق قائم رہے۔

مآخذ : (۱) J. Schacht : G. Bergsträsser's : Grundzüge des islamischen Rechts، ص ۵۵ بعد؛ (۲) Guidi-Santillana : Sommario del diritto : Derecho : López Ortiz (۳) : ۲۸۵ : بعد؛ (۴) malechita Muham- : Sachau (۵) : ۱۹۲ : بعد؛ (۶) Querry : medanisches Recht، ص ۲۲۳ بعد؛ (۷) Droit musulman، ۱ : ۳۳۳ : بعد؛ (۸) Th. W. : De hoofdcgelen der Sjafi'itische leer : Juynboll، لائڈن مقالہ ۱۸۹۳ء۔

(JOSEPH SCHACHT)

رئیس الکتاب یا رئیس آفندی : (عربی لفظ

جو ترکی میں مستعمل ہے)، اس لفظ کا موزوں ترین ترجمہ ”اہل قلم کا سردار“ ہے۔ عثمانی سلطنت کا ایک اعلیٰ عہدے دار، جو بلا واسطہ وزیر اعظم کے ماتحت ہوتا تھا۔ شروع میں یہ عہدے دار دیوان سلطانی (دیوان ہمایونی) کے محکمے کا رئیس ہوا کرتا تھا۔ پھر وزیر داخلہ یا وکیل ملک اور وزیر خارجہ کو یہ منصب سونپا جانے لگا۔ d'Herbelot کے بیان کے مطابق اسے رئیس کتاب بھی کہتے تھے۔

دوسرے عہدوں کے برعکس یہ عہدہ بالخصوص اپنے سلسلہ ارتقاء کے اعتبار سے ایک خالص عثمانی عہدہ ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نہ شانجی [رک بان] کے وظائف و فرائض میں تخفیف لرتے ہوئے اس عہدے نے اپنی جو حیثیت قائم کر لی، اس میں وہ سلجوقیوں سے متاثر نہیں ہوا جن پر کم و بیش ایرانی تمدن کا اثر تھا اور نہ بوزنطیوں سے۔ یہ عہدہ اپنی اصل اور آغاز کے اعتبار سے مشرق کے ایک بہت عام اور اتنے ہی مبہم ادارے سے تعلق رکھتا ہے، جس کے لیے زیادہ گہری تحقیق کی ضرورت ہے اور وہ ہے دیوان کے معتمدین (سیکریٹریوں) یا دیوان

کون تھا، اتفاق نہیں پایا جاتا؛ عام طور سے جلال زادہ مصطفیٰ چلبی [رک باں] کو بتایا جاتا ہے (قَب : Babinger : GOW، ص ۱۰۲)۔ یہ مشہور و معروف مؤرخ، جس کا نسب نامہ بوزنطی سلطنت [= بوزنطہ] کے افسانوی بانی یا نقوبن مادیان تک پہنچا دیا گیا ہے، نشانجی ہونے سے پہلے (۱۵۲۳/۵۹۳۱ - ۱۵۲۵ء) میں رئیس الکتاب تھا، لیکن محمد بن محمد کی نخبۃ التواریخ میں حیدر آفندی نامی ایک رئیس الکتاب کی تاریخ وفات ۱۵۲۳/۵۹۳۰ - ۱۵۲۴ء بیان کی گئی ہے۔ اس سے اور دوسری علامات کے مطابق یہاں تک پتا چلتا ہے کہ یہ عہدہ سلطان محمد ثانی کے زمانے میں بھی موجود تھا (قَب مقالہ نشانجی)۔

ریاست یا رئیس آفندی کا منصب تین صدیوں سے زائد عرصے تک قائم رہا، اس دوران میں اس عہدے پر فائز ہونے والے رئیس ۱۳ مرتبہ تبدیل کیے گئے۔ ملازمت کی مدت اوسطاً دو برس اور پانچ ماہ ہے، جس سے وزارتی استحکام کا فقدان ظاہر ہوتا ہے۔ بعض عہدے داروں کو یہ عہدہ دو تین اور یہاں تک کہ چار مرتبہ ہاتھ آیا۔

رئیس آفندی کے فرائض : رئیس وزیر داخلہ ہونے کی حیثیت سے اس کا کام ان یادداشتوں اور رودادوں (تلخیص و تقریر) کی حفاظت تھی، جو وزیر اعظم، حکومت اور دیوان کا نمائندہ ہونے کی حیثیت سے سلطان کے حضور میں پیش کیا کرتا تھا۔ یہ کاغذات، جنہیں "آمدی دیوان ہمایون" یا آمججی (دیوان سلطانی کا مقرر یا روداد پیش کرنے والا) مرتب کرتا تھا، ایک خریطے (کیسے) میں لائے جاتے تھے؛ یہ خریطے رئیس خود دیوان کے رسمی جلسوں کی غرض سے اپنے پاس رکھا کرتا تھا اور وقت پر ان کو وزیر اعظم کے حوالے کر دیتا تھا۔ خواندگی کے بعد یہ کاغذات ایک خاص افسر

"تلخیص جی" کو دیے جاتے تھے، جس کا فرض تھا کہ انہیں سلطان کے سامنے پیش کر دے۔ وکیل ملک کی حیثیت سے رئیس تمام ملازمین دیوانی پر ایک قسم کا حاکمانہ اختیار رکھتا تھا اور دیوان سلطانی (دیوان ہمایون قلمی) کے محکمے کا بلا واسطہ افسر اعلیٰ ہوتا تھا۔

یہ وزارت (چانسلری) تین دفتروں (عہدہ یا قلم) میں منقسم تھی - ۱ - بیلک Beylik سب سے اہم دفتر تھا جو شاہی فرامین، وزیروں کے احکام، اور عام طور سے تمام احکام و اوامر کی روانگی پر نظر رکھتا تھا، البتہ محکمہ مالیات (دفتر دار دائرہ سی) کے احکام اس سے مستثنیٰ ہوتے تھے۔ اس دفتر میں مذکورہ احکام کی نقول رکھی جاتی تھیں۔ وزیر اعظم بھی نقول رکھتا تھا؛ جن احکام کی پشت پر محرر اور سمیز (چیف ایڈیٹر) اور افسر محکمہ (بیلک جی) کے دستخط ہوتے، انہیں بیلک جی رئیس کے سامنے پیش کیا کرتا تھا اور رئیس ان پر اپنے دستخط ثبت کرتا تھا۔ اگر کوئی فرمان ہوتا تو اس پر طغریٰ [رک باں] ثبت کرانے کے لیے نشانجی کے ہاں بھیج دیتا۔ مزید برآں بیلک کی تحویل میں ملکی اور فوجی قواعد و ضوابط کے اصل مسودات (قانون یا قانون نامہ جن کی تکمیل عموماً نشانجی کرتا تھا) رکھے جاتے تھے، نیز بیرونی طاقتوں سے جو معاہدات اور عہد نامے ہوتے، ان کے اصل نسخے بھی رکھے جاتے تھے۔ سفرا جو درخواستیں یا یادداشتیں (جن کو اصطلاحاً تقریر کہا جاتا تھا) وزیر اعظم کے نام بھیجے ان پر رئیس کے ماتحت عہدے دار "درکنار" یا حاشیے کے جوابات مرتب کرتے تو رئیس کو ان کی توثیق کرتے ہوئے مذکورہ بالا اصل معاہدات کی طرف خاص طور سے رجوع کرنا پڑتا تھا۔ رئیس کی مصروفیت کا یہی وہ پہلو ہے جس نے بتدریج پیش

Mouradjea d'Ohsson کے بیان کے مطابق

رئیس کو خوانین کریمیا کے کارندے کی حیثیت سے بھی کام کرنا پڑتا تھا۔

رئیس کا انتظامی سردار: تمام عثمانی عہدے داروں کی طرح رئیس کا انتخاب بھی سلطان یا وزیراعظم اپنی مرضی سے لیا کرتے تھے۔ لیکن رعایتی تقررات سے قطع نظر، باقی صورتوں میں انہیں ترقی کا وہی راستہ اختیار کرنا پڑتا تھا، جو نظم و نسق میں مقرر تھا۔ رئیس کا دور خدمت، انتظامی دفاتر میں یعنی خواجگیاں (فارسی جمع، یہ نام اعزازی لقب کے طور پر منشی یا خواجہ یا قلم ضابط لری کو دیا جاتا تھا) میں گزرتا تھا۔

احمد رسمی کی "سفینة الروساء" پر ناقدانہ نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رئیس بویلی محمد آفندی (پاشا) (م ۱۵۹۷/۱۰۶۹ - ۱۵۷۰) کے زمانے تک، ہمیں رئیس کے کردار کی نسبت معلومات نہیں ملتیں، لیکن اگر رئیس مذکور سے ابتدا کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ رئیس کا انتخاب باقاعدہ طور پر ان لوگوں میں سے کیا جاتا تھا، جو پہلے وزیروں یا وزیراعظم کے "تذکرہ جی" رہ چکے ہوں۔ شیخ زادہ عبیدی آفندی (م ۱۰۱۴/۱۶۰۵-۱۶۰۶ء کے وقت سے رئیس کے عہدے پر لوگ زیادہ تر "وزیر مکتوبجی سی" کے عہدے یعنی وزیراعظم کے پرائیوٹ سیکریٹریوں میں سے لیے جاتے تھے، یہ سیکریٹری بذات خود ایک محکمے (= عہدہ) کے سربراہ ہوتے، جس میں بہت تھوڑے افسر (خلیفہ یا خلفہ جمع خلفاء) ہوتے تھے۔ ۱۰۹۰ اور ۱۱۰۰ء کے درمیانی عرصے میں صرف دو افسر تھے۔ جب اس تعداد میں اضافہ ہوا (بعد کی کسی تاریخ میں ان افسروں کی تعداد تیس ہو گئی تھی) تو مستقبل کے رئیس کا کردار حسب ذیل تھا: (۱) زیر بحث دفتر میں خلیفہ، جس کو

از پیش اہمیت اختیار کر کے آخر میں رئیس کو امور خارجہ کا وزیر بنا دیا۔

۲۔ دفتر تحویل یا والیان صوبہ جات کے اسناد تقرر (برات) کی سالانہ تجدید کا محکمہ۔ اس محکمے میں درجہ اول کے قصابات کے ملاؤں یا قاضیوں (ججوں) کی اسناد شاہی (تحویل) اور فوجی جاگیروں کے قابضین کی اسناد شاہی (ضبط فرمانی) کی تجدید بھی ہوا کرتی تھی۔

۳۔ دفتر رؤوس۔ یا مختلف افسروں کی سربراہی اور خزانہ (سرگی) یا اوقاف سے پنشنوں کے احکام کا محکمہ (قب اس محکمے کی تنظیم کی تفصیلات در Mouradjea d'Ohsson، ۷: ۱۶۱)۔

سلطان، وزیر اعظم کو باریابی کا جو موقع دیتا، یا وزیر اعظم جن سفیروں کو اپنے ہاں باریاب کرتا، اس وقت رئیس، وزیر اعظم کے ساتھ رہتا تھا۔ چاووش باشی (قب چوش) اور دو "تذکرہ جی" کی طرح رئیس بھی دوپہر کا کھانا وزیر اعظم کے ساتھ کھاتا۔ صرف چار شنبے کا دن اس معمول سے مستثنیٰ تھا، اس روز ان دو کے بجائے استانبول کے چار جج دوپہر کے کھانے میں شریک ہوا کرتے تھے۔

سرکاری مراتب میں رئیس کا درجہ وہی تھا جو چاووش باشی کا تھا اور اسی کے ساتھ اسے سرکاری جلوسوں میں دفتر داروں کے آگے چلنا پڑتا تھا۔ (اس بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا درجہ دفتر داروں سے کم تھا)۔

القاب یا انشا کا وہ ضابطہ، جو ان کے لیے مقرر تھا، فریدوں کی کتاب منشآت، ص ۱۰ میں مل سکتا ہے۔ یہ ضابطہ وہی ہے جو رکاب کے آغاؤں [رک بہ رکاب دار] اور دفتر امینی کے لیے مقرر ہے۔ رئیس کے لباس کے لیے دیکھیے Anciens : Brindesi

Costumes Turcs، لوحہ ۲: Castellan، ۳: ۱۰۷

وزرائے اعظم اور ان کے مقرر کردہ نشانچیوں (رشید آفندی و سلیم آفندی) کی عارضی کنوشوں کے باوجود ۱۹۰۶ء/۱۹۰۵ء سے بعض نشانچیوں کی نااہلی اس عہدے کے زوال کو قریب تر لے آئی، یہ اسی دور کا واقعہ ہے کہ ”بیانک جی“ کا عہدہ قائم کیا گیا۔

ان تمام حالات کے باوجود عثمانی تشریفات (protocol) نے رئیس کی اصل بلکہ ماتحتانہ حیثیت کی علامات کو ایک طویل مدت تک کے لیے برقرار رکھا۔ مثال کے طور پر رئیس خود دیوان کے دفتر میں، جو دیوان خانہ کہلاتا تھا، (پوسراے یا قدیم سراے کی سب سے اونچی منزل) نہیں بیٹھتا تھا بلکہ کمرے کے باہر ایک جگہ پر، جو ”رئیس تختہ سی“ [رئیس کا تخت] کہلاتی تھی، بیٹھا کرتا تھا، جہاں چند دوسرے افسروں کے حاضر رہنے کے لیے بھی نشستیں ہوتی تھیں۔ رسی اجلاس میں، یہاں تک کہ تقسیم تنخواہ (علاوہ) کے موقع پر بھی، جو ”ینی چری“ (فوج) کو خارجی سفر کے سامنے دی جاتی تھی، رئیس کا کام ذرا محدود قسم کا ہوا کرتا تھا۔ وہ اپنی قبا [= اوست دلا] کی آستینوں کو اوپر چڑھائے دیے پاؤں ”تلخیص“ (قب بالہ) والا خریطہ لیے چلا کرتا تھا۔ وہ وزیر اعظم کی قبا کے حاشیے کو بوسہ دیتا، خریطہ اس کے بائیں جانب رکھ دیتا، اور پھر قبا کے حاشیے کو دوبارہ بوسہ دے کر اپنی جگہ واپس آجاتا۔ اس کے بعد وہ خریطہ ڈھولنے کے لیے پھر اندر آتا، اور کاغذات وزیر اعظم کو دیتا، اور پھر انہیں تہ کرنے کے لیے لے لیتا، اس کے بعد ان پر سہر کر کے، انہیں ”تلخیص جی“ کے حوالے کر دیتا تھا۔ اگر رئیس کسی وجہ سے حاضر نہ دیکھتا، تو تلخیص کا خریطہ ”بویوت تذکرہ جی“ کے ہاتھوں وزیر اعظم کے سپرد کیا جاتا (قانون نامہ عبدالرحمن

”مکتوبی صدر عالی اوطلہ سی“ بھی کہتے تھے؛ (۲) سر خلیفہ یا باش خلیفہ (ہیڈ کارک) اور پھر (۳) مکتوب جی تھے۔ مکتوب جی کا عہدہ بہت پسندیدہ عہدہ ہوتا تھا۔ جو شخص اس عہدے پر فائز ہوتا، اسے وزیر اعظم کا قرب حاصل ہو جاتا تھا اور پھر اپنی ترقی کی راہ نکالنا، اس کے لیے بہت آسان ہو جاتا تھا۔ شاذ و نادر ایسا بھی اتفاق ہوا ہے کہ آئندہ ہونے والے رئیس نے نائب وزیر اعظم کہہ لیا ہے کے سیکریٹری (لتخدا کاتبی اوطلہ سی) کے عہدے سے جو متشابہ لیکن کم مرتبہ عہدہ تھا، ترقی حاصل کی۔ ریاست کا عہدہ مزید ترقی کے خاتمے کی علامت نہیں تھا بلکہ یہ بالاتر عہدوں تک رسائی کا ذریعہ بن جاتا تھا [رک بہ نشانچی - ترقی کے قدیم قواعد معلوم کرنے کے لیے جن کے ذریعے رئیس کو نشانچی کا عہدہ ملتا تھا]۔ یہ عہدہ ان عہدوں میں سے تھا، جو چھ بڑے عہدے (مناصب ستہ) کہلاتے تھے، جیسے: نشانچی، دفتر دار، رئیس الکتاب، دفتر امینی، شیق ثانی دفتر داری، شیق ثالث دفتر داری (احمد راسم: تاریخ، ص ۷۵۶)۔

نصیحت نامہ (فرانسیسی ترجمہ ص ۳۹ تا ۱۳۰) کے بیان کے مطابق رئیس، دفتر دار اعظم کے ماتحت ہوتا تھا (صرف مالی معاملات کے لیے؟)۔ عہدہ رئیس کی بڑھتی ہوئی اہمیت: رئیس کے بڑھتے ہوئے اثر کی توضیح ترکی کی ترقی پذیر خارجی حکمت عملی سے ہو سکتی ہے (مسئلہ مشرقیہ)۔

سولہویں صدی کے خاتمے تک نشانچی کا عہدہ یقیناً رئیس سے بالاتر ہوتا تھا۔ نشانچی نہ صرف دیوان کے فیصلوں اور احکام پر نظر رکھتے، بلکہ ان کی نظر ثانی بھی کیا کرتے تھے، لیکن سترھویں صدی سے آگے اوقجوزادہ محمد شاہ آفندی، لام علی چلبی، اور حکمی آفندی جیسے رئیسوں نے اپنے اس عہدے کی آب و تاب میں بہت کچھ اضافہ کر دیا۔ شہید علی پاشا جیسے

پاشا، ص ۱۸۵، ۱۲۳ وغیرہ)۔

لوکس Lucas نے اپنے سفر نامے (Second Voyage) میں لکھا ہے کہ وزیر اعظم فرانسیسی سفیر کو باریابی عطا کرتا تو اس کے دوران میں رئیس آفندی (= رئیس الکتاب) دیوار سے سہارا لگائے کھڑا رہتا تھا۔

سلطان سلیم حکومت کے آغاز (۱۷۹۲ء) میں وزیر اعظم کے اختیارات محدود کر دینے کا خواہشمند تھا، اس نے دیوان میں اصلاحات کیں اور اس موقع پر بہت سی اور تبدیلیاں بھی ہوئیں۔ قدیم دیوان، قصر سلطانی کے چھ وزیروں (جن کی مجموعی طور پر ایک رائے شمار ہوتی تھی)، مفتی (شیخ الاسلام) اور عساکر کے دو قاضیوں پر مشتمل تھا۔

نئے دیوان میں دس ارکان ایسے تھے، جو عہدے کے استحقاق کی بنا پر لیے جاتے تھے اور باقی ارکان مختلف طریقوں سے انتخاب لیے جاتے تھے (مجموعی طور پر تقریباً ۴۰ ارکان ہو جاتے تھے۔ جو لوگ عہدے کے استحقاق کی بنا پر لیے جاتے، وہ یہ ہوتے تھے: نھیا بے، رئیس آفندی، دفتر دار اعظم، چلبی آفندی، ترسانہ امینی، چاوش باشی وغیرہ (Geschichte : Zinkeisen، ۱۸۶۳، ص: ۳۲۱)۔

رئیس کا منصب روز بروز باب عالی کی وزارت امور خارجہ کی شکل اختیار کرنا جا رہا تھا۔ اسی کے مساوی دوسرا منصب کتخدایے (داخلہ) کا تھا۔ منصب رئیس کا خاتمہ۔ رئیس کا لقب سلطان محمود ثانی کے "خط ہمایون" کے ذریعے ممنوع قرار دیا گیا، جو جمعۃ المبارک ۲۳ ذوالقعدہ، ۱۱/۵۱۲۵۱ مارچ ۱۸۳۶ء کو محمد امین پاشا وزیر اعظم کو لکھا گیا۔ اس کا ترکی متن ترکی وزارت امور خارجہ کے سالنامہ میں ملے گا۔ اس کا فرانسیسی ترجمہ (یا کم از کم اس کے اجزا کا

ترجمہ) ۲۳ اپریل ۱۸۳۶ء کے *Moniteur Ottoman* میں شائع ہوا تھا (حسب بیان A. Ubicini : *Lettres sur la Turqui*، ص ۳۸، حاشیہ ۱)۔ اس سرکاری حکم سے بیک وقت دو نئی وزارتیں (نظارتیں) بن گئیں، جو اپنے اصل عہدے کی یادگار کے طور پر وزارت عظمیٰ کی طرح اسی عمارت میں رہیں [رک بہ باب عالی]: (۱) وزارت داخلہ (ابتداء "وزارت امور ملکی" کہلائی پھر "وزارت داخلہ" کہلانے لگی)؛ یہ وزارت کتخدایے کے محکمے کی قائم مقام ہوئی؛ (۲) وزارت امور خارجہ، جو رئیس کے محکمے کی جگہ قائم ہوئی۔ مذکورہ خط ہمایون کی تمہید میں بیان کیا گیا تھا کہ سلطان نے قدیم ضوابط ملازمت کو ترک کرتے ہوئے یہ قرین مصلحت خیال کیا کہ وزیر (وزارت) کے پرانے اعزازی عہدوں کے بجائے حقیقی عہدے قائم کیے جائیں، لیکن نئے وزیر امور خارجہ کو پاشا [رک بااں] کا خطاب دیا جانا ضروری نہ سمجھا گیا، جو ایک فوجی خطاب ہے۔

**مآخذ:** (۱) سب سے زیادہ اہم ماخذ کتاب سفینة الرؤساء ہے جو حسب ذیل پر مشتمل ہے: (۱) احمد رسمی کی تصنیف (GOR : Babinge، ص ۳۰۹ بعد) جس میں ۶۴ رئیسوں کا تذکرہ راغب محمد آفندی ۱۱۵۷/۵۱۲۴۴ تک درج ہے؛ (۲) اس کا تکملہ سلیمان فائق آفندی نے لکھا ہے جس میں انیسویں صدی کے آغاز سے احمد واصف آفندی تک تیس رئیسوں کا ذکر ہے۔ تکملہ سلیمان فائق (نہ کہ فاتک) کے دیباچے کے مطابق احمد رسمی نے اپنی کتاب کا نام *حديقة الوزراء* مولفہ عثمان زادہ نائب کے تتبع میں *حديقة الرؤساء* رکھا تھا، لیکن راغب پاشا کے مشورے سے اسے تبدیل کر کے *سفينة الرؤساء* رکھا دیا *Catalogue of Turkish Mss. : E. Blochet*، در کتاب خانہ ملی پیرس، ۲: ۱۵۸، میں جو حوالہ جات ہیں، وہ اس کے مطابق درست کر لیے جائیں۔ لفظ *حديقة* بظاہر کوئی مفہوم نہیں رکھتا۔ اگرچہ یہ لفظ عموماً

ہیں جو جبال البرز سے میدان کی طرف نکلے ہوئے ایک پہاڑی حصے کے جنوب میں واقع ہیں۔ شاہ عبدالعظیم کا گاؤں اور مزار ان کھنڈروں کے عین جنوب میں ہے۔ اس شہر کی جغرافیائی اہمیت اس بات پر مبنی ہے کہ یہ پہاڑوں اور ریگستان کے درمیان ایک ایسے زرخیز منطقے میں واقع تھا جہاں نہایت قدیم زمانے سے ایران کے مغربی اور مشرقی علاقوں میں آمد و رفت کا رابطہ اور سلسلہ قائم ہوا تھا۔ مازندان [رک بان] سے کئی سڑکیں شمالی جانب رے کی طرف نکلتی ہیں۔

مآخذ: دیکھیے مادہ ہائے تہران اور ورامین، کھنڈروں کا بیان (۱) J. Morier: *A. Journey*، ۱۸۱۲ء، ص ۲۲۲، ۳۰۳؛ (۲) وہی مصنف: *Second Journey*، ۱۸۱۸ء، ص ۱۹۰؛ (۳) Ker Porter: *Travels*، ۱۸۲۱ء، ۱: ۳۵۷ تا ۳۶۳ (نقشہ)؛ (۴) Ouscley: *Travels*، ۱۸۲۳ء، ۳: ۱۷۳ تا ۱۹۹، لوحہ ۵۵؛ (۵) Ritter: *Erdkunde*، ۱/۶، ۱۸۲۸ء، ص ۵۹۵ تا ۶۰۳؛ (۶) Curzon: *Persia*، ۱: ۳۴۷ تا ۳۵۲؛ (۷) F. Sarre: *Denkmäler Persischer Baukunst*، برلن ۱۹۰۱ء، متن ص ۵۵ تا ۵۸؛ (۸) A. V. W. Williams: *Persia Past and Present*، ۱۹۰۵ء، ص ۲۲۸ تا ۲۴۱ (نقشہ از Ker Porter)؛ قدیم تاریخ کے لیے: (۹) Marquart: *Erānshahr*، ص ۱۲۲ تا ۱۲۳؛ (۱۰) A. V. W. Jackson: *Persia*، محل مذکور؛ (۱۱) وہی مصنف: *Historical sketch of Rāgha*، در *Spiegel Memorial Volume*، ۱۹۰۸ء، ص ۳۳۷ تا ۳۴۰؛ (۱۲) وہی مصنف، در *Essays in Modern Theology*، نیویارک ۱۹۱۱ء، ص ۹۳ تا ۹۷؛ (۱۳) Weissbach: مقالہ *Arakia, Europos*، در *Real-Encyclo- and Raga*، Pauly-Wissowa؛ (۱۴) Herzfeld: *Archäolog. Mitteil.*، *pädie*؛

دوسری کتابوں میں پایا جاتا ہے (Cat.: Flügel)؛ ۲: ۱۲۵۰، عدد Babinger؛ بروسی محمد طاہر، جلد ۳، حاشیہ ۵۹) درست نہیں معلوم ہوتا۔ بلاشبہ اسے خلیفۃ (جو حدیقہ کا ہم قافیہ لفظ ہے) پڑھنا چاہیے۔ سفینۃ الرؤساء، ۱۲۶۹ھ میں سٹیٹ پریس (مطبع سرکاری) استانبول میں طبع ہوئی۔

حوالے مندرجہ متن کے علاوہ دیکھیے (۲) *Etat de l'Empire Ottoman*: Mouradgea d'Ohsson، جلد ۲، ۱۸۲۳ء، اشاریہ؛ (۳) Joseph von Hammer: *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*، ویانا ۱۸۱۵ء، جلد ۲، اشاریہ؛ (۴) قانون نامہ توقیمی (نشانجی) عبدالرحمن پاشا جو ۱۰۸۷/۱۶۷۶-۱۶۷۷ء میں لکھا گیا اور فؤاد کوہرولو نے (M.T.M.) ص ۵۰۸) طبع کیا؛ (۵) اسعد آفندی: تشریحات دولت عالیہ، ص ۱۲۳، ۸۵ وغیرہ؛ (۶) سالنامہ نظارت خارجیہ، سال اول ۱۳۰۱/۱۸۸۵ء، مطبوعہ ابویا، استانبول، (اس میں تمام وزراء اعظم اور تمام رئیسوں کا تاریخی تذکرہ اور ان کی ایک تاریخ وار فہرست بھی شامل ہے)؛ (۷) Charles Perry: *A view of the Levant particularly of Constantinople*، لندن ۱۷۷۳ء، ص ۳۶؛ صاحب الدیوان یا رئیس الدیوان کے لیے دیکھیے (۸) القلقشندی: *صبح الاعشی*، ۱: ۱۰۱ بعد و ۶: ۱۳، ۱۷ تا ۱۸، ۵۰؛ (۹) Code: *Massé*؛ (۱۰) *de la Chancellerie d'Etat... d'Ibn al, Sayrafi*، در *BIFC*، ۱۱: ۷۹ بعد؛ سلجوقیوں کے یہاں صاحب الدیوان اور پروانہ کے عہدے بالکل علیحدہ تھے۔ دیکھیے Houtsma: *Recueil d. Textes... Seldj*، ۳: ۱۰۵۔ (J. DENY)

• رے: (= الری، الرے) قدیم راغا (Rāgha)، بلاد الجبال (Media) کا ایک شہر۔ اس کے کھنڈر تہران [رک بان] کے جانب جنوب مشرق میں تقریباً پانچ میل کے فاصلے پر دیکھے جاتے

تک پہنچنے میں کامیاب ہو گیا۔ [آگے چل کر اس قبیلے نے افریقہ وغیرہ کی تاریخ میں بڑا حصہ لیا؛ تفصیل کے لیے دیکھیے *لا لائیڈن* بار اول، بذیل مادہ۔ اس نام کے اور کئی عرب قبیلے ہیں (دیکھیے عمر رضا دعالہ: معجم قبائل العرب، ۲: ۴۵۶ تا ۴۵۷)۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: تاریخ البربر، طبع de Slane، ۱: ۱۹؛ بعد؛ ترجمہ، ۱: ۳۴؛ بعد اور بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن عذاری: بیان، طبع ڈوزی، ۱: ۳۰۰؛ بعد؛ ترجمہ E. Fagnan، ۱: ۳۳؛ بعد؛ (۳) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۹: ۳۸۷؛ مترجمہ E. Fagnan (Annales du Maghreb et de l'Espagne)، ص ۴۵۶؛ بعد؛ (۴) Eli de la Primaudaie: Documents inédits sur l'histoire de l'occupation espagnole en Afrique، در R. Afr.، ۶۱۸۷۷؛ (۵) Féraud: Sahara de Constantine، در Histoire des villes de la province de Constantine، در Recueil de la Société archéologique de Constantine، ج ۱۰؛ (۶) Carette اور Warnier، Notice، در Établissements français، Bouaziz ben Gana، ۶۱۸۴۴؛ (۷) Michaud: cheikh el-Arab، الجزائر، ۶۱۹۳۰؛ (۸) Tribus arabes de la vallée de: Bellaire et Salmon، Archives marocaines، ۴: ۵۸؛ (۹) Les Arabes en Berbérie: G. Marçais، (۱۰) تا ۵۹؛ (۱۱) دیکھیے اشاریہ اور شجرہ نسب ۲؛ [۱۱] ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۷۵]۔

(تلخیص از ادارہ) GEORGES MARÇAIS

ریاست: [= رئاست] (ع)، مادہ رأس سے، ⑤

رئاس، الرئاس اور الرئیس اسی سے ہے۔ عرب کہتے ہیں: أنت علی رأس امرک = أنت علی شرف منہ یا أنت علی رئاس امرک ای اولہ۔ لسان میں ہے: رأس کل شیء اعلاه،

aus Iran، ج ۲، ۶۱۹۳۰، ص ۹۵ تا ۹۸؛ اسلامی دور کے لیے: (۱۵) ابو سعد منصور بن حسین الابی (اوائی): تاریخ رے، اس کا مصنف مجد الدولہ بوبہ کا وزیر تھا اور قیمتی مآخذ تک اس کی رسائی تھی۔ یاقوت اکثر اس تاریخ کا حوالہ دیتا ہے (۱: ۵۷؛ بذیل مادہ ابا)؛ (۱۶) Histoire des Mongols: Quatremère، ص ۲۷۲ تا ۲۷۵ (مجمل التواریخ سے کئی اقتباسات منقول ہیں)؛ (۱۷) Dict. géographique: Barbier de Meynard، ۶۱۸۶۱، جس میں احمد رازی کی ہفت اقلیم کے حوالے ہیں؛ (۱۸) Istor-geograf. očerk Irana: Barthold، ۶۱۹۰۳، ص ۸۴ تا ۸۶؛ (۱۹) The Lands of: G. Le Strange، ص ۲۱۳ تا ۲۱۸؛ (۲۰) Iran im Mittelalter: P. Schwarz، ص ۷۴ تا ۸۰۹ (عربی مآخذ کو مکمل طور پر استعمال کیا ہے: اور رے کی تمام ماتحت ریاستوں کی فہرست دی ہے)۔

V. MINORSKY [وتلخیص از ادارہ]

ریاح: [بنو]: ایک عرب قبیلہ؛ جو قبائل اپنے آپ کو [بنو] ہلال [رک بان] کی اولاد سے ظاہر کرتے ہیں، ان میں سب سے زیادہ قوی۔ اس قبیلے نے مصر صعید (بالائی مصر) سے چل کر پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے وسط میں بربر پر حملہ کیا۔ اس زمانے میں ان کا سردار مونس بن یحییٰ تھا جو برداس کے کنبے سے تھا۔ زیری امیر المعز [رک بہ زیری (بنو)] نے جو افریقیہ میں عربوں کے داخلے کے نتائج کو قبل از وقت یہاں سے قاصر رہا، اس بات کی کوشش کی کہ مونس بن یحییٰ سے سمجھوتا کر لے اور بنو ریح کو اپنا طرفدار بنا لے۔ بنو ریح نے سب سے پہلے اس کے ملک کو ویران کیا، لیکن خود المعز، جو ریح کے سرداروں میں اپنی لڑکیاں بیاہ چکا تھا، ان سرداروں کی حمایت و حفاظت کی بدولت اپنی جان بچا کر قیروان سے نکلنے اور المہدیہ [رک بان]

صرف یہ ہے کہ قلب سے اعضا کا تعلق طبعی ہے لیکن رئیس مدینہ سے دوسرے انسانوں کا یہ تعلق ارادی ہوتا ہے اور ان میں تعاون کی کیفیت ملکات ارادیہ کے ذریعے پیدا ہوتی ہے اور اس کی بنیاد ان ضرورتوں پر ہے جن کے لیے انسانوں کا باہم اشتراک و ارتباط لازمی ہے۔

رئیس مدینہ کو لازمی طور سے اشرف و اعلیٰ ہونا چاہیے کیونکہ اس کی یہ ریاست کمالات و فضائل کی وجہ سے ہوتی ہے، اور جس طرح قلب کے ساتھ دوسرے اعضا کا ارتباط ضروری ہے اسی طرح رئیس مدینہ کی ریاست، مدینے کے دوسرے اعضا و جوارح (با کمال شہریوں) کی مدد سے جن کا شرف درجہ بدرجہ کم یا زیادہ ہے، قائم ہوتی ہے۔ فارابی کے خیال میں مدینہ فاضلہ کا رئیس ہر

شخص نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے اوصاف کی ضرورت ہے: **لَاِنَّ الرِّيَاسَةَ اِنَّمَا تَكُونُ بِشَيْئَيْنِ: اَحَدُهُمَا اَنْ يَكُونَ بِالْفِطْرَةِ وَ الطَّبَعِ مُعِدًّا لَهَا او الثَّانِي بِالْهَيْئَةِ وَالْمَلَكَةِ الْارَادِيَةِ۔** اس کے بعد رئیس الاول کی بحث ہے اور اس کے اوصاف کا ذکر ہے۔

وَيَكُونُ ذَلِكَ الْاِنْسَانُ اِنْسَانًا لَا يَكُونُ بِرَأْسِهِ اِنْسَانًا اَصْلًا وَاِنَّمَا يَكُونُ ذَلِكَ الْاِنْسَانُ اِنْسَانًا قَدْ اَسْتَكْمَلَ فِصَارَ عَقْلًا وَمَعْقُولًا بِالْفِعْلِ۔ آگے چل کر فارابی، اسی رئیس کو امام کہتا ہے (الفصل الثامن و العشرون)، جو مدینہ فاضلہ کا رئیس اول، اور آنت فاضلہ کا رئیس ہوگا اور رئیس المعمورة من الارض کہلہا۔ مذکورہ فصل میں رئیس کی بارہ صفات کا ذکر کیا ہے جو فی الحقیقہ مثالی ہیں۔ فارابی نے خود ہی لکھا ہے کہ ان اوصاف کا ایک آدمی میں جمع ہونا محال ہے، تاہم نصب القین یہی ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان اوصاف میں سے حکمت ایک شخص میں ہو اور باقی فضائل فرداً فرداً چند دوسرے آدمیوں میں ہوں تو ریاست

رئیس اور رائس وہ شخص جو (برتے میں) سب سے اونچا ہو یا سب سے اول ہو۔ ریاست کے عمومی معنی سرداری، سربراہی، حکومت، اقتدار وغیرہ ہیں۔ عربی، فارسی اور اردو میں یہ استعمال عام ہیں، مگر رئیس اور ریاست کے الفاظ کا مطلب، ہر موقع پر لازمی طور سے اقتدار اعلیٰ نہیں۔ رئیس مملکت سے نیچے کے افراد بھی صاحب الریاست بتائے گئے ہیں، جیسے خلیفہ المأمون کے وزیر ابو العباس الفضل بن سہل، کیونکہ خلیفہ نے اسے وزارت اور قیادت عسا در ایسے دو اہم عہدے تفویض کر رکھے تھے، ہندوستان میں انگریزوں کے زمانے میں باجگزار ریاستیں موجود تھیں جو کسی طرح با اختیار نہ تھیں۔ باہم لفظ ریاست کا ایک اصطلاحی تصور ہے جو فقہ السیاست کی کتابوں میں کم و بیش تفصیل سے بیان ہوا ہے اور بعض اوقات سیاست، امانت، حکومت (حاکمیت)، ولایت، ملک، ملوکیت، سلطنت، مملکت، وغیرہ کے مفہوم کے ساتھ ملتبس ہو کر قدرے مبہم بھی ہو جاتا ہے۔

ریاست کے اصطلاحی سیاسی تصور کے سلسلے میں فارابی کی کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة سے بڑی مدد ملتی ہے اس سے بھی زیادہ حکیمانہ بیان ان کی کتاب سیاست [یا سیاسیات] المدینہ (مطبوعہ حیدرآباد دکن) میں ہے۔ فارابی یوں آغاز کرتا ہے: انسانوں کے لیے اجتماع اور تعاون کی ضرورت بدیہی ہے۔ فارابی مدینہ فاضلہ کو بدن سے تشبیہ دیتا ہے جس میں سب اعضا و جوارح باہم تعاون سے کام کرتے ہیں۔ ان اعضا میں قلب عضو رئیس ہے؛ تمام اعضا اس کے مصالح اور تقاضوں کا ساتھ دیتے ہیں۔ اسی طرح مدینہ فاضلہ میں بھی ایک انسان ہوتا ہے جسے عضو رئیس کا درجہ حاصل ہے۔ باقی انسان حسب مراتب اس کی رہنمائی میں کام کرتے ہیں۔ فارابی کے نزدیک اس تشبیہ میں فرق



تعاون باہمی کا محتاج ہے، لیکن اس کی تنظیم کے لیے سیاست کی ضرورت ہے جس کے معنی ہیں تدبیر اور تعاون جس کے لیے ناموس (قانون اساسی) اور حاکم اور زر (مالیات) کی ضرورت ہے۔ اگر یہ سیاست بطریق حکمت ہو تو ایسے سیاست الٰہی کہیں گے، ورنہ سیاست ملک، سیاست غلبہ، سیاست کرامت اور سیاست جماعت...۔ محقق طوسی کے نزدیک علم سیاست کے معنی ہیں علم ہیئت اجتماع اشخاص انسانی...۔ اس اجتماع کی کئی صورتیں ہیں: منزلی، شہری، قومی، بین الاقوامی۔

لازم ہے کہ ہر اجتماع کا ایک رئیس ہو اور نیچے کے درجے کا ہر رئیس، رئیس بالا کا مروس (ماتحت) ہو۔

یہ ریاست محض اتفاق سے قائم نہیں ہوتی بلکہ فضیلتوں کے اعتبار سے، جو کامل تر ہو گا وہ رئیس ہو گا اور سب سے بڑا رئیس (رئیس الاول) سب سے زیادہ اشرف و اعلیٰ ہونا چاہیے۔ یہاں محقق طوسی کے یہ الفاظ قابل غور ہیں: ”و انتہای ہمہ اشخاص بشخصے بود کہ مطاع مطلق و مقتدای نوع باشد باستحقاق... یا باشخاصے کہ در حکم آن یک شخص باشند از جهت اتفاق آراے ایشان در مصلحت نوع“...

فارابی نے اس مقالے کی فصل سوم (در اقسام اجتماعات و شرح احوال مدن) میں ریاست کی ہیئت کی مفصل بحث کی ہے۔ مدینہ فاضلہ اور غیر فاضلہ کی تعریف کے بعد ریاست کو ایک حکمت قرار دیا ہے اور رئیس الاول کو حکیم، جس کا کام تعدیل امور انسانی ہے (یہ افلاطون کے اس خیال کے قریب ہے کہ حاکم کے لیے حکیم ہونا ضروری ہے

(The rulers must be philosophers)

مدینہ فاضلہ کی حکومت ریاست گبری کہلاتی ہے۔ رئیس الاول (ملک علی الاطلاق) کے لیے چار

کا فریضہ ان سب رؤساء الافاضل کی مدد سے انجام دیا جا سکتا ہے۔ بہر حال ریاست کے لیے حکمت کا وصف ضروری ہے۔ یہ سب اوصاف سے مل کر ہو تو بہتر ہے۔ فارابی کے پورے سیاسی و اجتماعی نظریے کو یہاں بیان کرنا ضروری نہیں (اس کے لیے رکنہ مدینہ)۔ اس وقت لفظ ریاست کے اصطلاحی معانی کے ارتقا کا ذکر ہو رہا ہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ریاست کی اصطلاح بعض دوسرے زیادہ رائج اور بنیادی الفاظ (مثلاً امامت، خلافت، دولت، مملکت، ولایت، حکومت وغیرہ) کے مقابلے میں دب سی گئی جن میں سے ہر ایک کا اپنا تاریخی اور دینی پس منظر ہے۔ الماوردی کی الاحکام السلطانیہ اور مقدمہ ابن خلدون میں امامت اور خلافت جیسے الفاظ باہم ملتے ہیں اور ان کے نزدیک ریاست کی اصولی شکل یہی ہے۔ سیاست نامہ نظام الملک میں زیادہ زور سلطانی سیاست پر ہے، ریاست کی اصولی بحث نہیں اور ان میں سے ہر لفظ خاص احوال و مقتضیات سے اس طرح وابستہ ہوا کہ ریاست یا تو محض علم سیاست کی اصولی کتابوں میں رہا یا اس کے مفہوم میں تنزل آ گیا۔ بنو عباس کے زمانے میں محض حکمداری کے معنی میں بھی دیکھا گیا ہے، چنانچہ وزیر فضل بن سہل کو ذوالریاستین کہا جاتا تھا۔ ابن خلدون نے بھی امامت، خلافت، الملک... جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ امام ابن تیمیہ نے ان تمام ذمے داریوں کو ولایات اور امانات کی اصطلاحوں میں بیان کیا ہے (السیاسة الشرعیہ)۔ پرانی سیاسی تصانیف میں محقق طوسی نے اپنی کتاب اخلاق ناصری میں ریاست پر تفصیلی بحث کی ہے۔ مقالہ سوم (فصل اول) میں ”سبب احتیاج خلق بتمدن...“ کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انسان مدنی الطبع ہے (بحسب الطبع الی الاجتماع المسمی بتمدن... ) اور انسانی تمدن

ریاست (حکومت کی ذمہ داری) کو چلاتا ہے۔ تاہم یہ ابھی صاف صاف نظر آتا ہے کہ حکومت کی ذمہ داری ایک ہیئت حاکمہ پر بھی ڈالی جاسکتی ہے جس کے ارکان فضیلت کے مالک ہوں اور ان کی اس فضیلت کو سارا اجتماع تسلیم کرتا ہو، لیکن یہ ہیئت حاکمہ ایک فرد کی تابع مہمل نہ ہوگی بلکہ بمشارکت، ساری ذمہ داری کا بوجھ اٹھائے گی۔ اگرچہ یہ ہو سکتا ہے کہ زیادہ فاضل شخص رئیس اول کے مرتبے پر فائز ہو اور اس کی فضیلتیں اس کے لیے تفوق و اختیارات بھی لے آتی ہوں۔

محقق طوسی کی یہ بحث دراصل مثالی حکومت کے سلسلے میں ہے جسے علامہ دوانی نے اخلاقِ جلالی میں بطور خاص سلطان وقت سے وابستہ کر دیا ہے اور اس دور تک پہنچتے پہنچتے ریاست، حکمت کے مترادف نہیں رہتی بلکہ سلطانی، اقتدار مطلق اور "ظُلُّ اللہی" کا روپ اختیار کر لیتی ہے، چنانچہ اخلاق و سیاست کی بیشتر کتابوں میں یہی جھلک نمایاں ہے۔۔۔۔ اگرچہ سلطان کا عادل ہونا لازمی سمجھا جاتا ہے۔

ہندوستان میں اخلاق و سیاست پر جو کتابیں فارسی میں لکھی گئیں ہیں ان میں سلطنت اور ملوکیت ہی مدنظر ہے۔ بعض بظاہر غیر متعلق کتابوں مثلاً آداب العرب و الشجاعة، انشائے ابن الملک ماہرو، فتاویٰ جہانداری (ضیا برنی) اور اخلاق کی تصانیف، مثلاً اخلاق ظہیری، اخلاق ہمایونی، اخلاق جہانگیری وغیرہ اور تاریخی قصص و حکایات کے ضمن میں آداب ریاست کا تذکرہ آیا ہے۔ اسی طرح مغلوں سے قبل کے دور میں، چہار مقالہ نظامی عروضی سمرقندی، تحفہ خانی، اور ضیا سناسی کی عربی کتاب نصاب الاحساب اور بعض فتاویٰ بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ مذکورہ بالا کتابوں میں ضیا برنی فتاویٰ جہانداری میں، سلطان محمود غزنوی کو

فضائل کی ضرورت ہے: اول حکمت؛ دوم تعقل؛ سوم جودتِ اقتناع تخیل، چہارم قوت جہاد۔ ایسی ریاست کو ریاست حکمت کہتے ہیں۔ جب کوئی ایک جامع الصفات شخص موجود نہ ہو تو چار اشخاص ریاست کے ذمہ دار ہوں مگر کنفی واحدہ۔ ایسی ہیئت حاکمہ کو ریاست افاضل کہتے ہیں۔ اگر ایسے صاحب حکمت حاکم نہ ہوں تو ایسا کوئی رئیس غنیمت ہوگا جو گزشتہ عمدہ حکومتی تجربوں کے مطابق حکومت چلائے۔ ایسی حکومت کو ریاست سنت کہتے ہیں، یا بمشارکت حکومت چلے تو یہ ریاست اصحاب سنت ہوگی۔ ایک مثالی ریاست کے لیے لازمی ہے کہ اس میں (حاکم) اور رؤس (تابع) کا سلسلہ موجود ہو، اور یہ بھی کہ مختلف اعمال و اقدامات کی غایت ایک ہو تاکہ وحدت نظام پیدا ہو۔

اس کے بعد اجتماعات کی قسمین بیان کی ہیں اور ان سب میں ارتباط کی فضیلت بیان کی ہے، اور مدینہ جاہلہ، فاسقہ اور خالہ وغیرہ کا تعارف کرایا ہے۔ فصل چہارم میں سیاست ملک و آداب ملوک کی بحث ہے۔ سیاست ملک کو ریاست ریاست کہا گیا ہے اور سیاست فاضلہ کو امامت کا درجہ دیا گیا ہے۔

محقق طوسی نے ریاست و سیاست پر جتنی گفتگو کی ہے اس سے چند نتیجے نکالے جاسکتے ہیں: اول یہ کہ ریاست تدبیر امور اجتماع انسانی کے لیے ایسی قیادت کا نام ہے جو بر اصول حکمت و فضیلت قائم ہو۔

اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس نظام کی سربراہی حکیم کے لیے (ہمہ اوصاف فرد) پر زور دیا گیا ہے اور صاحب عدل و تقویٰ کی یہ اہمیت سارے اسلامی سیاسی فکر میں موجود ہے، جو مختلف افاضل کے مشورے سے، ایک ناموس (قانونِ الہی) کے تابع،

نظام ترکیبی، مقاصد اخلاقی وغیرہ کی بحثیں موجود ہیں جن میں اصول تو اسلام سے لیے گئے ہیں، لیکن عملی تنظیم میں نظامت جدیدہ سے استفادہ کیا گیا ہے۔

اسلام میں ریاست کا تصور: اسلام نے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کی ترتیب و تہذیب اور نشو و ارتقا کے لیے جو ادارے قائم کیے ان میں سے ایک سیاسی ادارہ ریاست بھی ہے۔ اسلامی زندگی کے لیے اسلامی اجتماعیت اور اسلامی اجتماعیت کے لیے اسلامی حکومت کے ناگزیر ہونے پر گویا امت کا اجماع ہے۔ اسلامی معاشرے کے تمام افراد کو مل کر بھی یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ ریاست کے ادارے کو ختم کر دیں۔ اسی پر الماوردی نے وجوب الامامة کی بحث میں زور دیا ہے یعنی اسلامی معاشرے کے لیے اسلامی ریاست اور اس کے لیے امام کا ہونا ضروری ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں: الاسلام والسلطان اخوان توأمان، لا یصلح أحد منہما إلا بصاحبها فالاسلام أس والسلطان حارس وما لا أس له یهدم وما لا حارس له ضائع (الدیلمی: مسند عن جابر) یعنی اسلام اور حکومت و سلطنت توام بھائی ہیں، دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں، اسلام بنیاد مہیا کرتا ہے اور حکومت اس کی حفاظت کرتی ہے، جس عمارت کی بنیاد نہ ہو وہ گر جاتی ہے اور جس کا محافظ نہ ہو وہ ضائع ہو جاتی ہے۔ امام شاطبی لکھتے ہیں: فرد کی اصل حقیقت اللہ تعالیٰ کے بندوں کے درمیان اپنی طاقت اور استعداد کے مطابق خلیفۃ اللہ کی ہے مگر ایک مرد اتنی استعداد بھی نہیں رکھتا کہ وہ اپنے ذاتی حالات اور پھر اہل و عیال کے مصالح کی نگرانی بھی کرتا رہے کجا یہ کہ پورے قبیلے یا سب بنی نوع انسان کے مصالح کا تحفظ کر سکے۔ اس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے مشترک انسانی ضروریات کی تکمیل کی ذمہ داری

ایک مثالی سلطان قرار دے کر اقتدار اور ریاست کو فرد واحد میں مرکوز کر دیتا ہے اور دور اکبری میں ابوالفضل کے الفاظ میں شاہنشاہ وقت ”گہان خدیو“ قرار پاتا ہے۔

ان درباری تصانیف کے پہلو بہ پہلو، دینی اور روحانی ادب میں ریاست کا پاکیزہ اور برتر تصور بھی ملتا ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی (حجة اللہ البالغة میں) اور ان کے خاندان کے نامور افراد شاہ عبدالعزیز (صاحب تحفۃ اثنا عشریہ) اور شاہ اسمعیل شہید مصنف (رسالہ در منصب امامت) نے ریاست کے سلسلے میں امامت اور خلافت کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں اور خلافت خاصہ اور خلافت عامہ، متغلب اور جائز رئیس وغیرہ کا امتیاز کیا ہے [رک بہ حکومت، خلافت]۔ اس طرح ان کی بدولت ریاست کا اصلی شرعی تصور سلطانی کے تصور کے پہلو بہ پہلو منعکس ہے۔ جدید تر زمانے کی سیاسی تحریروں میں ریاست کی اصطلاح Sovereignty یا State کے معنوں میں بکثرت استعمال ہوئی ہے اور اس بحث میں خصوصیت پیدا کرنے کے لیے لفظ اسلامی یا ”اسلام میں“ کا پیوند لگا دیا جاتا ہے کیونکہ ریاست اب ایک دنیوی اصطلاح ہے اور بطور خاص اسلامی تصور سے وابستہ نہیں۔ اسلام میں ریاست کے تصور کے لیے مقالہ [حاکمیت] ملاحظہ ہو۔

مغربی خیالات و افکار سیاسی کی اشاعت اور مغرب کے سیاسی اداروں کے عملی تجربوں کے بعد، مسلمانوں نے دور جدید کے تقاضوں کے مطابق نئے طرز کی اسلامی ریاست کی تشکیل کے مسئلے پر خاصا غور و فکر کیا ہے؛ چنانچہ بہت سے ملکوں کے قوانین اساسی Constitution کی تشکیل میں یہ کوششیں نمایاں نظر آتی ہیں۔ اس کے علاوہ کتابیں بھی لکھی گئیں [رک بہ قانون اساسی] جن میں ریاست (اقتدار اعلیٰ)، حاکمیت، شہری حقوق،

انہیں زمین میں خلیفہ بنائے گا جیسا کہ ان لوگوں کو خلیفہ بنایا جو ان سے پہلے تھے اور وہ ان کے لیے ان کے دین کو جو اس نے ان کے لیے پسند کیا ہے مضبوطی سے قائم رکھے گا اور ان کے خوف کے بدلے انہیں امن دے گا۔ وہ سیری عبادت کیا کریں گے، کسی چیز کو میرا شریک نہیں ٹھہرائیں گے، اس کے بعد بھی جو ناشکری کرے تو ایسے ہی لوگ نافرمان ہیں۔ اس آیت میں اسلامی ریاست (= خلافت) کی روحانی بنیاد متعین ہوئی ہے یعنی خدا کی عبادت اور منع شرک۔ اس روحانی اساس سے سارا نظام کار آگے بڑھتا ہے۔ اس ذہنی پاکیزگی کے بغیر ریاست اپنی غایتوں کو پورا نہیں کر سکتی۔ اسلامی ریاست کی غایتیں کچھ تو ایسی ہیں جن سے نسل انسانی کی روحانی پاکیزگی قائم رکھی جا سکتی ہے، کچھ ایسی ہیں جو نظام تمدن کی کامیابی کے لیے ضروری ہیں۔ مجموعی طور سے اسلامی ریاست ایک فلاح ریاست ہے جس میں فرد و جماعت کو فوز و فلاح اور سعادت سے ہم کنار کرنا ہے۔ اس طرح اسلامی ریاست کا اصل مقصد اس اصلاحی اور فلاحی لائحہ عمل کو عملی جامہ پہنانا ہے جو اسلام نے دنیا کی بہتری اور برتری کے لیے پیش کیا ہے۔ نیز ریاست کا فرض ہے کہ ان بھلائیوں کو فروغ دے؛ امر بالمعروف کرے اور نہی عن المنکر کرتے ہوئے ان برائیوں کو مٹائے جن سے کائنات کو پاک کرنا ضروری ہے۔ تنظیم تمدن کے لیے اسلام نے کچھ بنیادی انسانی حقوق تسلیم کیے ہیں۔ یہ حقوق اسلامی ریاست کے دستور کا ناقابل تغیر جز ہیں اور ان کی تنفیذ کا ذمہ دار ریاست کو ٹھہرایا ہے۔ ایسے چند ایک بنیادی حقوق یہ ہیں:

۱۔ حرمت جان : زندہ رہنے کا حق۔  
قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وَلَا تَقْتُلُوا

اجتماع پر ڈالی ہے اور اسی بنا پر زمین میں ریاست کا قیام عمل میں آیا ہے (الشاطبی: الموافقات فی اصول الشریعة، ۲: ۱۷۷)۔ دراصل اسلام اس تحریک کا نام ہے جو انسانی زندگی کی پوری عمارت کی تشکیل کرتی ہے اور اس میں دین و حکومت کی دوئی کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا اور اس کا دائرہ انفرادی زندگی تک محدود نہیں۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ فقہائے امت نے متفقہ طور پر نصب امامت کو فرض قرار دیا ہے: اتَّفَقَ جَمِيعُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَ جَمِيعُ الْمَرْجِيَّةِ وَ جَمِيعُ الشَّيْعَةِ وَ جَمِيعُ الْخَوَارِجِ عَلَى وَجُوبِ الْإِمَامَةِ (ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل، ۳: ۸۷) یعنی تمام سنیوں، شیعوں، خوارج اور مرجئہ کا وجوب امامت پر اتفاق ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں: مسلمانوں پر جامع شرائط خلیفہ کا مقرر کرنا واجب بالکفایہ ہے اور یہ حکم قیامت تک کے لیے ہے (ازالة الخفاء، مقصد اول، فصل اول)۔ اس کے لیے رک بہ خلافت)۔ قرآن مجید میں نظام ریاست کے دو تصور بیان ہوئے ہیں۔ ایک آیت میں انبیا اور ملوک کے امتیاز کا ذکر ہے چنانچہ فرمایا: اِذْ جَعَلْنَا فِيكُمْ انبِيَاءًا وَ جَعَلْنَاكُمْ مَلُوكًا (۵: [المائدة] ۲) یعنی اے بنی اسرائیل تم میں نبی بھی ہوئے اور بادشاہ بھی۔ یہ آیت اسلام کے نظریہ حکومت کے لیے بھی فیصلہ کن اصول ہے۔

اسلامی حکومت کی تشکیل کی اساس ایک

الہی وعدے کی شکل میں ہمیں اس آیت میں ملتی ہے: وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفْنَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمْكِّنَ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُؤْتِيَهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يُعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (۲۴: [النور] ۵۵)۔  
اللہ تعالیٰ نے تم میں سے ان لوگوں کے ساتھ جو ایمان لائے اور نیک عمل بھی کرتے ہیں وعدہ کیا ہے کہ وہ

النفس التي حرم الله إلا بالحق (۱) [بنی اسرائیل: ۳۳] ناسق کسی جان کا ضائع کرنا حرام ہے۔ پھر فرمایا: مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا (۲) [المائدة: ۳۲]۔ اس جگہ اسلام ایک شخص کے قتل کو پوری انسانی دنیا کا قتل قرار دیتا ہے اور ایک انسانی جان کی حفاظت کو پوری انسانیت کی جان بچانے کے مترادف بتاتا ہے۔

۲۔ حرمت ناموس: اسلام نے عفت و عصمت کو بڑی اہمیت دی ہے اور ناموس کی حرمت پر بہت زور دیا ہے۔ دورانِ معرکہ و قتال میں بھی اگر دشمن کی عورتوں سے سابقہ پیش آجائے تو بھی یہ روا نہیں کہ ان کی عزت کو نقصان پہنچایا جائے۔

۳۔ حیثیت عرفی: قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (۱) [بنی اسرائیل: ۷۰] کہ انسان کو عزت و تکریم بخشی گئی ہے۔ یہ اس کا پیدائشی حق ہے اور کسی شخص کو اجازت نہیں دی جا سکتی کہ وہ کسی کی بے حرمتی اور ہتک عزت کرے بلکہ لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ (۲) [النساء: ۱۴۸] کے الفاظ میں ازالہ حیثیت عرفی کا قانون نافذ کیا ہے۔ حجۃ الوداع کے خطبے میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے انسانی عزت و حرمت کی بڑی تاکید فرمائی ہے۔

۴۔ اسلام نے ہر شخص کے بنیادی حقوق شہریت کا تحفظ کیا ہے۔ قرآن مجید میں حکم ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ ۖ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۝ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَّكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَدْعُونَ

وَمَا تَكْتُمُونَ ۝ قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ (۲) [النور: ۲۷ تا ۳۰] اے مؤمنو! کسی دوسرے شخص کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر اور اس میں رہنے والوں کو سلام کیے بغیر ہرگز نہ جاؤ۔ یہ تمہارے لیے بہتر ہے، توقع ہے کہ تم اس کا خیال رکھو گے۔ اگر اس گھر میں کوئی شخص موجود نہیں پھر بھی بلا اجازت اس میں داخل ہونے کی اجازت نہیں اگر تم کسی شخص کے گھر جاؤ اور اجازت مانگو اور تمہیں کہا جائے کہ اس وقت ملاقات نہیں ہو سکتی تو واپس آ جاؤ۔ یہ تمہارے لیے زیادہ پاکیزہ طریقہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کی تمہارے اعمال پر نظر ہے۔ اس میں مضائقہ نہیں کہ غیر مسکونہ عمارتوں میں جہاں تمہارا سامان پڑا ہوا ہے جاؤ۔ اللہ تعالیٰ کی تمہارے ظاہر و باطن پر نظر ہے۔ مؤمنوں سے کہہ دو کہ غض بصر سے کام لیا کریں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ کہ اپنی ماؤں اور بہنوں کے گھر جاؤ تو بھی اجازت لے کر جاؤ۔ یہ آیات بتاتی ہیں کہ علحدگی اور خلوت ہر انسان کا حق ہے جس میں کوئی دوسرا دخل انداز ہونے کا مجاز نہیں۔ یہ ہر شخص کے حقوق منزلی کے تحفظ کے لیے ہے۔

۵۔ معصیت سے اجتناب کا حق: کسی شخص کو معصیت کا حکم نہیں دیا جا سکتا۔ کسی پر واجب نہیں کہ اگر اسے معصیت کا حکم دیا جائے تو وہ اطاعت کرے۔ ظالموں کی اطاعت سے انکار کا حق ہر شخص کو حاصل ہے۔ ظالموں کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی ایسا پروانہ امر حاصل نہیں کہ وہ دوسروں سے اطاعت کا مطالبہ کریں۔ اس کے مقابل قرآن مجید کا واضح حکم ہے: وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ (۲۶) [الشعراء: ۱۵۱] حد سے بڑھنے والوں کی بات نہ مانو۔

۶۔ انصاف کا حق: ہر انسان کا حق ہے کہ

اس کے ساتھ عدل و انصاف کیا جائے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے متعلق قرآن مجید میں ہے: **وَأَمْرٌ لِّأَعْدِلُ بَيْنَكُمْ** (الشوریٰ: ۱۵) یعنی مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں میں عدل و انصاف کروں۔ اس حکم کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ فرمایا: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوِّمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا** **أَعْدِلُوا** (المائدة: ۸) اے مؤمنو! اللہ تعالیٰ کے لیے کھڑے ہونے والے اور انصاف کی گواہی دینے والے ہو جاؤ (حتیٰ) کہ بعض لوگوں کی عداوت بھی تمہیں بے انصافی پر آمادہ نہ کر سکے۔ انصاف کا دامن کبھی ہاتھ سے نہ چھوڑو کہ انصاف پرہیزگاری سے قریب تر ہے۔ حضرت عمرؓ نے اعلان فرمایا: **وَاللَّهِ لَا يُؤْسِرُ رَجُلًا فِي الْإِسْلَامِ بِغَيْرِ الْعَدْلِ** (مالک: الموطأ، کتاب الاقضية) بخدا! کسی شخص کو ناحق گرفتار نہیں کیا جاسکتا اور کسی کی آزادی عدل کے بغیر سلب نہیں کی جاسکتی۔ ضروری ہے کہ جس شخص کو گرفتار کیا جائے، اسے دفاع کا پورا پورا موقع دیا جائے اور پھر جب فیصلہ کیا جائے تو یہ حکم مدنظر رہے: **وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ** (النساء: ۵۸) جب لوگوں میں فیصلہ کرو تو انصاف سے فیصلہ کرو۔

۷۔ برہنہ ضمیر برائی سے عدم تعاون کا حق: یہ بھی انسان کا فطری حق ہے کہ اسے انفرادی اور اجتماعی کاموں میں شرکت کی اجازت ہو اور جسے وہ حق اور نیکی اور تقویٰ کا کام سمجھتا ہے اس میں اپنا دست تعاون بڑھائے اور جسے وہ اثم و عدوان قرار دیتا ہے اس سے اپنا دست تعاون کھینچ لے۔ اس بارے میں قرآن مجید کے الفاظ یہ ہیں: **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰی ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْاِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ** (المائدة: ۲)۔

۸۔ مساوات کا حق: ہر شہری کو اصولاً

برابر حقوق حاصل ہیں۔ رنگ، نسل، دولت، زبان وغیرہ کے تفاوت سے حقوق میں کوئی تفاوت نہیں ہو سکتا۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے، **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثٰی وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقٰكُمْ** (الحجرت: ۱۳) اے لوگو! ہم نے تمہیں مرد و عورت سے پیدا کیا ہے اور تمہاری شاخیں اور قبیلے بنائے ہیں تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچانو۔ تم میں سے اللہ تعالیٰ کی نظر میں سب سے زیادہ وہی معزز ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے۔ یہ ایک اتنی بڑی بنیاد اخوت ہے جس کا مقابلہ دنیا کا کوئی دوسرا اصول نہیں کر سکتا۔ حجة الوداع کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: اے لوگو! تمہارا رب ایک ہی ہے، عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر فضیلت نہیں نہ کالے کو گورے پر اور نہ گورے کو کالے پر کوئی فضیلت ہے۔ قرآن مجید نے اسے فرعونیت قرار دیا ہے کہ معاشرے کو اس قسم کے امتیازات قائم کر کے طبقات میں منقسم کر دیا جائے۔ **إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلٰی فِی الْاَرْضِ وَ جَعَلْ اٰهْلَهَا شِیْعًا یَسْتَضِیْعُ طَآئِفَةً مِنْهُمْ** (القصص: ۴)۔ فرعون نے ملک میں سرکشی اختیار کی اور اس نے باشندوں کو طبقات میں تقسیم کر دیا۔ ان میں سے کچھ لوگوں کو کمزور کرتا جاتا تھا۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: **فَالنَّاسُ شَرِیْفُهُمْ وَ غَوْضِیْفُهُمْ فِی ذَمِّ اللّٰهِ سَوَآءٌ**۔ **اللّٰهُ رَبُّهُمْ وَ هُمْ عِبَادُهُ** (البدایة و النہایة، ۷: ۳۵، بیروت ۱۹۶۶ء)۔ اللہ تعالیٰ کے قانون میں چھوٹے بڑے، معزز و غیر معزز کا کوئی امتیاز نہیں؛ اللہ تعالیٰ سب کا رب ہے اور سب ہی اس کے بندے ہیں۔ غرض اسلامی حکومت کسی ایک فرد یا طبقے کے لیے نہیں، بلکہ تمام افراد کی فلاح و بہبود کے لیے وجود میں آئی ہے۔ اس کی نظر میں سب کی حیثیت یکساں ہے حتیٰ کہ مملکت

کے سربراہ کو افراد ملک پر کوئی قانونی یا معاشی تفوق نہیں۔ اس کے خلاف اگر کسی شخص کا کوئی دعویٰ ہو تو اسے بھی قاضی کے سامنے اسی طرح جواب دہ ہونا پڑے گا جس طرح کسی دوسرے شہری کو۔ حضرت عمرؓ شہنشاہ کونینؓ کے متعلق فرماتے ہیں: رَأَيْتَ النَّسَبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْضِي مِّنْ نَّفْسِهِ (ابن الاثير: الكامل، بار اول، تاغره ۱۳۵۶، ۳: ۳) میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خود اپنی ذات سے بدلہ دیتے دیکھا گویا آپ کی ذات اقدس بھی قانون کی اس ہمہ گیری سے مستثنیٰ نہ تھی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں: إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَقِيمُونَ الْحَدَّ عَلَى الْوَضِيعِ وَ يَتْرَكُونَ الشَّرِيفَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذَلِكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا (البخاری، کتاب الحدود، باب ۱۱)۔ ایک عورت نے چوری کی۔ وہ کسی اونچے گھرانے سے تعلق رکھتی تھی۔ بعض لوگوں نے اسے قانون کی گرفت سے بچانا چاہا۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ پہلی قومیں اسی وجہ سے برباد ہوئیں کہ ان کے ہاں قانون کی نظر میں سب لوگ برابر نہ تھے۔ جب کوئی معمولی شخص کوئی جرم کرتا تھا تو اسے تو مستوجب سزا قرار دے دیتے تھے، لیکن اگر کوئی معزز شخص جرم کرتا تو اسے چھوڑ دیتے تھے۔ مجھے اس ذات کی قسم ہے جس کے قبضے میں محمدؐ کی جان ہے کہ اگر (میری بیٹی) فاطمہ بھی چوری کرتی تو میں قرآنی حد نافذ کر کے اس کے ہاتھ بھی کاٹ ڈالتا۔ غرض یہ لاگ انصاف پسندی ضروری ہے۔

۹۔ حکومت میں شرکت کا حق: انسان کے بنیادی حقوق میں سے ایک یہ بھی ہے کہ معاشرے کے تمام افراد حکومت میں حصے دار ہوں۔ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ اسلام نے اسلامی حکومت کے لیے خلافت کا لفظ استعمال کیا ہے اور سورۃ النور

کی متعلقہ آیت بھی درج ہو چکی ہے اس میں بتایا ہے کہ خلیفہ یا حاکم اعلیٰ بنانے کا وعدہ تمام مسلمانوں سے کیا گیا ہے۔ جیسا کہ لَيْسْتَخْلِفْنَهُمْ کے الفاظ سے ظاہر ہے کہ سب مؤمن خلافت کے حامل ہیں۔ یہ کسی خاص شخص یا خاندان یا نسل یا طبقے کے لیے مخصوص نہیں بلکہ ہر شخص خلیفہ ہے اور ہر شخص خلافت و حکومت میں برابر کا شریک ہے۔ طبقات کی تقسیم اور پیدائشی یا معاشرتی یا معاشی اور اقتصادی امتیازات کی اس میں کوئی گنجائش نہیں اور اس میں کوئی ایسا طبقہ نہیں قائم ہونے دیا جاتا جسے دبایا جائے یا اس کا استحصال کیا جائے۔ جب حکومت کا تعلق ایک سے زائد رؤسا (امرا) کے ساتھ ہو تو ان میں سے کسی ایک شخص کا اپنی رائے سے فیصلہ کر ڈالنا اور دوسرے متعلقہ افراد کو شامل نہ کرنا درست نہیں۔ پھر کوئی شخص مشترک معاملات میں من مانی روش اس وجہ سے اختیار کرے کہ دوسروں کے حقوق غصب کر لے یا دوسروں کو حقیر اور بے حیثیت سمجھتا ہے۔ یہ دونوں چیزیں اخلاقی پستی کی مظہر ہیں جس کی اسلام اجازت نہیں دیتا۔ ضروری ہے کہ حکومت کا نظام مشورے سے چلایا جائے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اٰمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ (۴۲ [الشوری]: ۳۸) کہ مسلمانوں کی حکومت شوری کا رنگ رکھتی ہے۔ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حکم ہے: شَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ (۳ [ال عمران]: ۱۵۹) کہ اپنے ساتھیوں سے مشورہ کیا کرو۔ اس طرح اسلامی حکومت میں کسی بھی شخص کے راستے میں ایسی رکاوٹیں نہیں قائم رکھی جاسکتیں جو اس کی ذاتی قابلیتوں کے نشو و نما اور اس شخصیت کے ارتقا میں کسی طرح بھی مانع ہوں۔ سب باشندوں کو آگے بڑھنے کے یکساں مواقع حاصل ہوتے ہوں

اسلامی حکومت میں کسی شخص یا جماعت کی آمریت کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ اگر کوئی فرد یا جماعت غیر ذمے دار مطاع مطلق اور آمر بتا ہے تو اسے غاصب تو کہیں گے لیکن خلیفہ نہیں کہہ سکتے۔ آمریت عمومی خلافت کی نفی ہے۔ اس نکتے سے اسلامی حکومت کا یہ بنیادی عنصر ہمارے سامنے آتا ہے کہ حکومت کی بنیاد مشاورت پر ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَ أَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ (۴۲ [الشوری]: ۳۸) اور اس مشاورت میں رائے دہی کا حق ہر عاقل، بالغ شخص کو خواہ وہ مرد ہو یا عورت حاصل ہے۔ اس لیے کہ وہ خلافت کا حامل ہے۔ اس حق رائے دہی کو کسی خاص معیار علم و فضل یا ثروت و امارت سے مشروط نہیں کیا گیا۔ حدیث میں ہے: وَ أَمْرُكُمْ شُورَىٰ بَيْنَكُمْ (الترمذی، کتاب الفتن، باب ۷۸) تمہارے معاملات مشورے سے طے پانے چاہیں۔ اسلام پورے طور پر روح شورائیت قائم کرتا ہے اور ہر شخص کو اظہار رائے اور تنقید اور مشورے کی آزادی دیتا ہے۔

۱۰۔ ضمیر کی آزادی بھی انسان کا بنیادی حق ہے۔ اسلام نے اس کی بھی حفاظت کی ہے، فرمایا لَا أَكْرَاهُ فِي الدِّينِ (۲ [البقرة]: ۲۵۶) دین میں جبر نہیں۔ وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ (۶ [الانعام]: ۱۰۸) جنہیں یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے علاوہ پکارتے ہیں انہیں لعن و طعن نہ کرو۔ یہ ہر شخص کا ذاتی حق ہے نہ اس کے مذہب کے پیشواؤں کی عزت کی جائے اور مذہبی دل آزاری سے اجتناب کیا جائے۔

۱۱۔ شخصی ذمے داری: انسان صرف اپنے اعمال اور اپنے جرائم اور اپنے گناہوں کا ذمے دار ہے؛ دوسروں کے اعمال، جرائم اور گناہوں میں اس سے مواخذہ نہیں ہو سکتا۔ اس بارے میں قرآن مجید

کا اصولی فیصلہ یہ ہے: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (۶ [الانعام]: ۱۶۴) کسی بوجھ اٹھانے والے پر دوسرے کا بوجھ نہیں لادا جا سکتا بلکہ قرآن مجید نے اس قانون کو توحید کا لازمی تتمہ قرار دیا ہے۔

۱۲۔ معاشی تحفظ: کوئی شخص بھوکا، پیاسا، ننگا اور بغیر مکان کے نہ رہے۔ خلفائے راشدین نے اس ذمے داری کو کس طرح محسوس کیا، اس کا اندازہ حضرت عمر فاروقؓ کے اس قول سے ہوتا ہے لَوْ أَنَّ جَمَلًا هَلَكَ ضِيَاعًا بِشَطِّ الْفِرَاتِ لَخَشِيتُ أَنْ يَسْأَلَنِي اللَّهُ عَنْهُ (ابن الاثیر: الكامل، بار اول، قاہرہ۔ ۱۳۵۶، ۳: ۳۰؛ نیز دیکھیے الطبری، ص ۲۷۳۹)۔

یہ چند بنیادی حقوق ہیں جو اسلام نے ہر شخص کے لیے تسلیم کیے ہیں اور ان کے نفاذ کی ذمے داری حکومت پر ڈالی ہے اور اس طرح اسلام نے نہ صرف یہ بنیادی حقوق قائم کیے ہیں بلکہ ان کے پیچھے ایک سند (authority) اور قوت نافذ بھی رکھی ہے۔ اسلامی ریاست کے اہم مقاصد اور ذمے داریوں کی فہرست خاصی طویل ہے، یہاں ان کا کوئی تفصیلی جائزہ ممکن نہیں۔ بہر حال حکومت فرد کی جان و مال، عزت و آبرو، عقل و فہم، دین و اخلاق اور معاش کی محافظ ہے۔ افراد اور اجتماع کے تزکیے اور زندگی کی اخلاقی و مادی تعمیر کے لیے مختلف فرائض سرانجام دیتی ہے اور معاشرے کو اجتماعی اور انفرادی طور پر اس کے مقصد زندگی کے حصول میں مدد دیتی ہے۔ اس کا فرض ہے کہ عدل اجتماعی اور کفالت عامہ کا نظام قائم کرے اور نیکی، انصاف اور قانون الہی کو پھیلانے۔ ارشاد الہی ہے: الَّذِينَ اِنْ مَكَنْتُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلَاةَ وَاَقَامُوا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ (۲۲ [الحج]: ۴۱) یعنی جن لوگوں کو ہم زمین میں طاقت و تمکنت بخشتے ہیں تو ان کا فرض ہے کہ وہ نماز قائم



ایک مقبول تلفظ اریالہ (اضافی الف مکسورہ کے ساتھ) بھی رائج تھا، جو ترکی میں مستعار الفاظ کی ابتدائی (ر) کے ساتھ بہت پایا جاتا ہے (دیکھیے Hindoglou، ص: ۱۱۳، بذیل 'Contre-amiral'، و ص: ۴۵۷ بذیل 'Réale'؛ یہ لفظ بشکل 'ریالہ' اپنے قدیم ترین استعمال میں اولیا چلبی (۷: ۳۶۶ س ۱۱) کے ہاں مذکور ہے۔ اطالوی تلفظ Riyale کی تصدیق *Itinéraire de Jérôme Maurand d'Antibes à Constantinople (1544)*، طبع Leon Dorz، پیرس ۱۹۰۱ء، سے ہوتی ہے۔

(J. DENY [تلخیص از ادارہ])

ریحا: دو قصبوں کا نام: ۱۔ بائبل (توراة) میں جس مقام کا نام "یریحو" Jericho ہے، عرب اسے ریحاء یا اریحا کہتے تھے (Clermont-Ganneau، *J.A.* ۱، (۶۱۸۷۷: ۴۹۸)۔ وہ قصبہ جو بیت المقدس کے مشرق میں بارہ میل کے فاصلے پر واقع تھا کبھی اسے صوبہ (جند) فلسطین میں شمار کرتے تھے (یاقوت: معجم، ۳: ۱۹۱۳) اور لہی اسے ضلع البلقاء (الیعقوبی، در *BGA*، ۷: ۱۱۳) سے ملحق سمجھا جاتا تھا۔ بعض اوقات اسے ولایت اردن یا غور کا صدر مقام کہا جاتا تھا۔ غور اردن کی ایک چوڑی نشیبی وادی تھی، جہاں سے ریحاء کا فاصلہ دس میل ہے (یاقوت، ۱: ۲۲۷)۔ اس کی گرم مرطوب آب و ہوا اور اس کے کھیتوں کی وافر سیرابی کی وجہ سے اس کے آس پاس کے علاقے میں نیم استوائی خطے کی سی نباتات پیدا ہوتی تھی۔ اس کی پیداوار میں جو اشیا بیان کی گئی ہیں وہ حسب ذیل ہیں اور ان میں سے بعض قدیم زمانے میں پہلے ہی سے معلوم تھیں، مثلاً کھجوریں، لیلے، خوشبودار پھول، نیل، (جو وسعے کے پودے سے تیار کیا جاتا تھا) اور گنا، جس سے اعلیٰ درجے کی غوری شکر بنتی تھی۔ فلسطین میں کندھک کی کانیں صرف اسی جگہ ہیں اور اس

قصبے سے کچھ زیادہ دور واقع نہیں (ابوالفداء، طبع Reinaud، ص: ۲۳۶)۔ یہاں سانپوں اور بچھووں کی بہتات تھی اور مکھی، مچھر بھی بکثرت پائے جاتے تھے۔ یہاں پائے جانے والے تریاقیہ نام سانپ کے گوشت سے "تریاق یروشلم" تیار کیا جاتا تھا۔ اسرائیلی روایات کی رو سے اریحا دیوہیکل لوگوں کا شہر تھا، جسے حضرت یوشع علیہ السلام نے فتح کیا تھا۔ یہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبر اور وہ مقام دکھایا جاتا تھا جہاں عیسائیوں کے عقیدے کے مطابق ان کے نجات دہندہ کو پیتسمہ دیا گیا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اریحا کا مؤسس اول حضرت نوح علیہ السلام کا پوتا ارفخشذ تھا۔ یہ قصبہ صلیبی جنگوں کے دوران میں خصوصی طور پر خوشحال اور سرسبز تھا، لیکن اس کے بعد سے اس کا زوال شروع ہو گیا اور بارہویں صدی عیسوی میں کھنڈر بن کر رہ گیا۔ جدید اریحا وادی القلت میں اس مقام پر واقع ہے جہاں صلیبی جنگ آزماؤں کا قصبہ آباد تھا۔ یہ جگہ بحیرہ روم کی سطح سے کوئی ۸۰۰ فٹ نیچے ہے [بیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں یریحو کی کھدائیوں میں ۷۸۰ قبل مسیح کی آبادیوں کے آثار ملے ہیں]۔

مآخذ: پرانے شہر کے متعلق، جس کی کھدائی

۱۹۰۷ تا ۱۹۰۹ء میں Sellin نے اور پھر Garstang نے (اریحا Eriah کے شمال مغرب میں ابن السلطان کے قریب) اور قدیم یری گوس (Hierikus) میں کرائی، دیکھیے (۱) E. Sellin اور C. Watzinger: *Jericho, die Ergebnisse der Ausgrabungen, XXII. Wiss. Veröff. der DOG*، ۱۹۱۳ء؛ (۲) C. F. Lehmann-Haupt: *Jericho*، در *Klio*، ج ۱۳، ۱۹۱۳ء، ص: ۲۶۳؛ (۳) J. Garstang: *The Date of the Destruction of Jericho*، در *PEFQS*، ج ۵۹، ۱۹۲۷ء، ص: ۹۶ تا ۱۰۰؛ (۴) *Jericho*، در *PEFQS*، ۱۹۳۰ء،

غلطی سے شامل کر لی گئی ہے۔ اس کے برخلاف ریحا جبل بنی علیم (ابن الشحنہ، بیروت، ص ۱۰۲، ۱۳۰) کے شمالی کنارے، یعنی موجودہ جبل اربعین پر واقع ہے، جو جبل ریحا یا جبل الزاویہ کا ایک حصہ ہے (قَبّ نقشہ جبل ریحا یا جبل الزاویہ، از F. A. Norris و Rob. Garrett در *Public of the Princeton Univ. Arch. Exp. to Syria* حصہ ۲/ب، ص ۴، ۱۹۰۹ء)۔

ان اطراف میں روینا (چھوٹا ریحا، اسم تصغیر) نام کا ایک مقام ہے، جو آثار قدیمہ کے لیے بہت مشہور ہے اور یہ ریحا کے جنوب مشرق میں تقریباً آٹھ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔

ریحا کا ذکر موجودہ کتب سیاحت میں بکثرت آیا ہے، کیونکہ یہ حاب سے حماة کی جانب اس شاہراہ عام پر واقع تھا (*Erdkund* : Ritter، ص ۱۷ : ۱۵۰۲ : *Topogr. de la Syrie* : Dussaud، ص ۱۸۲)، جس پر ناصر خسرو (قبل ۱۰۴۷ء) اور ابن بطوطہ (۱۳۲۶ء) نے اپنے زمانے میں سفر کیا تھا، اس لیے اس قصبے کا ذکر Belon du Mans (۱۵۴۸ء)، Pietro Della Valle (۱۶۱۶ء)، Wausleb (۱۶۷۱ء)، Pococke (۱۷۳۷ء)، Drummond (۱۷۹۳ء)، C. Niebuhr (۱۷۷۸ء)، Seetzen (۱۸۰۶-۱۸۰۷ء)، Burckhardt (۱۸۱۰-۱۸۱۲ء) اور بہت سے اشخاص نے کیا ہے۔

مآخذ (۱) یاقوت : معجم، طبع وِسْتِنْفِلْڈ، ۲ : ۸۸۵ء

(۲) صفی الدین : مراد الاطلاع، طبع J. Jynboll، ۱ :

۳۹۶ء (۳) ابن الشحنہ : الدر المنتخب فی تاریخ حلب،

بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۱۰۲، ۱۳۰ : Rich. Pococke (۴) :

*Description of the East*، لندن ۱۷۴۵ء-۱۷۴۶ء : ۳۱ :

*Travels Through* : Alex. Drummond (۵)

*different cities of Germany, Italy, Greece and*

*several parts of Asia*، لندن ۱۷۵۳ء، ص ۲۲۸، ۲۹۰

ص ۱۸ : Beer (۵) : مقالہ *Jericho*، در *Pauly-Wissowa*،

*RE*، ج ۹، عمود ۹۲۲ تا ۹۲۸ : (۶) P. Thomsen :

مقالہ *Jericho*، در *Reallexikon d. Vor gesch*، ج ۶،

ص ۱۵۳ تا ۱۵۷ : (۷) C. Watzinger : *Zur*،

*Chronologie der Schichten von Jericho*، در

*ZDMG*، ۱۵ : ۱۹۲۶ء، ص ۱۳۱ تا ۱۳۶ : (۸)

W. J. Phythian-Adams : وہی کتاب، ص ۳۴ تا ۴۷ :

عرب ریحاہر : (۹) الاصطخری، در *المکتبۃ الجغرافیۃ*

العربیہ، ۱ : ۵۶، ۵۸ : (۱۰) ابن حوقل، در *المکتبۃ*

الجغرافیۃ العربیۃ، ۲ : ۱۱۱ و ۱۱۳ : (۱۱) المقدسی، در

المکتبۃ الجغرافیۃ العربیۃ، ۳ : ۱۷۹ بعد : (۱۲)

الیعقوبی : تاریخ، طبع هوتسما *Houtsoma*، ص ۱۱۳ :

(۱۳) یاقوت : المعجم، طبع وِسْتِنْفِلْڈ *Wüstenfeld*، ۱ :

۲۰۰، ۲۲۷ و ۲ : ۸۸۴ و ۳ : ۸۲۳، ۹۱۳ : (۱۴)

صفی الدین : مراد الاطلاع، طبع *Jaynboll*، ۱ : ۵۲،

۳۹۶ و ۲ : ۳۲۲، ۳۶۲ : (۱۵) الادریسی، طبع

*Gildemeister*، در *ZDPV*، ۸ : ۳ : (۱۶) ابوالفداء،

طبع *Remaud*، ص ۳۸، ۲۳۶ : (۱۷) *Guy Le Strange* :

*Palestine under the Moslems*، لندن ۱۸۹۰ء، ص ۱۵،

۱۸، ۲۸ تا ۳۲، ۳۸۱، ۳۸۸، ۵۳ : بعد : (۱۸)

*N.olithic Portrait Skulls from* : K.M. Keynon

*Jericho*، در *Antiquity*، ج ۲۷ (۱۹۵۳ء)۔

۲ - خلع حلب میں ایک چھوٹا سا قصبہ :

یاقوت کے بیان کے مطابق یہ قصبہ جنگلات والے

ایک علاقے میں، جو خوب سیراب و شاداب تھا،

جبل لبنان کی ڈھلانوں پر واقع تھا۔ عربوں کی اس

اصطلاح میں صرف لبنان ہی نہیں بلکہ وہ سلسلہ

کوہ بھی شامل ہے جو شمال کی طرف نہر العاصی

(Oronte) تک پھیلتا چلا گیا ہے (Lammens :

*Notes sur le Liban*، ۲ : ۶ : *MFOB*، ۱ (۱۹۰۶ء) :

(۲۷۱) : لیکن اس اصطلاح کی موجودہ صورت میں

نہر العاصی کے مشرق میں اس کی سطح مرتفع یقیناً

ہے، جس کی ڈھلان مرکز کے بلند ترین نقطے سے جس پر محل واقع ہے تمام اطراف میں ہے۔ اس شہر کی شکل ایک بے قاعدہ مستطیل کی سی ہے۔ جو خاکہ فلبنی Philby نے دیا ہے وہ یہ ہے : شہر کے گرد مضبوط فصیل، تقریباً ۲۵ فٹ بلند، دھوپ میں خشک کی ہوئی اینٹوں کی بنی ہے۔ اس فصیل کو برجوں اور میناروں سے مستحکم کیا گیا ہے، جو دیوار سے سر نکالے ہوئے تیس سے چالیس فٹ تک بلند ہیں۔ بعض برج مربع شکل کے ہیں۔ فصیل اور دفاعی دمدموں کے بہت سے حصوں کو از سر نو تعمیر کیا گیا ہے، کیونکہ قدیم استحکامات ابن رشید کے عہد میں منہدم ہو گئے تھے۔ مغرب اور جنوب کی طرف کی فصیل اور برج ابتدائی زمانے سے اب تک ویسے ہی چلے آتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر، جس کا قوی خریف کسی زمانے میں منفوحہ تھا، موجودہ محل وقوع سے تقریباً ۳۰۰ گز شمال مشرق میں شمسہ کے باغات کی طرف واقع تھا، جہاں آج کل حجرالیمامہ نام کے کچھ کھنڈرات ہیں۔ [اس شہر کی موجودہ آبادی تقریباً تین لاکھ ہے]۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے (۱)، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ۔

مآخذ: (۱) A Visit to the Wahabee : L. Pelly

Capital, Central Arabia در J R G S، ۳۵ (۱۸۶۵) : ۱۲۶ بعد، ۱۲۹ تا ۱۸۱، ۱۸۵

(۲) Reise in Arabien : W. G. Palgrave (لائیڈن ۱۸۶۷) ص ۲۹۷ بعد و ج ۲ (لائیڈن)

(۳) Eben Rašid : A. Musil ص ۳۰ تا ۵۵

در Ö M F O، ۳۳ (۱۹۱۷) : ۱۳، ۳۵ بعد، ۸۰

بعد، ۱۰۹ : (۴) وہی مصنف : Eben Sa'ūd، در مجلہ

مذکور، ص ۱۶۵ بعد، ۲۰۷ تا ۲۳۸، ۲۹۷، ۲۹۹، (۵)

The Heart of Arabia : H. Philby، لندن ۱۹۲۲، ۱ : ۶۰ تا ۱۰۷، نقشہ : ص ۱۷۰، الریاض کی تصویریں : ص

العدالة الاجتماعية فی الاسلام؛ (۲۴) مصطفی السباعی :  
اشتراکیۃ الاسلام؛ (۲۵) احمد ابراہیم : نظام النفقات فی  
الشريعة الاسلامیة؛ (۲۶) ڈاکٹر حمید اللہ : عہد نبوی میں  
نظام حکمرانی، حیدرآباد دکن؛ (۲۷) محمد حفظ الرحمن :  
اسلام کا اقتصادی نظام، لاہور؛ (۲۸) امین احسن اصلاحی :  
شہریت کے حقوق و فرائض، لاہور؛ (۲۹) ابو الاعلیٰ  
مودودی : اسلامی ریاست، لاہور؛ (۳۰) محمد نجات اللہ :  
اسلام کا نظریہ ملکیت، لاہور؛ (۳۱) شیخ محمود احمد :  
مسئلہ زمین اور اسلام، لاہور؛ (۳۲) ابو الاعلیٰ مودودی :  
خلافت و ملوکیت، لاہور؛ (۳۳) نصیر احمد شیخ :  
اسلامی دستور اور اسلامی اقتصادیات، کراچی؛ (۳۴)  
ابوالکلام : مسئلہ خلافت؛ (۳۵) اقبال : تشکیل جدید  
الہیات اسلامیہ؛ (۳۶) مودودی : اسلامی ریاست کا تصور؛  
(۳۷) صبحی صالح : النظم الاسلامیة، مطبوعہ بیروت؛  
(۳۸) رئیس احمد جعفری : امامت و سیاست، لاہور  
۱۹۶۱ء؛ نیز دیکھیے مآخذ بذیل "حکومت" و  
"خلافت"۔

[ادارہ]

ریاض : رِکْ بہ باغ۔

الریاض : المملكة العربية السعودية کا دارالسلطنت، جو اسی نام کے ایک نخلستان میں وادی حنیفہ کے بائیں کنارے پر واقع ہے۔ یہ وادی شمال کی طرف پھیلی ہوئی ہے اور نخلستان ایک کم گہری وادی کی صورت میں شمسہ کے طاس کا ایک حصہ بن گیا ہے۔ یہ معین شکل کا نخلستان تین میل لمبا اور بمشکل ایک میل چوڑا ہے۔ شہر ریاض شمال مشرق کے ہوا تمام اطراف میں کھجوروں کے گھنے جھنڈوں سے گھرا ہوا ہے۔ شمال مشرقی سمت میں ادھر ادھر درختوں کے چند جھنڈ ابو مخروق کی پہاڑیوں کے منظر کے درمیان حائل ہیں، جہاں سے نخلستان کے لیے پانی کا بڑا ذریعہ یعنی شمسہ ندی آتی ہے اور شہر کے مشرقی پہلو سے بہتی ہوئی منفوحہ کی طرف چلی گئی ہے۔ الریاض چونے کے پتھر کے ایک پست ٹیکرے پر آباد

بیعد؛ [(۶) قاموس الاعلام، بذیل مادہ].

(FRANZ BABINGER)

- ریال: (ع)، ریالِ فرنجی، ہسپانوی ریال دی پلاٹا (de plata) سے مأخوذ یہ نام دنیاے اسلام میں یورپ کے بڑے تقرنی سکوں کا رکھا گیا ہے، جن سے سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں بین الاقوامی لین دین کا کاروبار طے ہوا کرتا تھا۔ ان میں سب سے زیادہ اہم ہسپانوی ڈالر (پیرو Peso: صحیح مقدار ۸ ریال) تھا، لیکن یہ نام ولندیزی، جرمنی اور آسٹروی ڈالر، فرانسیسی ایکو (écu) اور اطالوی سکودو (Scudo) کے لیے بھی مستعمل تھا۔ گزشتہ اٹھارھویں اور انیسویں صدی عیسوی میں ماریا تھیرسیا (Maria Theresia) ڈالر نے اپنے تمام حریفوں کی جگہ لے لی اور اب بھی یہ سکہ بحر احمر کے آس پاس کے علاقوں میں چلتا ہے۔ اس کے ساتھ ریال کا نام بھی باقی رہا۔

عراق اور حجاز کی جدید اسلامی مملکتوں میں ریال سب سے بڑے تقرنی سکے کا نام ہے: معیار وہی ماریا تھیرسیا ڈالر کا ہے۔ ایک ریال سلطان زنجبار نے بھی ۱۸۸۰ء میں جاری کیا تھا۔ ایران جدید میں ریال زر حساب ہے: ابتداء (۱۹۳۰ء میں) ۲۰ ریال = ایک پونڈ اسٹرنک، لیکن ۱۹۳۳ء میں جو آخری نظام اختیار کیا گیا اس کے مطابق ۱۰۰ ریال = ایک دینار = ۱ پہلوی = ۱ پونڈ اسٹرنک۔

(J. ALLAN)

- ریالہ: (= ریالہ بے): ریالہ ہمایوں قیودائی (بمعنی "شاہی جہاز کا کپتان") کا مخفف ہے، جو اطالوی riyale سے مشتق ہے اور reale کی ثانوی شکل اور "galca reale" بمعنی "شاہی جہاز" کا اختصار ہے؛ سلطنت عثمانیہ میں بحریہ کا ایک بڑا افسر، جو اسی نام کے جنگی جہاز کی کمان کرتا تھا اس کے بعد نائب امیر البحر کہلایا۔ اس لفظ کا

۱۶۸ (محل)، ص ۱۲۲ (جامع مسجد)، ص ۱۲۴ (ریاض کا منظر)، ص ۱۲۶ (باغات)؛ [(۶) حافظ و ہبہ: جزیرۃ العرب فی القرن العشرين، ۱۹۳۰ء، ص ۵۶ تا ۵۷].

A. GROHMANN [و تلخیص از ادارہ]

- ریاضی: تذکرہ شعرا کا عثمانی مؤلف، ملا محمد، المعروف بہ ریاضی، ازبیر کے جنوب مشرق میں برگہ کے مقام پر ایک شخص مصطفیٰ آفندی کے ہاں ۵۹۸۰ / ۱۵۷۲ء میں پیدا ہوا۔ وہ سب سے پہلے مدرس کی حیثیت سے ملازم ہوا، پھر حلب کا قاضی ہو گیا اور ۹ صفر ۱۰۵۳ / ۱۷ اپریل ۱۶۳۳ء کو وفات پائی۔ (GOR: J. v. Hammer، ۶: ۳۳، کے بیان کے مطابق اس کا انتقال قاہرہ میں ہوا)۔ وہ الاصم (گونگا) کے نام سے مشہور تھا۔ اس کی سب سے بڑی کتاب ریاض الشعرا ہے، جس میں ۳۸۴ شاعروں کے حالات و سوانح مندرج ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس کتاب کی تالیف ۱۰۱۸ / ۱۶۰۹ء میں ختم ہوئی۔ ریاضی نے ابن خلیکان کی وفیات الاعیان کا مختصر ترجمہ بھی ترکی زبان میں کیا تھا۔ مذکورہ بالا تذکرہ شعرا اگرچہ ہنوز طبع نہیں ہوا ہے تاہم کئی مخطوطوں کی شکل میں دستیاب ہو سکتا ہے، جس کی ایک فہرست (F. Babinger: GOR، ص ۱۷۸) (طبع استانبول، لا لا اسماعیل، شمارہ ۳۱۳) نے شائع کی ہے۔ اس کے ایک اقتباس کے جرمن ترجمے کے لیے، جو V. v. Rosenzweig Schwannau نے کیا ہے، دیکھیے ZDMG، ۲۰ (۱۸۶۶): ۳۳۹، شمارہ ۳ (مشمول بر ۲۰ صفحات)۔

مآخذ: (۱) رضا: تذکرہ، ص ۳۸ بیعد؛ (۲) سجل عثمانی، ۲: ۳۲۵؛ (۳) Geschichte: J. v. Hammer؛ (۴) der Osmanischen Dichtkunst، ۳: ۳۶۷؛ (۵) محمد طاہر: عثمانی مؤلفی، ۲: ۱۸۳ بیعد (مع حوالہ جات)؛ (۵) G.O.W.: F. Babinger، ص ۱۷۷

پر نکتہ چینی کا حق مسلم ہے وہاں جمہور پر اولی الامر (حاکم) کی اطاعت بھی فرض ہے۔ چونکہ فرد و ریاست کا باہمی تعلق و تعاون فلاح عامہ کے لیے ہے، اس لیے اس میں طرفین کے اپنے اپنے فرائض ہیں۔ کرنی ریاست اپنے فرائض کو اس وقت تک ادا نہیں کر سکتی جب تک وہ با اختیار منظم اور صاحب قوت نہ ہو اور وہ اپنے اوامر و نواہی کو نافذ کرنے اور اجتماعی ذمے داریوں مثلاً دفاع، قیام امن، عدل اور افراد معاشرہ کی فلاح و بہبود کو سرانجام دینے کے لیے اختیارات نہ رکھتی ہو۔ اس غرض کے لیے جب تک جمہور کی طرف سے احترام و اطاعت کی ضمانت نہ ہو اس وقت تک اس کا استحکام ممکن نہیں، بلکہ اولی الامر کی اطاعت اللہ اور رسول کی اطاعت کا براہ راست تقاضا ہے۔ قرآن مجید میں ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ط** **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (م [النساء]: ۵۹)**۔ اے مومنو! اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اولوالامر کی، پھر اگر کسی معاملے میں تمہارا جھگڑا ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لے جاؤ۔ حدیث میں ہے: **آنحضرتؐ فرماتے ہیں: مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَ مَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَ مَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي** (البخاری، کتاب الاحکام، باب ۱) جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی؛ جس نے میرے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے میرے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔ یہ اطاعت غیر مشروط نہیں۔ حکومت اور حکام کا وہی حکم واجب اطاعت ہے جو خدا و رسول کے فرمودات کے مطابق ہو اور یہی اصول ہے۔

دیانت، شورائیت، طریق انتخاب وغیرہ کی بحثوں کے علاوہ فصل خصومات (قضاء) اور ولایات و امانات کے نظام کی تشکیل پر مفصل بحثیں ماتی ہیں (مثلاً دیکھیے ابن قیم: **الطَّرُقُ الْحَكْمِيَّةُ . . . . .**؛ ابن تیمیہ: **السياسة الشرعية؛ ابن تقييه: الامامة والسياسة وغیره)**۔ ابن قیم کے یہ الفاظ بھی قابل غور ہیں: ”ہمارے نزدیک سیاست عادلہ شریعت کاملہ کی مخالف نہیں بلکہ اس کا ایک حصہ ہے اور اس کے مختلف ابواب میں سے ایک باب ہے۔ اسے دنیوی سیاست کہنا محض ایک اصطلاحی امر ہے، ورنہ اگر وہ عدل پر مبنی ہے تو شریعت میں داخل ہے“ (اعلام الموقعین، ۳: ۳۰۹)۔ غرض ایک اسلامی ریاست قانون سازی کی اسلامی شرائط اور مزاج کے مطابق تمدنی امور کے انصرام کے لیے جو قانون وضع کرے گی وہ شرعی اور دینی حیثیت کے حامل ہوں گے۔

۵۔ اصول حکمرانی: اسلام کے اصول حکمرانی میں ایک بنیادی چیز مشاورت ہے: ضروری ہے کہ حکومت کا نظام مشورے سے چلایا جائے جیسے فرمایا **أمرهم شورى بينهم (الشورى: ۳۸)**۔ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حکم ہوا **شاورهم في الأمر (آل عمران: ۱۵۹)** یعنی معاملات حکومت میں مشورے سے کام کرو: حدیث میں تصریح ہے **و امورکم شورى بینکم**۔ (الترمذی، کتاب الفتن)۔ اسلامی حکومت کا مشورے کے بغیر کوئی وجود ہی نہیں۔ یہ نظام ایک شورائی ریاست کا تقاضا کرتا ہے۔ اسلامی ریاست کے سربراہ (= امیر، امام یا خلیفہ) کا انتخاب عام رائے سے ہوتا ہے۔ وہ تنقید عوام سے بالا تر نہیں۔ ہر شہری اس کے خارجی احوال پر ہی نہیں اس کی ساری زندگی پر نکتہ چینی کر سکتا ہے اور اس کی مثالیں خلفائے راشدین کے تعامل میں مل جاتی ہیں، لیکن یاد رہے کہ جہاں جمہور کا امیر یا امام

قرآن و سنت کے خلاف حکم دینے کا نہ انہیں حق حاصل ہے اور نہ کسی خلاف قرآن حکم کی اطاعت ضروری ہے۔ اس بارے میں قرآن مجید کے الفاظ اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ حدیث میں ہے: **الْأَسْمَعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ أَوْ كَرِهَ مَا لَمْ يُؤْتَرَ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا أَمَرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ** (البخاری، کتاب الأحكام، باب ۴) مسلمان کے لیے حکومت کی اطاعت واجب ہے خواہ وہ احکام و قوانین اسے پسند ہوں یا ناپسند، لیکن یہ اطاعت اسی وقت تک لازم ہے جب تک شریعت کی نافرمانی کا حکم نہیں دیا جاتا؛ اگر وہ حکم شریعت کے خلاف ہے تو اس میں اطاعت واجب نہیں۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے خلیفہ بننے کے بعد جو پہلا خطبہ دیا اس میں انہوں نے فرمایا: جب تک میں خدا اور رسولؐ کے فرمودات کے خلاف حکم نہیں دیتا تم پر میری اطاعت واجب ہے **فَإِذَا عَصَيْتُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَلَا طَاعَةَ لِي عَلَيْكُمْ**، لیکن اگر میرے احکام شریعت کے خلاف ہوں تو تم پر میری اطاعت واجب نہیں (کنز العمال، ج ۱۰، حدیث ۲۲۸۲)۔ مملکت کے ہر فرد کا نہ صرف یہ حق ہے کہ اسے غلط احکام کو ماننے سے انکار کر دے، بلکہ اس کا یہ بھی فرض ہے کہ کلمہ حق کہے اور حکومت میں جہاں بھی غلط اور ناروا کام ہوتے نظر آئیں انہیں روکے، بمطابق **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ** (ہ [المائد]: ۲)۔ حدیث کے الفاظ ہیں: **مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَأَيِّغِرْهُ بِيَدِهِ...** جو شخص کسی برائی کو دیکھے تو اس کا فرض ہے کہ طاقت سے اسے روکے؛ اگر اتنی توفیق نہیں تو زبان سے اس کی برائی کا اظہار کرے؛ اگر اس کا بھی یارا نہیں تو ایمان کا کم سے کم یہ مرتبہ ہے کہ دل میں اسے برا مانے (مسلم، کتاب الایمان)۔ ایک دوسری حدیث کے

الفاظ ہیں: **أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَيْمَّةٌ عَدَلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ** (ابوداؤد، کتاب الملاحم، باب ۱۷)، لیکن ریاست کے غلط احکام کے خلاف احتجاج کے لیے احتجاج کرنے والے کی اپنی دیانت اور ضمیر داری شرط ہے؛ محض فتنے کے لیے یا ذاتی انتقام یا غرض برآری کے لیے احتجاج برحق نہ سمجھا جائے گا۔ اسی لیے سلف نے اس معاملے میں بڑی احتیاط برتی ہے اور ہر بات کو ”خروج“ کی وجہ جواز نہیں سمجھا۔ اختلاف، احتجاج، اور خروج کی بھی کئی شرطیں ہیں اور اسلاف نے یہ ضروری خیال لیا ہے کہ اس معاملے میں بھی کسی ذاتی اظہار اختلاف کے بجائے اجماع یا جمہور کی رائے عامہ کا اہتمام ہو، ورنہ ذاتیات یا بیرونی سازشوں کا احتمال ہر وقت رہے گا۔ غرض یہ ہے کہ حق گوئی کو محض نکتہ چینی نہ بنا لیا جائے یا خروج کو محض جذباتی یا تعصباتی ابال نہ سمجھا جائے بلکہ یہ بھی ایک اجتماعی ذمہ داری ہے اور اس کی کئی شرائط ہیں (رک بہ فتنہ، محنت)۔

مآخذ: (۱) الماوردی: الاحکام السلطانیہ؛ (۲)

ابو عیید: کتاب الاموال؛ (۳) الشاطبی: المواقفات؛

(۴) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام؛ (۵) ابن قیم:

اعلام الموقعین؛ (۶) ابن ہمام: فتح القدیر؛ (۷) النووی:

منہاج الطالبین؛ (۸) احمد الرملی: نہایة المحتاج؛ (۹) ابن

قدامة: المغنی؛ (۱۰) ابن رشد: بدایة المجتہد؛ (۱۱) ابن

حزم: المحلی؛ (۱۲) ابن قتیبة: الامامة والسیاسة؛ (۱۳)

ابو یوسف: کتاب الخراج؛ (۱۴) ابن آدم: کتاب الخراج؛

(۱۵) ابن تیمیہ: السیاسة الشرعیة فی احوال الراعی و

الرعیة؛ (۱۶) ابن قیم: الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة؛

(۱۷) الشاطبی: الاعتصام؛ (۱۸) الفزالی: التبر المشبوک؛

فی نصیحة الملوک؛ (۱۹) الطرطوشی: سراج الملوک؛

(۲۰) ابن ابی الربیع: سلوک الملوک فی تدبیر الممالک؛

(۲۱) ابو یعلیٰ: الاحکام السلطانیة؛ (۲۲) احمد الزرقاء:

المدخل الفقہی العام الی الحقوق المدینیة؛ (۲۳) سید قطب:

لیے اسلامی ریاست (ہر چند کہ جغرافیے کی مخالف نہیں بلکہ اس کی محافظ ہے) جغرافیے وغیرہ کو عقیدوں کی خاطر اہمیت دیتی ہے۔

۴۔ قانون حکومت کے ماخذ: اسلام نے عقیدہ توحید کی جو توضیح پیش کی ہے اس کی رو سے ذات خداوندی صرف محدود مذہبی معنوں ہی میں معبود نہیں، بلکہ وسیع تر سیاسی اور قانونی مفہوم کے اعتبار سے حاکم، مطاع اور واضع قانون بھی ہے۔ اس کی یہ دونوں حیثیتیں اس کی الوہیت کے لازمی تقاضے ہیں اور اس کے ذریعے توحید الہی کا عقیدہ مجرد تصور سے نکل کر عملی نظام کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس لیے اسلامی حکومت کے قوانین کا مستند ماخذ اللہ تعالیٰ کی کتاب ہے اور یہی وہ بالا ترین قانون ہے جو اس حاکم اعلیٰ کی مرضی کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہ قانون ہمیں دو شکلوں میں ملا ہے: اول کلام الہی، دوم عملی نمونہ نبوت، یعنی قرآن مجید جو لفظ بلفظ کلام اللہ ہے، اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جو قرآن مجید کے منشا کی عملی توضیح و تشریح ہے۔ اس طرح سنت رسول اللہ قرآن مجید کے تابع، حاکم اعلیٰ کے قانون برتر کی تشکیل و تکمیل کرتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کا حکم (قرآن مجید) اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا طریقہ (سنت نبوی) اسلام کے نظام حکومت میں قانون اور آخری سند کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہر ضرورت کے وقت اور ہر نزاع میں فیصلے کے لیے قرآن و سنت کی طرف رجوع کرنے کا حکم ہے، اسلام نے حکومت کا جو تصور دیا ہے وہ یہ ہے کہ حاکمیت حقیقی کا سرچشمہ صرف ذات خداوندی ہے اور اس کا قانون وہ شریعت ہے جس نے انسانوں کے اجتماعی اور انفرادی حقوق اور ذمے داریوں کا صحیح معیار قائم کیا ہے اور اس توہم کو ختم کیا ہے کہ انسان ضعیف البنیان کی

کریں اور زکوٰۃ دیں یعنی حقوق اللہ اور حقوق العباد ادا کریں۔ نیکی کا حکم دیں اور بری باتوں سے روکیں۔

اسلامی حکومت میں غیر مسلموں کے حقوق کے متعلق رک بہ جزیہ، ذمہ۔

۳۔ اسلامی ریاست کی نوعیت: اسلام میں دنیا دین سے الگ نہیں اور حکومت میں بھی وہ تفریق دین و سیاست کو تسلیم نہیں کرتا، بلکہ دونوں کے امتزاج سے عمرانی اساس پر حکومت کا ایک مربوط نظام پیش کرتا ہے جس میں دینی اور دنیوی حصوں کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ دین و سیاست کے یکجا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ امور سیاست (دنیا) میں بھی یہ دیکھا جائے کہ ریاست کی اساس اخلاقیات دینی کے مطابق ہے ریاست کے بنیادی رہنما اصول قرآن مجید میں آگئے ہیں اور ان کے عملی نمونے آنحضرتؐ اور ان کے خلفائے راشدینؓ نے قائم کر دیے ہیں۔۔۔۔۔ یہ اخلاقی اساس (جو روحانی اور عمرانی تقاضوں کے مطابق ہے) اسلامی ریاست کی قطعی بنیاد ہے۔ اس بنیاد پر قائم رہ کر، ریاست کی تفصیلی تشکیل میں عقل اور تمدنی تجربوں سے کام لیا جا سکتا ہے۔ ان معنوں میں اسلام، ریاست کے عملی اور نظامیاتی پھیلاؤ کے حق میں ہے۔ چونکہ ریاست کی غایت سعادت و فلاح انسانی ہے اس لیے ان غایتوں کے حصول کے لیے حکمت (عقل بالغہ) کی اہمیت واضح ہے جیسا کہ فارابی اور دوسرے مصنفین نے لکھا ہے۔ اسی لیے اگرچہ دنیویت (سیکولارزم) یعنی امور دنیا کی تنظیم اس کی ماہیت میں موجود ہے پھر بھی اسلامی ریاست کو مغربی مفہوم میں "سیکولر" نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اس میں دین اور دینی اخلاقیات کا حوالہ ناگزیر ہے۔ اسلامی ریاست محض قومی بھی نہیں۔ نیشنلزم کی روح چونکہ زمین، رنگ، نسل وغیرہ کی پابند ہے اس

محروم ہوں۔ ان حالات میں اسلام نے جہاں جمہور کو زیادت کا حق دیا ہے وہاں حکمرانی کے لیے منہاج اعلیٰ کی ضرورت پر بھی زور دیا ہے اور یہ منہاج اعلیٰ قرآن و سنت ہے۔

اس کے لیے خلافت راشدہ کا تعامل بھی اہمیت رکھتا ہے اور اسلامی ریاست کی روح اور اس کے مزاج و حقیقت کو سمجھنے میں فقہا اور علمائے امت کے فیصلوں کی بھی بڑی اہمیت ہے، لیکن ان کی رائے کو قرآن و سنت کے برابر نہیں رکھا جا سکتا۔

اسلامی قانون حکومت کی تفصیلات مرتب کرنا اور ہنگامی، وقتی اور حالات کے تقاضوں کے مطابق قواعد بنانا اجتماع کا حق ہے۔ جہاں جہاں انسان کو الہی ہدایت و راہ نمائی کی ضرورت تھی وہاں نصوص شریعت اور قرآن و سنت سے راہبری کا سامان موجود ہے اور اس کے بعد ضمنی تفصیلات اور وہ باتیں جن میں زمانے کی تبدیلی سے تغیر و تبدل ہو سکتا ہے انہیں اجتماع کے تفقہ و اجتہاد کے لیے خالی چھوڑ دیا گیا ہے۔ اگر تفصیلات کا کوئی خاص طریقہ مقرر کر دیا جاتا تو اسلامی شریعت جس کے احکام ساری دنیا کے لیے اور ہمیشہ کے لیے ہیں عالمگیر اور ابدی نہ رہتی۔ یہ اجتماع قیاس، استنباط، تفقہ اور اجتہاد، استحسان اور استصلاح کے ذریعے اسلامی قانون حکومت کی تکمیل و تدوین کا فریضہ سرانجام دیتا ہے، لیکن ضروری ہے کہ ان چیزوں کے ذریعے قانون سازی ایسی ہونی چاہیے جو قرآن کے احکام، ان کے حدود و ضوابط اور اصول عامہ سے مطابقت رکھتی ہو۔ یہ کام مجتہدین کا ہے، لیکن ہر شخص مجتہد نہیں بن سکتا۔ اس کے لیے ضروری اوصاف مطلوب ہیں۔ یہ تفصیلات فقہ، اصول فقہ اور علم کلام کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

فقہ السیاست سے متعلق تصانیف میں عدل،

عقل ہی احکام و قوانین کا ماخذ ہے۔ شریعت اپنی حقیقت میں الوہی اور ربانی تو ہے لیکن مافوق الفطرت نہیں، بلکہ طبعی قوانین پر مبنی ہے۔ اس میں تمدن اور اصول حکمرانی کی وہ ضرورتیں اور حقیقتیں مضمحل ہیں جو قابل عمل ہیں اور صرف انہیں کی اساس پر ہمیں معاد کے ساتھ ساتھ معاشی، معاشرتی اور سیاسی مسرت و رفاہ حاصل ہو سکتی ہے۔ ربانی قانون یا شریعت، انسان کی حقیقی آزادی کے منافی نہیں اور اس کے حدود و قواعد انسان کی فطری حریت کے سلب کرنے کے لیے نہیں، بلکہ اسے گمراہی اور ہلاکت سے بچانے کے لیے ہیں۔ عوام کبھی کبھی ہوائے نفس اور جہالت کی وجہ سے بے راہ رو بھی ہو جاتے ہیں اور اپنی حاکمیت کا منبع شیطان کو بنا لیتے ہیں اور اپنی خواہش کو اپنا خدا سمجھ لیتے ہیں (اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ)۔ اس وجہ سے انسان خود واضع قانون بننے کی اہلیت نہیں رکھتا کیونکہ وہ محتاج ہے اور جو محتاج ہوتا ہے وہ عدل کے بجائے اپنی احتیاجات کے تقاضے پورے کرتا رہتا ہے۔ شریعت کی روح عقل و فکر انسانی کو معطل نہیں کرتی، بلکہ اس کے لیے ایک سیدھا، صاف، واضح اور روشن راستہ اور منہاج مقرر کرتی ہے تاکہ وہ اپنی جہالت اور کمزوری کی وجہ سے ضائع نہ ہو جائے اور اس کے اوقات اور صلاحیتیں تجربات میں برباد نہ ہو جائیں۔ بے شک حکومت جمہور کی ہے، لیکن جمہور کی رہنمائی کے لیے ایک منہاج اعلیٰ کی ضرورت ہے، اگر محض عوام کی رائے کو قانون کا سرچشمہ بنا دیا جائے تو اس میں ذی کمزوریاں پیدا ہو جاتی ہیں، مثلاً اصول انتخاب و معیار انتخاب کا معاملہ قابل غور ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ لوگ بھی منتخب ہو جائیں اور اوپر آ جائیں جو عوام کو اپنی چرب زبانی یا دوسرے حربوں سے متاثر کر کے اقتدار حاصل کر لیں مگر دیانت کی صلاحیت سے



الفاظ و محاورات بلکہ اس نے اپنے کلام میں ہندی شاعری کا تتبع کرتے ہوئے عورت کی طرف سے اظہار عشق کیا ہے۔ قیاس غالب یہ ہے کہ اس صنف کی ایجاد سعادت یارخان رنگین [رک باں] نے کی، جس نے نہ صرف ریختی کا پورا دیوان (دیوان انگیکتہ) مرتب کیا اور اس صنف میں کچھ شاگرد بھی بنا لیے (ان میں ایک عورت آدم بیگم بیگم کا نام بھی ملتا ہے) بلکہ اس کے کئی معاصرین بھی اس سے متاثر ہو کر ریختی کہنے لگے؛ چنانچہ دکن کے ریختی گوؤں (لائق اور قیس) نے اس کا اعتراف بھی کیا ہے۔ ریختی کا اصل مقصد تفریح و تفتن تھا، جو بذات خود کوئی بری چیز نہیں؛ مگر خرابی یہ ہوئی کہ اس کی بنیاد بالعموم جنسی محاکات پر رکھی گئی، جس سے اس میں ابتذال، عربانی اور فحاشی پیدا ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ شروع شروع میں رنگین کے نامور معاصر انشا [رک باں] نے اسے پسند نہیں کیا (دیکھیے دریائے لطافت، مکالمہ میر غنر غینی)، لیکن بعد ازاں اپنے ماحول کے تقاضوں اور فطری میلانات سے مجبور ہو کر وہ بھی اسی رنگ میں رنگا گیا، چنانچہ اس کی کلیات میں بھی ایک دیوان ریختی موجود ہے۔ ان کے بعد ناسخ و آتش کے دور میں صرف ایک قابل ذکر ریختی گو احمد علی نسبت کا کلام ملتا ہے، البتہ واجد علی شاہ کے عہد میں جان صاحب (میر یار علی)، خانم جان (عبداللہ خان محشر)، عصمت (امجد علی خاں)، نازنین (مرزا علی بیگ)، پری اور بیگم نے اس صنف میں خوب طبع آزمائی کی۔ ان کے بعد کسی شاعر نے اس صنف پر بطور خاص کوئی توجہ نہیں کی۔ زبان دانی اور زبان آموزی کے نقطہ نظر سے ریختی کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس کی بدولت دہلی اور اکھنڈ کی بیگماتی زبان کا بہت بڑا حصہ محفوظ ہو گیا (نیز رک بہ اردو، انشا، رنگین)۔

(Rhi) : نقشہ شام، ص ۲۰۰ پر؛ حوالہ در Dussaud : Topgor.، ص ۸، حاشیہ ۱ : Raia : (۶) Niebuhr : Reisebeschreibung nach Arabien und anderen mliengenden Ländern، کوپن ہیگن ۱۷۷۸ء، ج ۲، لوحہ ۳ (Rāhā) : J.B.L.J. Rousseau : Description du Puchalik de Haleb، در Fundgruben des Orients، ویانا ۱۸۱۳ء، ص ۱۱؛ بعد؛ (۸) وہی مصنف : Recueil de voyages et de mémoires، پیرس ۱۸۲۵ء، ص ۲۰۷ تا ۲۱۷؛ (۹) Itinéraire d'une partie peu connue de: de Corancercz l'Asie Mineure، پیرس ۱۸۱۶ء، ص ۳۶ : ریختی الشرقیہ (۱) سرمین میں؛ (۱۰) Burckhardt : Reisen in Syrien Palästine und der Gegend des Berges Sinai، طبع W. Gesenius، ج ۱، وغیرہ ۱۸۲۸ء، ص ۲۲۵، حاشیہ ۱ (Riha) : William Thomson : Bibliotheca sacra، ج ۵، نیویارک ۱۸۳۸ء، ص ۶۷۲؛ (۱۲) Seiff : Ein Ritt durch das Innere Syriens، ج ۱۸، ۱۸۷۳ء، ص ۲۳؛ (۱۳) G. Le Strange : Palestine under the Moslems، لندن ۱۸۹۰ء، ص ۵۲۰؛ بعد؛ (۱۴) M. Hartmann : ZDPV، ج ۲۲، ۱۸۹۹ء، ص ۱۳۵؛ (۱۵) Dussaud : Topographie de la Syrie، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۶ (حاشیہ ۲)، ۸ (حاشیہ ۱)، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۳، ۲۰۰، ۲۱۲؛ بعد؛ ۲۳۳۔

E. HONIGMANN [و تلخیص از ادارہ]

⊗ ریختی : رک بہ اردو۔

⊗ ریختی : اردو شاعری کی ایک صنف، جس میں شاعر نسوانی جذبات و احساسات کی ترجمانی عورتوں کی مخصوص زبان میں کرتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کا موجد قدیم دکنی شاعر ہاشمی تھا، لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ اس کے ہاں نہ تو عورتوں کے مخصوص احساسات ملتے ہیں نہ

ویانا ۱۸۹۹ء، ص ۸۳، ۹۱؛ (۸) عظیم الدین احمد:  
*Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's*  
*im Šams al-'Ulūm*، سلسلہ یادگار گب، ج ۲۴، لائڈن  
 ۱۹۱۶ء، ص ۳۳؛ (۱۰) M. Hartmann  
*Der islamische Orient*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ۲ : ۵۳۲  
 (۱۱) L. Hirsch *Reisen in Süd-Arabien, Maha-*  
*Land und Hadramūt*، لائڈن ۱۸۹۷ء، ص ۶۲ تا  
 ۶۵، ۱۹۳، ۲۵۹؛ (۱۲) D. Van der Meulen و  
*Hadramout some of its mysteries* : H.V. Wissmann  
*unveiled*، لائڈن ۱۹۳۲ء، ص ۱۰۶، ۱۲۰، ۲۱۳

(A. GROHMANN)

- ریڈ ہاؤس : (Redhouse)، رُکْ به مستشرقین۔  
 الرِّيف : عربی لفظ ریف کے معنی ہیں "کوئی  
 مزروعہ اور سرسبز علاقہ، جہاں ٹھانے پینے کی  
 چیزوں کی فراوانی ہو اور جو پانی (دریا یا سمندر)  
 کے قریب ہو" (قَب قاموس : "ارض فیہا زرع  
 و خصب و السعة فی الماکل و المشرب و ما قارب  
 الماء من ارض العرب")؛ چنانچہ ریف سے فعل راف بنا  
 ہے، جس کا مفہوم انسانوں یا مویشیوں کا ریف میں  
 جانا ہے۔ بطور اسم معرفہ الریف مراکش کے ایک  
 پہاڑی ضلع کا نام ہے، جو کسی زمانے میں اسپین  
 کے زیر حفاظت علاقے (Protectorate) میں شامل تھا۔  
 یہ ضلع مراکش کے شمالی ساحل پر سبتہ (Sبتہ)  
 سے لے کر تقریباً الجزائر کی سرحد تک پھلا گیا ہے  
 اور مشرق میں کوہ اطلس Atlas سے جا ملتا ہے۔  
 ریف کے جنوب میں تازہ کا درہ ہے، جہاں سے اس  
 پہاڑ میں سے گزر کر الجزائر کو راستہ گیا ہے۔  
 عربوں نے یہ نام اس ضلع کو غالباً شمالی افریقہ کے  
 فتح کے وقت دیا تھا، کیونکہ اسلامی تاریخ کے  
 ابتدائی ادوار میں اس کا ذکر ملتا ہے (مثلاً ادیس  
 ابن عبداللہ کے مراکش میں اہویسی سلطنت کی بنیاد

مآخذ : (۱) سکسینہ : تاریخ ادب اردو (مترجمہ  
 مرزا محمد عسکری)، مطبوعہ نولکشور، بار دوم، حصہ نظم،  
 بمبئی اشاریہ؛ (۲) سید محمد مبین نقوی : تاریخ ریختی  
 مع دیوان جان صاحب، مطبوعہ الہ آباد، ص ۱۰  
 بعد ۳۶، ۳۹ بعد؛ (۳) سید امجد الطاف : انشا کی ریختی،  
 در ادبی دنیا، لاہور (اگست ۱۹۵۳ء)؛ (۴) صفدر حسین :  
 ریختی، در صحیفہ، لاہور (اپریل ۱۹۶۱ء)۔

[ادارہ]

ریدۃ : جنوبی عرب (عسیر الیمن اور حضر موت)  
 میں متعدد مقامات کا نام۔ ان سب میں زیادہ  
 معروف وہ ریدہ ہے جو جبل تلفم پر واقع ہے۔ اس کے  
 ساتھ اسی نام کا ایک قلعہ ضلع بون (ہمدان) میں  
 صنعا سے ایک دن کی مسافت پر واقع ہے [نیز دیکھیے  
 الاکیل، طبع محب الدین الخطیب، قاہرہ ۱۳۶۸ھ،  
 ج ۱۰، بمبئی اشاریہ]۔ اس نام کے متعدد مقامات  
 حضر موت میں ہیں (مثلاً ریدۃ الصغیر، ریدۃ العباد،  
 ریدۃ الحرمیہ، ریدۃ ارضین، نیز ریدۃ الکبیرۃ،  
 ریدۃ الدین، ریدۃ الجوہین)۔ اس نام کے اس قدر  
 کثیر الاستعمال ہونے کی وجہ اس کے معنی میں مضمیر  
 ہے۔ اس کے معنی ہیں سنگلاخ سطح مرتفع میں  
 نشیب؛ آگے چل کر اس کا اطلاق کسی بدوی علاقے  
 کے مرکز پر ہونے لگا۔

مآخذ : (۱) ابن الفقیہ الہمدانی، در BGA، ۵ : ۳۳؛  
 (۲) ابن خردادبہ، در BGA، ۶ : ۱۳۷، ۱۳۳، ۱۸۹،  
 ۱۹۰؛ (۳) یاقوت : معجم، طبع ویسٹمنسٹر، ۱ : ۲۹۸، ۲۹۹؛  
 ۸۸۵، ۸۸۶؛ (۴) مرصدا لاطلاع، طبع T. G. J.  
 Juynboll، ۱ : ۳۹۷؛ (۵) الہمدانی : صفة جزيرة العرب،  
 طبع D. H. Müller، لائڈن ۱۸۸۳ تا ۱۸۹۱ء، ص ۶۶  
 ص ۳، ۸۵، ۱۶، ۸۶، ۱۵، ۸۷، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۱  
 ص ۱۶، ۲۰۰، ۲۰۵؛ (۶) وہی مصنف : الاکیل، بغداد  
 ۱۹۳۱ء، ۸ : ۳۲، ۶۱، ۱۱۹؛ (۷) D. H. Müller :  
*Südarabische Altertümer im Kunsthist. Hofmuseum*

میڈرڈ کے مذاکرات کے نتیجے میں فرانس اور اسپین نے اپنے اپنے مقبوضہ علاقے خالی کر دیے اور ملک آزاد ہو گیا۔ یہ آزادی زیادہ تر وطن پرست جماعت استقلال کی پیہم جد و جہد سے نصیب ہوئی، جس کی سرپرستی خود سلطان مراکش مولای محمد خامس ابن یوسف نے کی۔

آزادی کی اس طویل جنگ میں ریف کے باشندوں کا کتنا ہاتھ تھا، اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ۱۸۹۳ء میں ان کے اور اسپین کے درمیان ایک باقاعدہ لڑائی چھڑ گئی، جو تقریباً سال بھر جاری رہی اور ۱۸۹۳ء میں اسپین ایک لشکر جرار کی مدد سے بمشکل اہل ریف کی مزاحمت کو دبانے میں کامیاب ہو سکا۔ اس کے بعد ۱۹۰۶ء میں مولای عبدالعزیز (۱۸۹۴ تا ۱۹۰۸ء) کے عہد میں جب الجزائر کی سرحد سے متصل علاقے میں جلالی زربونی عرف بوحمارہ نے اور طنجه کے قریب ایک مقامی سردار مولای احمد الیسولی نے علم بغاوت بلند کیا تو انہیں بھی ریفیوں کا تعاون حاصل رہا۔ بعد ازاں مولای عبدالحفیظ (سلطان از ۱۹۰۸ء) کے عہد میں ریفی قبائل نے پھر بڑے پیمانے پر بغاوت کر دی اور اسپین کو پچاس ہزار کی فوج کی مدد سے اسے فرو کرنا پڑا؛ لیکن اہل ریف کی سب سے بڑی جنگ آزادی وہ تھی جو ۱۹۲۰ء میں امیر عبدالکریم کی قیادت میں شروع ہوئی اور کم و بیش چھ سال تک جاری رہی۔ امیر عبدالکریم اسی جذبہ حریت سے سرشار تھے جو ان کے پیشرو الجزائر کے مجاہد اعظم امیر عبدالقادر کی مساعی میں کارفرما تھا، جنہوں نے چودہ سال تک (۱۸۳۰ تا ۱۸۴۴ء) انتہائی عزم و استقلال اور دلیری و شجاعت سے فرانسیسی استعمار کے خلاف جنگ جاری رکھی تھی۔ امیر عبدالکریم کی بغاوت ریف کے علاقے میں دور دور تک پھیل گئی اور روز بروز زور پکڑتی گئی یہاں

ڈالنے اور شہر فاس کی تعمیر کے سلسلے میں)۔ اس ضلع کی بیشتر آبادی بربر یا مخلوط بربر عرب نسل کی ہے۔ یہاں کے باشندوں کی ایک مخصوص بربری بولی ہے، جو مراکش کے وسطی اور جنوبی اضلاع کی بربر بولیوں سے قدرے مختلف ہے، اگرچہ ان میں سے بعض لوگ عربی بھی بولتے ہیں۔ ان کے طور طریقے اور رسم و رواج بھی مراکش کے دوسرے باشندوں سے کسی حد تک جداگانہ ہیں۔ ریف کے بربر شروع سے اپنے جذبہ حریت پسندی کی وجہ سے مشہور رہے ہیں اور انہوں نے انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں یورپی اقوام کی استعماری سرگرمیوں کے خلاف کئی بار علم بغاوت بلند کیا۔

مراکش میں یورپی طاقتوں کی دلچسپی کا آغاز سولہویں صدی عیسوی ہی سے ہو گیا تھا اور انہوں نے اس ملک سے تجارتی تعلقات قائم کر لیے تھے۔ رفتہ رفتہ انہوں نے کئی ساحلی مقامات پر اپنا قبضہ جما لیا۔ ان طاقتوں میں پیش پیش پرتگال، اسپین اور فرانس تھے۔ شہر مزغن Mazagan ۱۷۶۹ء تک پرتگال کے قبضے میں تھا اور سبتہ اور ملیہ پر اسپین بہت بعد تک قابض رہا، لیکن بعد ازاں پرتگال مراکش سے عملاً دست بردار ہو گیا اور صرف اسپین اور فرانس میدان میں رہ گئے، جنہوں نے ۱۹۱۲ء کے معاہدے کی رو سے مراکش کا معتدبہ حصہ آپس میں تقسیم کر کے وہاں اپنا عمل دخل قائم کر لیا۔ ۱۹۰۵ء میں جرمنی کے قیصر ولیم کے دورہ مراکش کے بعد جرمنی کو بھی کچھ تجارتی مراعات حاصل ہو گئی تھیں، لیکن ۱۹۳۴ء میں تقریباً سارا ملک فرانس کے قبضے میں آ گیا۔ سلطان کا اقتدار برائے نام رہ گیا اور اصل حکومت کئی طور پر فرانسیسی ریزیڈنٹ جنرل کے ہاتھ میں آ گئی۔ یورپی استعمار اور استحصال کا یہ سلسلہ ۱۹۵۶ء تک جاری رہا۔ اس سال پیرس اور

نے دیکھا کہ وہ عیسائی عقائد کو کلیۃً قبول نہیں کر سکتا تو اس نے مذہبی تعلیمی اداروں کو خیرباد کہہ دیا اور آزادی کے ساتھ علمی تحقیق اور تصنیف و تالیف کے میدان میں اتر آیا۔ اس کی حسب ذیل تالیفات قابل ذکر ہیں: (۱) ”سیرت حضرت مسیح“؛ (۲) ”تاریخ بنی اسرائیل“؛ (۳) ”نصرانی مذہب کے اصول و مبادی“؛ (۴) ”السنۃ سامیہ کی تاریخ“۔

رینان نے ۲۹ مارچ ۱۸۸۳ء کو پیرس یونیورسٹی میں ”اسلام اور علم“ کے موضوع پر ایک لیکچر دیا اور اس کے دوران میں کہا کہ اسلام علم کے راستے میں حارج رہا ہے۔ سید جمال الدین افغانی [رکب باں] ان دنوں پیرس میں مقیم تھے۔ انہوں نے رینان کے رد میں *Journal des Dabais* میں ایک مضمون لکھا اور تاریخی دلائل و براہین سے رینان کے قول کی تردید و تغلیط کی۔ رینان نے بھی جواب الجواب لکھا۔ قاضی اختر میاں جونا گڑھی نے اس ساری دلچسپ بحث کو اردو میں منتقل کر کے شائع کر دیا ہے۔

رینان نے ۱۸۹۲ء میں وفات پائی۔ اس کی تحریر میں وسعت خیالات کے علاوہ کمال درجے کی فصاحت، بیان کی لطافت اور زبان کی شگفتگی پائی جاتی ہے۔

مآخذ: (۱) *Souvenirs d'Enfance : E. Renan* (۲) *et de Jeunesse* پیرس ۱۸۸۳ء؛ (۳) وہی مصنف؛ (۴) *Discours et Conferences* پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۵) *Encyclopaedia Britannica* بذیل مادہ۔  
(شیخ عنایت اللہ)

رینو: رکب بہ مستشرقین۔

ریو: چارلس ریو Charles Rieu، انیسویں

صدی کا ایک معروف مستشرق، جس نے موزہ بریطانیہ (برٹش میوزیم)، لندن، کے اسلامی مخطوطات کی فہرست نگاری کے سلسلے میں بڑی قابل

تک کہ فرانس کو بھی اپنے مراکشی مقبوضات کے متعلق اندیشہ پیدا ہو گیا اور دونوں ملکوں نے مل کر اس بغاوت کو کچلنے کا منصوبہ بنایا۔ دو لاکھ اسی ہزار کی ایک زبردست فوج تیار کی گئی اور ایک سخت اور طویل مزاحمت کے بعد آخر کار امیر عبدالکریم نے کرنل جیراد Giraud کی وساطت سے فرانسیسی سپہ سالار کے آگے ہتیار ڈال دیے (۱۹۲۶ء)۔

اہل ریف زیادہ تر زراعت پیشہ ہیں۔ اس کے علاوہ ان کا بڑا مشغلہ مویشی پالنا ہے۔ ریف میں زیتون اور بادام کے درختوں کے باغ بھی ہیں اور مراکش سے ان پھلوں کی برآمد میں اس علاقے کا بھی حصہ ہے۔

مآخذ: (۱) *Encyclopaedia Britannica* بذیل مادہ، نیز بذیل مراکش (Morocco) اور وہ مآخذ جو وہاں مذکور ہیں؛ (۲) J. B. Glubb (گلب پاشا): *The Empire of the Arabs*، لندن ۱۹۶۳ء، ص ۲۶۵۔  
(محمد وحید مرزا)

⊗ رینان: ارنسٹ رینان Ernest Renan،

انیسویں صدی کا ایک مشہور اور ممتاز فرانسیسی ادیب، مؤرخ اور مستشرق، جس نے یہود اور نصاریٰ کے مذاہب اور ان کی تاریخ کا علمی اور فلسفیانہ انداز سے مطالعہ کیا اور بہت سے متعلقہ مسائل کی بحث کو ایک نئے رخ پر ڈال دیا۔ رینان حضرت عیسیٰ کی الوہیت کا منکر تھا اور ان کو ایک ”بے نظیر انسان“ تصور کرتا تھا، اس لیے اکثر لیتھواک پادری اس کو ملحد قرار دیتے تھے؛ تاہم یورپ کے عام علمی حلقوں میں اسے ایک صاحب فکر مؤرخ اور ادیب کی حیثیت سے بڑے احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

رینان ۱۸۲۲ء میں پیدا ہوا تھا اور اس نے دینی مدارس میں تعلیم پائی تھی، لیکن جب اس

• **ریہ** : اندلس کا وہ ضلع (کورہ) جس میں جزیرہ نماے اندلس کا جنوبی حصہ شامل تھا اور جس کے صدر مقام یکے بعد دیگرے Archidona (عربی : آرجدونہ) اور مالقہ Malaga تھے۔ اس کا عام عربی املا ریہ ہے، خصوصاً یاقوت کی معجم البلدان میں یہ لفظ اسی صورت میں ملتا ہے، لیکن بعض اندلسی مخطوطات میں صحیح ہجے ریہ لکھے ہیں جو اندلس کے مقامی تلفظ ریو Raiyu سے زیادہ مطابقت رکھتے ہیں، اس کی تصدیق ابن حوقل نے کی ہے۔ جیسا کہ Dozy کا خیال ہے، یہ لفظ لاطینی لفظ رگیو regio (بلاشبہ Malacitana regio) کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ گیا نگوس Gayangos کا یہ مفروضہ کہ یہ لفظ ایرانی شہر الرے سے تعلق رکھتا ہے، یقیناً ناقابل قبول ہے۔

جب جنوبی اندلس کی جاگیریں بلج بن بشر [رک باں] کے سابق رفیقوں کے لیے نام زد ہو رہی تھیں اس وقت ریہ کا ضلع الاردن کے جند (شکر) کے لیے مقرر کیا گیا تھا۔ قرطبہ کی اموی خلافت کے دوران میں ریہ کا ضلع مغرب میں قبرہ اور الجزيرة الخفراء کے ضلع سے اور جنوب میں بحر متوسط سے اور مشرق میں کورہ البیرہ سے گھرا ہوا تھا۔

مآخذ: (۱) الادریسی : وصف افریقیة والاندلس طبع و ترجمہ از ڈوزی و ڈخویہ، ص ۱۷۴، ۲۰۴ اور ترجمہ ص ۲۰۹، ۲۵۰؛ (۲) یاقوت : معجم البلدان، طبع و سٹینفلٹ، ۲ : ۸۹۲ (قب ۲ : ۸۲۶)؛ (۳) ابن عبدالمنعم الحمیری : الروض المعطار، اندلس (اسپین)، عدد ۸۱؛ (۴) Recherches : E Dozy، بار سوم، ۱ : ۳۱۷ تا ۳۲۰؛ (۵) Alemany Bolufer : La geografia de la Peninsula ihéirca en los escritores árabes : E. Lévi Provençal (۶) : ۱۱۸ ص ۱۱۸ تا ۱۱۹؛ (۷) L'Espagne musulmane au Xème siècle، پیرس ۱۹۳۲، ص ۱۱۶ تا ۱۱۸۔

(E. LEVI-PROVENÇAL)

قدر خدمات سر انجام دیں، وہ قومیت کے لحاظ سے سویس Swiss تھا، سوئٹزر لینڈ کے شہر جینوا میں ۱۸۲۰ء میں پیدا ہوا اور ابتدائی تعلیم آبائی شہر میں پروفیسر ہمبرٹ سے پائی، جو دسالی کا شاگرد تھا۔ بعد ازاں اس نے بون Bonn یونیورسٹی میں پروفیسر فرائٹاگ سے فیض پایا اور وہیں سے ۱۸۴۳ء میں ڈاٹری کی ڈگری حاصل کی۔ اس کے چار سال بعد برٹش میوزیم کی ملازمت میں منسلک ہو کر مدت دراز تک قلمی کتابوں کے مطالعے اور ان کی فہرستوں کی تیاری میں مصروف رہا، ان سے پہلے کیورٹن Cureton برٹش میوزیم کی عربی قلمی کتابوں کی فہرست جلد اول شائع کر چکا تھا۔ ریو نے ۱۸۷۱ء میں اس فہرست کی دوسری جلد اور ۱۸۹۴ء میں اس کا تکملہ شائع کیا۔ ۱۸۸۸ء میں ترکی مخطوطات کی فہرست شائع کی، نیز فارسی مخطوطات کی فہرست تین جلدوں اور ایک ضمیمے کی صورت میں مرتب کی۔ قلمی کتابوں کی فہرست نگاری ایک خاص ڈھب کا محنت طلب کام ہے، جس میں بہت محنت، تحقیق اور دماغ سوزی کرنی پڑتی ہے، لیکن ادبی تاریخ کے لحاظ سے یہ نہایت ضروری ہے۔ بہر حال ریو نے فہرست نگاری کا ایک نیا اعلیٰ معیار قائم کر کے اس میں خاص امتیاز حاصل کیا۔

پروفیسر رابرٹسن سمتھ کی وفات کے بعد ریو ۱۸۸۵ء میں کیمبرج یونیورسٹی میں عربی کا پروفیسر مقرر ہوا، لیکن اس تقرر کے وقت وہ اس قدر من رسیدہ ہو چکا تھا کہ اس منصب پر متمکن ہونے کے بعد وہ کوئی قابل ذکر علمی کام نہ کر سکا۔ ریو نے لندن میں ۱۹۰۲ء میں وفات پائی اور اس کی جگہ ایڈورڈ براؤن عربی کے پروفیسر متعین ہوئے۔

مآخذ: (۱) Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ: (۲) Obituary Notice of : E. G. Browne (۲) : Charles Rieu، در JRAS، لندن ۱۹۰۲ء۔

(شیخ عنایت اللہ)

marfat.com

**Marfat.com**

## ز

W. Marçais، مترجمہ *Précis de linguistique semitique*  
و M. Cohen، پیرس ۱۹۱۸ء، ص ۷۱؛ (۵) لسان العرب،  
۱۶۷:۷

(A. J. WENSINCK)

- زاب: الجزائر (Algeria) کا ایک علاقہ۔  
زاب (جمع زبّان) اس رقبے کا نام جو بسکرہ کے  
اردگرد واقع ہے اور جس کی مساحت شرقاً غرباً  
۱۲۵ میل، اور شمالاً جنوباً ۳۰ تا ۴۰ میل ہے۔  
یہ علاقہ میدانی ہے اور قدرے ہموار۔ جنوب کی  
طرف بڑھتے ہوئے یہ صحرا میں مل جاتا ہے۔ اور شمال  
کی طرف اس کی حد بندی نوہ اطلس صحرائی کی جنوبی  
ڈھلانیں کرتی ہیں۔ لیکن ہڈنہ اور سطح مرتفع  
قسنطینہ کے ساتھ اس علاقے کا ربط قائم رہنے کی  
سہولت اس وسیع خلا سے ہو جاتی ہے۔ جو زاب اور  
اس کی پہاڑیوں کے درمیان ہے۔ صحرائی اثرات کا  
غلبہ اتنا ہے کہ زاب میں شاذ و نادر ہی بارش  
ہوتی ہے اور وہ بھی بے قاعدہ، جو عام طور پر غلہ  
اگانے کے لیے کافی نہیں ہوتی۔ کئی مقامات پر  
پہاڑی ندیوں اور زیر زمین پانی کے ذخیرے کی بدولت  
نخلستانی سبزہ اور درخت پیدا ہوتے ہیں، جن میں  
آلو لالہ کے قریب کھجور کے درخت شامل ہیں۔  
عام طور پر زاب کو تین حصوں میں منقسم  
سمجھا جاتا ہے: (۱) زاب الشرقی یا مشرقی زاب  
یعنی دایمن اور اس اور شط ملغیر کے درمیان؛ (۲)

ز: (= الزاء) عربی حروف تہجی کا گیارہواں  
[فارسی کا تیرہواں اور اردو کا چھبیسواں] حرف۔  
[اسے زائے معجمہ، زائے منقوط اور زائے ہوز بھی کہتے  
ہیں]۔ حروف ابجد کے لحاظ سے اس کی عددی قیمت  
۷ ہے۔ اس کے کتبہ خوانی شجرے کے لیے  
دیکھیے مادہ عرب۔ یہ حروف سنہ شمسی  
(الاسلیہ) میں سے ہے اور اس کی وہی آواز ہے جو  
دوسری سامی زبانوں میں ہے۔ یہ انگریزی اور  
فرانسیسی زبانوں کے "z" کی سی آواز دیتا ہے۔ آج  
کل بول چال کی غیر فصیح عربی میں حرف زاء  
بعض اور حروف مثلاً ض اور ظ کی جگہ بھی  
استعمال ہو جاتا ہے۔ ایران اور ترکی میں عربی ض  
کو اکثر "ز" ہی کی طرح ادا کیا جاتا ہے۔ [یہ  
لفظ منسکرت یا ہندی میں اپنے خاص تلفظ کے  
ساتھ نہیں ملتا۔ ان زبانوں میں اس کے بجائے ج  
استعمال کرتے ہیں۔ یہ حرف کبھی م، ش، ف اور  
ک سے بدل جاتا ہے تفصیل کے لیے دیکھیے فرهنگ  
آندراج]۔

مآخذ: (۱) W. Wright، *Comparative Grammar of the Semitic Languages*، کیمرج، ۱۸۹۰ء،  
ص ۷۰؛ (۲) A. Schaade، *Sibawaihi's Lautlehre*،  
لائپز، ۱۹۱۱ء، بحد اشاریہ؛ (۳) براکمان، *Grundriss der Vergl. Grammatik der semitischen Sprachen*،  
برلن، ۱۹۰۸ء، ۱: ۱۲۸؛ (۴) وہی معنیف:

ابن الفقیہ، در *B.G.A.*، ۵: ۹۳، ۱۳۲؛ (۷) ابن خردادبہ،  
 در *B.G.A.*، ۶: ۹۳، ۱۷۳ بعد؛ (۸) قدامہ، در *B.G.A.*،  
 ۶: ۲۱۳، ۲۳۲؛ (۹) ابن رستہ، در *B.G.A.*، ۷: ۹۰؛  
 (۱۰) الیعقوبی، در *B.G.A.*، ۷: ۳۱۲، ۳۲۱، ۳۲۷؛  
 (۱۱) المسعودی: کتاب التنبیہ، در *B.G.A.*، ۸: ۳۶،  
 ۵۲ بعد، ۳۱۲، ۳۲۷؛ (۱۲) وہی مصنف: مروج الذهب،  
 طبع *Défremery Sanguinetti*، ۱: ۲۲۶ بعد؛ (۱۳)  
*Auszüge aus syrischen Akten*: G. Hoffmann  
*Persischer Mätyrer*، لائیزگ، ۱۸۸۰ء، ص ۲۲۱،  
 ۲۲۸، ۲۳۳ بعد اور بمواضع کثیرہ (دیکھیے اشاریہ ص  
 ۳۲۳): (۱۴) *Bohtān*: Hartmann، در *M. V. A. G.*  
 ۱۸۹۶ء، ج ۲، ۱۸۹۷ء، ج ۱، ص ۱۶۲ (اشاریہ):  
*The Lands of the Eastern*: Le Strange (۱۵)  
*Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء (طبع ثانی ۱۹۳۰ء)،  
 ص ۹۰ تا ۹۲، ۱۹۳ء؛ (۱۶) *Iran im*: P. Schwarz  
*Mittelalter nach den arabischen Geographen.*  
*Gesamtr. gister*، لائیزگ ۱۹۲۹ء، ص ۹۲؛ (۱۷)  
*Südarmenien und die Tigrisquellen*: J. Markwart  
*nach griech und arab. Geographen*، ویانا ۱۹۳۰ء،  
 ص ۲۳۶، ۳۹۰ و بمواضع کثیرہ (دیکھیے اشاریہ،  
 ص ۶۳۲)۔

E. HONIGMANN [تلخیص از ادارہ و و لائینن]

زابج (زابگ): جسے غلط طور پر زابج *Zābaj*  
 لکھتے ہیں، ماخوذ از سنسکرت جاو کہ *Jāvaka*، ایک  
 جزیرے کا نام؛ عربی نام کا نویں صدی عیسوی سے  
 سراغ ملتا ہے۔

سنہ عیسوی کے آغاز میں راماین میں جو اس سے  
 پہلے کی تصنیف ہے لیکن ٹھیک معلوم نہیں  
 نس قدر پہلے کی، مشرق اقصیٰ میں ایک یوادویا  
 ”جزیرہ یوا“ یعنی سونے چاندی کے جزیرے  
 (*Suvarnārūpyakadvipam*) کا ذکر آیا ہے جو سونے  
 کی کانوں سے معمور ہے *Suvarnākaramanditam* اور

اظہراوی یا شمالی زاب، یعنی زاب کی پہاڑیوں اور  
 وادی جدی کے درمیان؛ (۳) اور آخر میں ہے  
 زاب لاقبلی (Guebli) یا جنوبی زاب جسے علاقہ ماقبل  
 سے ریت کی ایک پتلی پٹی اور دلدلیں جدا کرتی  
 ہیں۔ زاب الشرقی کی آبیاری اوراس، وادی الایض  
 اور وادی العرب کی ندیوں سے ہوتی ہے۔ یہ ندیاں  
 پہاڑوں سے نکل کر نخاستانوں کو سیراب کرتی ہیں:  
 [تفصیل کے لیے دیکھیے و و لائینن بار اول]۔

مآخذ: (۱) *Excursions dans le Zab*: Delattre

*occidental (Recueil des Notices et Mémoires de la*  
*Société archéologique, historique et géographique*  
*Les*: G. Margis (۲): (۱۸۸۹ء) *de Constantin*  
*Arabes en Berbérie*، قسطنطنیہ ۱۹۱۳؛ (۳)  
*Monographie historique et géogra-*: Maguelonne  
*phique de la tribu des Ziban*، قسطنطنیہ  
*Organisation hydraulique*: Moulas (۴): ۱۹۱۱ء  
*des oasis sahariennes*: Piessé (۵): ۱۹۲۷ء  
*l'oyage aux Ziban (Bulletin de la Société de*  
*géographie et d'archéologie d'Oran)* (۱۸۸۵ء)  
 نیز تب مآخذ بذیل مقالہ بسکرہ۔

G. YVER [تلخیص از ادارہ]

الزاب: دریائے دجلہ کے بائیں کنارے پر  
 اس کے دو معاون دریاؤں (الزوابی) کا نام:

(۱) زاب الاعلیٰ یا زاب الاکبر؛ (۲) زاب الأسفل  
 یا الأصغر [تفصیل کے لیے دیکھیے و و لائینن بار اول]۔

مآخذ: (۱) سہراب، طبع مزیک *Mziik*، در  
*Bibl. arab. Histor. und Geogr.*، ج ۵، لائیزگ،  
 ۱۹۳۰ء، ص ۱۲۶؛ (۲) الکسروی، در یاقوت: معجم،  
 طبع ویٹینفلٹ، ۲: ۹۰۲ بعد؛ (۳) الاصطخری، در *B.G.A.*،  
 ۱: ۷۷؛ (۴) ابن حوقل، در *B.G.A.*، ۲: ۱۳۵، ۱۵۳،  
 ۱۵۵ بعد، ۱۶۹، ۲۱۲، ۲۳۶، ۲۶۳؛ (۵) المقلسی، در  
*B.G.A.*، ۳: ۲۰، ۲۸، ۱۲۳، ۱۳۳ بعد؛ (۶)



(۲) وہی مصنف: *A Propos de la chute du royaume de Çrivijaya* در *BTLV*، ۸۳ : ۴۵۹ تا ۴۷۲؛ (۳) *L'empire sumatranais*: Gabriel Ferrand در *JA*، جولائی تا ستمبر و اکتوبر تا دسمبر ۱۹۲۲ء اور وہ مصنفین جن کا حوالہ دیا گیا ہے؛ (۴) وہی مصنف: *Notes de géographie Orientale*، در *J.A.*، جنوری تا مارچ ۱۹۲۳ء؛ (۱) *Les îles de l'or*، *Suvarnadvīpa*؛ (۵) *F.D.K. Bosch*، *Een oorkonde van het groote klooster te Nālandā* در *TTLV*، ج ۶۵، ۱۹۲۵ء، ص ۵۰۹ تا ۵۸۸؛ (۶) *De ondergang van Çrivijaya*: N. J. Krom در *Verst. Med. Ak. Amst.*، ج ۶۲، سلسلہ B، عدد ۵؛ (۷) *Chau Ju - Kua*، مترجمہ *F. Hirth* و *W. W. Rockhill*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۱ء، ص ۲۲، ۶۰۔  
 (GABRIEL FERRAND [تلخیص از ادارہ])

- زابق: (Dzabic)، علی فہمی، جو موہتار [ہرسک (ہرزے گووینا)] میں ۱۸۵۳ء میں پیدا ہوا اور استانبول میں ۱۹۱۸ء میں فوت ہوا، ۱۸۸۳ء میں موہتار کا مفتی مقرر ہوا۔ آسٹریا - ہنگری کے صوبہ بوسنیا و ہرزے گووینا کی حکومت نے مسلمانوں کے مذہبی اداروں کو نئے سرے سے منظم کیا تاکہ ان پر اپنا قابو رکھ سکیں۔ ۱۸۸۶ء ہی سے سراجیوو کے مسلمانوں کی دلی خواہش یہ تھی کہ وہ اپنے مذہبی معاملات میں خود مختار ہو جائیں اور زابق کی قیادت میں ہرزے گووینا کے مسلمانوں کی بے چینی مسلسل بڑھتی جا رہی تھی۔ ۱۸۹۳ء میں سراجیوو میں بوسنیا - ہرزے گووینا کے مسلم رہنماؤں کا ایک اجلاس منعقد ہوا۔ زابق نے اس میں مسلمانوں کی مذہبی خود مختاری طلب کی، لیکن اس کے مؤیدین اقلیت میں رہ گئے۔ ۱۸۹۹ء سے ہرزے گووینا کے مسلمانوں کی مذہبی آزادی کی تحریک زابق کی قیادت میں بہت زور پکڑنے لگی اور اس تحریک سے ملحق ہو گئی جو

جسے بالعموم جاوا مانا گیا ہے، لیکن سونے کی افراط کا ذکر راقم کی رائے میں یہ بتا رہا ہے کہ یہ جزیرہ سماٹرا ہونا چاہیے کیونکہ قیمتی دھاتوں کی غیر معمولی افراط کی گواہی ہمیں صرف اسی جزیرے کی بابت ملتی ہے۔ ۱۳۲۲ء کی چینی کتابوں میں شاہ یہ تیاؤ *Ye-tiao* (قدیم تلفظ یپ دیو = یودویپا = سماٹرا) کے ایک سفیر کے چینی دربار میں وارد ہونے کا ذکر ہے، لفظ کی یہی وہ شکل ہے جسے بطلمیوس چند سال بعد پرا لرت شکل *'Iaβadīon* (بودویپا) میں نقل کرتا ہے۔

۲۴ تا ۶۲۵۲: *Kang Tai*: *Fu. nan t'u su* کے باقی ماندہ اجزا میں سر زمین چوپو *Ču-pu* (قدیم تلفظ چوبک *Ču-bak*، جو *Sho-bāk*، مأخوذ از سنسکرت جاو کہ کا ناقص رسم خط ہے) کا کئی بار ذکر آیا ہے۔ غالباً یہی زمانہ تھا جب سماٹرا کے لوگوں نے، جو ہندو تہذیب سے متاثر ہو چکے تھے، مدغاسکر میں اپنی نئی آبادی قائم کی۔ موجودہ ملاغاسی زبان میں اب بھی اس کے آثار صاف نظر آتے ہیں۔

۴۴۱ء میں اسحق کی کلیسانی مجلس (Synod) کے موقع پر دابگ [دابج] اور چین و ماجین (J.B. Chabot): *Synodicon orientale*، پیرس ۱۹۰۲ء، ص ۶۲۰ کے ایک اسقف اعظم کا ذکر آیا ہے۔ اس کے چار سال بعد فاعیان سیلون کے راستے ہندوستان سے واپس آتے ہوئے ایک علاقے میں پہنچتا ہے، جسے وہ یودویپا *Ye-p'o-i'i = Yavadvipa* کہتا ہے اور راقم اس کا محل و وقوع بھی سماٹرا مقرر کرتا ہے، جس طرح کہ *Sho-po* کا، جس کا ذکر *Kao seng cuan* میں آتا ہے، جو ۵۱۹ء میں تالیف ہوئی [مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے (۱)، لائیڈن، بار اول]۔

مأخذ: (۱) *Le royaume de Çrivijaya* در *BEFEO*، ج ۱۸، عدد ۶؛

انہوں نے حضرت نبی کریم (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی حمایت میں کہا تھا (استانبول ۱۳۲۷ھ)۔

مآخذ: (۱) V. Skarić 'Osman Nuri Hadžić (۱) و *Bosna i Hercegovina pod: N. Stojanović* 'austrougarskom upravom, Srpski narod XIX veku Knjižveni rad: M. Hančžić (۲)؛ ۱۹۳۸ء؛ بلغراد *bosansko-hercegovackih muslimana* سراجیوو ۱۹۳۳ء۔

(BRANISLAV DJURDJEI)

زار: عربی زبان میں امہری زبان کا ایک مستعار لفظ ہے، اس لیے کہ زار جنوں سے متعلق مقبول عام اعتقادات اسلامی دنیا میں حبشہ سے آئے۔ اسی قسم کے خیالات ایسے جنوں کے متعلق جو عارضی طور پر ایک انسان کے اندر سما جاتے ہیں، ایشیا اور افریقہ کے متعدد اسلامی ممالک میں پائے جاتے ہیں اور وہاں ان کے خاص خاص نام ہیں، مثلاً بوری (نائیجیریا اور طرابلس الغرب میں) اور اموک (ملایا میں)۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے ۱۱، لائیڈن، بار اول]۔

مآخذ: (۱) Note sugli: C. Conti Rossini (۱) *Giornale della Società Asiatica Italiana*، در ج ۱۸، فلورنس ۱۹۰۵ء؛ (۲) E. Cerulli: *Note sul movimento musulmano in Somalia*، در *R S O*، ج ۱۰؛ (۳) وہی مصنف: *Etiopia Occidentale*، ج ۲، روما ۱۹۳۳ء؛ (۴) P. Kahle، *Zār-Bechwörungen: in Egypten*، در *Isl.*، ج ۳، ۱۹۱۲ء، ص ۱ تا ۳؛ (۵) وہی مصنف: *Zum Zār*، در *Mجلة مذکور*، ص ۱۸۹ تا ۱۹۰؛ (۶) *The Influence of Animism in Islām*: S. Zwemer (۶) لندن ۱۹۲۰ء (جس پر *Levi Della Vida* نے *Bilychnis*، ج ۱۰، ۱۹۲۱ء، ص ۷۵ تا ۷۹، میں تبصر کیا ہے)؛ (۷) *Mekka: Snouck Hurgronje*، ج ۲، ۱۸۸۹ء، ص ۱۲۳ تا ۱۲۸ (انگریزی ترجمہ از J.H. Monaham، لائیڈن ۱۹۳۱ء، ص ۱۰۰ تا ۱۰۳)؛

سربیا کے راسخ العقیدہ لوگوں نے آزادی مذہب کے لیے الہائی تھی۔ آسٹریا و ہنگری کی برسر اقتدار جماعت نے زابق کے حامیوں پر سختی شروع کر دی اور زابق کو مفتی کے عہدے سے ہٹا دیا گیا (۱۹۰۰ء)۔ اسی زمانے میں یہ تحریک بوسنیا میں بھی پھیلنے شروع ہو گئی تھی، چنانچہ آسٹریا و ہنگری کے ارباب اقتدار گفت و شنید شروع کرنے پر مجبور ہو گئے، لیکن کوئی متفقہ فیصلہ نہ ہو سکا اس لیے کہ آسٹریا و ہنگری کے ارباب اقتدار اس ضابطے کے مسودے کی بعض دفعات کو ماننے کے لیے تیار نہ تھے جو ادارہ اسلامیہ کے اعضا کے انتخاب سے تعلق رکھتا تھا اور جس کے لیے رئیس العلماء کی توثیق استانبول کے شیخ الاسلام کا نائب ہونے کی حیثیت سے ہونا چاہیے تھی۔ ۱۹۰۲ء میں جب زابق اپنے پانچ دوستوں کے ساتھ مشورے کے لیے استانبول گیا تو اسے اپنے ملک واپس آنے سے منع کر دیا گیا؛ چنانچہ وہ مرتے دم تک استانبول ہی میں رہا۔ وہ استانبول یونیورسٹی میں عربی زبان اور ادب کا درس دیتا رہا اور بہت سے جرائد کے لیے مقالات لکھتا رہا۔ جب بوسنیا اور ہرزے گووینا کا الحاق عمل میں آیا (۱۹۰۸ء) تو اس نے پارلیمنٹ کے عرب نمائندوں کے پاس عربی میں ایک رسالہ لکھ کر بھیجا، جس میں اس نے آسٹریا۔ ہنگری کی بوسنیا اور ہرزے گووینا میں حکومت پر گرفت اور ادھر ترکی سلطنت کو اس کے اغماض پر زجر و توبیخ کی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسے یونیورسٹی سے علیحدہ کر دیا گیا۔ پھر اس نے صحابہ رسولؐ کے قصائد و اشعار کا ایک مجموعہ تیار کرنے کا ارادہ کیا، جسے وہ تین جلدوں میں مع اپنی شرح کے چھپوانا چاہتا تھا، لیکن وہ فقط اس کی ایک ہی جلد حسن الصحابہ فی شرح اشعار الصحابة [استانبول ۱۳۲۳ھ] چھپوا سکا۔ اس نے جناب ابو طالب کے اس قصیدے کی بھی شرح لکھی جو

مفہوم قائم رکھا ہے اور اس کا اطلاق ایسی عمارت یا مجموعہ عمارات پر ہوتا ہے جو کسی خانقاہ اور مدرسے کے مشابہ ہوں۔ ڈوما (Doumas، *La Kabylie*، ص ۶۰) نے آج سے بہت پہلے ۱۸۳۷ء میں زاویے کی نہایت عمدہ تعریف و تشریح بیان کی تھی، جو جملہ لوازمات کے اعتبار سے اس وقت بھی صحیح معلوم ہوتی ہے (قب اقباس، در Dozy: *Suppl.*، بذیل مادہ)۔ کسی زاویے میں مندرجہ ذیل حصے کلی یا جزوی طور پر پائے جاتے ہیں: نماز کے لیے ایک حجرہ مع محراب؛ کسی مرابط یا شریفی ولی کا مقبرہ، جس کے اوپر قبہ ہو؛ ایک کمرہ، جو تلاوت قرآن کے لیے مخصوص کیا گیا ہو؛ ایک مکتب یا مدرسہ قرآن خوانی؛ آخر میں زاویے کے سہمانوں، یعنی زائرین، مسافروں اور طالب علموں کے حجرے۔ زاویے سے متصل عموماً ایک قبرستان ہوتا ہے، جس میں ان لوگوں کی قبریں ہوتی ہیں جنہوں نے اپنی زندگی ہی میں وہاں دفن کیے جانے کی وصیت کی ہو۔ ڈوما (Daumas) کہتا ہے: ”مختصر یہ کہ زاویہ ایک مذہبی مدرسہ اور مفت کا اقامت خانہ ہوتا ہے اور ان دو باتوں میں یہ قرون وسطیٰ کی خانقاہ (Monastery) سے بہت لچھ مشابہ ہے“۔

معلوم ہوتا ہے قرون وسطیٰ کے بعد زاویے کے مفہوم میں، کم از کم المغرب میں وہاں کے خاص مذاق کے مطابق، کسی حد تک تبدیلی ہو گئی ہے۔ اس کے برخلاف مشرق میں اس لفظ نے بہت جلد ایک خاص مفہوم پیدا کر لیا اور اس کا اطلاق محض چھوٹی چھوٹی مساجد پر ہونے لگا؛ وہاں اسے ذیر، خانقاہ اور تکبے کی معین اصطلاحات کے بدل کے طور پر استعمال نہیں کرتے۔ یہ اصطلاحیں خاص طور پر ان خانقاہوں کے لیے مستعمل ہیں جو اپنے پیام کے لیے عجمی تصوف کی مرہون منت ہیں۔ بخلاف اس کے المغرب میں تیرہویں صدی عیسوی کے

(۸) *Les noms magiques dans les : M.A.Z. Acscoly*  
*apocryphes chrétiens des Ethiopiens* در JA  
 ج ۲۲۰ (۱۹۳۲ء)  
 (ENRICO CERULLI [تلخیص از ادارہ])

• زاکانی، عیید: رک بہ عیید زاکانی.

• زاوہ: ایران کے صوبہ خراسان کا ایک شہر، جو نیشاپور کے قریب واقع ہے۔ القدسی کے زمانے میں یہ ایک دیہاتی علاقہ تھا، جس میں کوئی شہر نہ تھا؛ لیکن بعد ازاں (چودھویں صدی میں) وہاں ایک عمدہ شہر تعمیر ہو گیا، جس کا قلعہ اینٹوں کا بنا ہوا تھا۔ اس شہر میں شیخ قطب الدین حیدر کا مقبرہ ہے، جو ۶۱۷ھ / ۱۲۲۰ء تک زندہ تھے؛ اسی لیے آج کل اس شہر کو تربت حیدری کا نام دیا جاتا ہے۔ القدسی نے اسی نام کے ایک شہر کا غزنہ کے قریب ذکر کیا ہے (BGA، ۳: ۵۰، ۲۹۷)۔

• مأخذ: (۱) باتوت: معجم، ۲: ۷۷۰، ۹۱۰ =

*Dict. de la Perse : Barbier de Meynard*، ص ۲۸۲؛  
 (۲) BGA، ۳: ۳۱۹؛ (۳) ابن بطوطہ: *Voyages*، ۳: ۷۹؛ (۴) القزوینی: *آثار*، ص ۲۵۱؛ (۵) حمد اللہ المستوفی، *طبع Le Strange*، ص ۱۵۴ و ترجمہ، ص ۱۵۲؛ (۶) *Eastern Persia : F. Goldsmid*، ص ۳۵۲؛ *The Lands of the Eastern : Le Strange* (۷)؛ *Caliphate*، ص ۳۵۶۔

(CL. HUART)

• زاویہ: در اصل کسی عمارت کا کونا، جو شروع میں کسی مسیحی راہب کے حجرے (قب یونانی *γωνία*) کے لیے استعمال ہوتا تھا اور بعد ازاں کسی چھوٹی مسجد یا عبادت خانے کے لیے۔ مشرق کے اسلامی ممالک میں اس لفظ کے یہی معنی اب بھی ہیں اور یہ کسی بڑی (یا جامع) مسجد سے فرق دکھانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف شمالی افریقہ میں ”زاویہ“ کی اصطلاح نے اپنا وسیع تر

ٹھہر جاتے تھے۔ اس تصریح سے واضح ہو د کہ اپنے زمانے کے زاویوں کا ذکر کرتے وقت ابن مرزوق نے یہ کس بنا پر لکھا ہے کہ ”ظاہر ہے ہمارے ہاں المغرب میں زاویے خانہ بدوشوں کو ٹھکانا اور مسافروں کو خوراک بہم پہنچانے کا کام سر انجام دیتے ہیں“ (قب رباط)۔

غرناطہ کے ملوٹ بنو نصر سے پہلے ہمیں اندلس میں انہیں زاویے نہیں ملتے۔ ان کا تعلق اسی زمانے سے ہے جس میں مرینی سلطان ابوالحسن کے زاویے تعمیر ہوئے اور ان کی تاسیس میں بھی لازماً انہیں ضروریات کو ملحوظ رکھا گیا ہوگا۔ ۱۹۰۳ء میں W. Marçais اور G. Marçais نے یہ دلچسپ نظریہ پیش کیا تھا کہ المغرب کے مدارس کے مؤسسین، یعنی چودھویں صدی کے مرینی اور عبدالوادی حائموں کی نظر میں ان مدارس کی تاسیس کا صرف یہ مقصد تھا کہ زاویوں سے ملحقہ مکاتب دو سرکاری طور پر تسلیم کر لیا جائے۔ شاید اس کا زیادہ امکان ہے کہ ان حاکموں نے مذہبی تعلیم کے بڑے بڑے مراکز (خصوصاً فاس کی جامع القرویین) کے پہلو میں جو یہ مدرسے بنائے تو دراصل ان کی کوشش یہ تھی کہ زاویہ مدارس کی وجہ سے شہروں اور مضافات میں جو مسابقت پیدا ہو گئی تھی اس کا زور کسی حد تک کم ہو جائے۔

آج کل شمالی افریقہ کے اہم ترین زاویے، خواہ شہروں میں ہوں خواہ دیہات میں (جہاں ان کے گرد ہمیشہ چھوٹی چھوٹی بستیاں آباد ہوتی رہی ہیں)، مرا بطون یا شریفی درویشوں کے فرقوں [رک بہ طریقہ: شرقاً] کی بڑی اقامت گاہیں یا ان کی شاخیں ہیں۔

المغرب کے ایسے خطوں میں جو مرکزی حکومت کے صدر مقام سے دور ہیں، زاویے اپنے

قریب زاویے کی اصطلاح بظاہر رابطہ، یعنی ایسے تکیہ درویش کے ہم معنی ہو گئی جہاں کوئی عبادت گزار بزرگ عزلت گزین ہو کر اپنے شاگردوں اور مریدوں کے درمیان زندگی بسر کرتا ہو (قب البادیسی: المقصد، مترجمہ G. S. Colin، در ۱۷، ۲۶ (۱۹۲۶ء) : ۲۳۰، بذیل مادہ؛ لیکن زاویے یا رابطے کو ہمیشہ بعینہ رباط نہیں سمجھنا چاہیے، جو ایک اور کام کے لیے ہوتا تھا اور جس کی نوعیت زیادہ تر فوجی تھی۔ بہر حال اس سلسلے میں ہمیں ابن مرزوق تلمسانی (م ۵۷۸۱ / ۱۳۷۹ء) کے بیان کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ اس نے مرینی سلطان ابوالحسن علی کے متعلق ایک کتابچہ المسند الصحیح الحسن لکھا ہے، جس کا بیالیسواں باب ان زوايا کے لیے وقف کیا گیا ہے جو اس سلطان نے تعمیر کرائے تھے۔ وہ لکھا ہے کہ زاویہ وہی چیز ہے جسے مشرق میں رباط یا خانقاہ کہتے ہیں۔ یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب ہے کہ لفظ رباط کا استعمال مراکش میں بھی ایسے اداروں کے لیے پایا جاتا ہے جو کی سرگرمیوں کا خاص مقصد بداعتقادوں میں اساعت اسلام تھا، مثلاً رباط اسفی (قب سفی) اور بیدی شیکر، جو وادی تنسیفت پر واقع ہیں، اسی طرح کے رباط تھے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ زاویے کی رسم کے پہلے تکیے بہت جلد سرمی سرگئے اور صرف دنیا سے کنارہ کشی کرنے والوں کا گوشہ عافیت ہی نہیں رہے بلکہ مدعی اور درویشانہ زندگی کے مرکز بھی بن گئے، جہاں سے تصوف کو عوام الناس کے قریب تر لانا ممکن ہو گیا، جو اب تک بلا شرانت غیرے شہری عالموں کی ملکیت تھا۔ اب یہ زاویے مرجع عام ہو گئے اور ذہنی درس گاہیں اور کسی حد تک ایسے اقامت خانے بن گئے جن میں روحانی تعلیم کی تکمیل کے جہاں گرد متلاشی بلا خرچ آ کر

اس جدول کی تیاری اور استعمال کا پورا پورا حال ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں بیان کیا ہے۔ یہ لفظ زیج [رک باں] سے مشتق ہے۔ پورا نام زاہرۃ العالم ہے۔ کہتے ہیں کہ اس کا موجد صوفی ابوالعباس السبئی (سبتہ = Ceuta کا رہنے والا) تھا۔ وہ یعقوب المنصور الموحدی کے زمانے، یعنی چھٹی صدی ہجری/ بارہویں صدی عیسوی کے آخر میں بقید حیات تھا۔ اس جدول کے ایک طرف ہم مرکز دائروں کا نظام ہوتا ہے، جو منطقة البروج کی شکلوں اور دوسری علامتوں کے مطابق حصوں میں منقسم ہوتا ہے جب کہ دوسروں کی مدد سے قسمت کا حال بتایا اور دوسرے اہم سوالات کا جواب دیا جا سکتا ہے۔ ان دائروں کے ساتھ ساتھ ان کے متعلقہ نصف قطر بھی نہیں چھپے جاتے ہیں اور ان میں اعداد و حروف مندرج ہوتے ہیں۔ جدول کی پشت پر ایک مستطیل شکل بنائی جاتی ہے، جو ۵۵۱۳۱ چھوٹے چھوٹے خانوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ ان میں سے بعض خالی ہوتے ہیں اور بعض حروف سے پر۔ اس سلسلے میں مالک بن وہیب کے دو شعر استعمال کیے جاتے ہیں؛ ان شعروں کے حروف جدول سے استفادے میں نقاط آغاز کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: مقدمہ، ترجمہ

de Slane، ۱: ۲۳۵ تا ۲۵۳ و ۳: ۱۹۹ تا ۲۰۵؛

(۲) Dozy: تکملہ، بذیل مادہ.

(J. RUSKA)

زَبُور: [(ع)، جمع زَبْر؛ الزَّبْر؛ لکھنا؛ زَبُور بمعنی

مزبور یعنی لکھی ہوئی چیز؛ وہ کتاب جو جلی خط میں لکھی ہوئی ہو؛ لیکن عرف عام میں زبور کا لفظ اس آسمانی کتاب کے لیے مخصوص ہو چکا ہے جو حضرت داؤد علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔ یہ خیال کہ عبرانی یا سریانی مادہ زمر اور اس کا اشتقاق مزبور، عربی میں زبر اور مزبور ہو گیا اور اسی سے زبور ہے

مذہبی اور ذہنی اثرات کے علاوہ، دیہاتی آبادی پر براہ راست سیاسی اثر بھی ڈالتے رہے ہیں۔ اس کی سب سے نمایاں مثال (وسطی مراکش میں ام ربیع کے کنارے، تادلہ کے ضلع میں) زاویۃ الدلا، ہے، جہاں کے سربراہوں نے سعدی خاندان کے زوال کے بعد (سترہویں صدی کے نصفِ آخر میں) پر آشوب زمانے سے فائدہ اٹھایا اور اس ضلع کے بیشتر حصے میں، جو فاس کے تابع تھا، اپنا دنیوی اقتدار بڑھا لیا۔ قریب تر زمانے میں تازروالت کے ایلیغ اور وسطی اطلس کے آحنصال نامی برابر زاویوں کی مثال پیش کی جا سکتی ہے۔

مآخذ: (۱) M. Van Berchem: *Matériaux Pour*

*un Corpus Inscriptionum Arabicarum*، حصہ ۱:

*Égypte*، پیرس ۱۹۰۳ء، ص ۱۷۳، ۲۳۳؛ (۲) W.

*Les Monuments arabes*: G. Marçais و Marçais

*de Tlemcen*، پیرس ۱۹۰۳ء، ص ۲۷۰ تا ۲۷۲؛ (۳)

*Note sur les ribâts en Berhérie*: G. Marçais

*Mélanges René Basset*، پیرس ۱۹۲۵ء، ۲: ۳۹۵؛ بعد:

(۴) *Le Musnad d' Ibn Marzūk*: E. Lévi-Provençal

پیرس ۱۹۲۵ء، ص ۷۰ تا ۷۱؛ (۵) R. Dozy: *Suppl.*

*aux dict. arabes*، ۱: ۶۱۵ تا ۶۱۶؛ شمالی افریقہ کے

موجودہ زمانے کے زاویوں پر متعدد رسالے ہیں، مثلاً (۶)

*Les Marabouts*: E. Douté، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۷)

*Marabouts et Khouan*: L. Rinn، الجزائر ۱۸۸۳ء؛

*Les Confréries*: X. Coppolani و O. Depont (۸)

الجزائر ۱۸۹۷ء۔

(E. LÉVI - PROVENÇAL)

• زاہد: رَکْ بہ زَہد

• زاہد: رَکْ بہ میر زاہد الہروی

• زانے: رَکْ بہ ز (الزّاء)

• زاہرۃ: (Zāyirdja)، نجوم اور سحر کی

جدول جو مراکش میں عام طور پر رائج ہے۔

میں ملتا ہے اس کی جمع زبور بھی آئی ہے۔ اَمْرُو الْقَيْسِ کہتا ہے: كَخَطِّ زَبُورٍ فِي مَصَاحِفِ رَهْبَانٍ (تعبیدہ ۶۲، بیت ۱)۔ امیہ بن ابی صلت کہتا ہے: وَ انزَلَ العَرْشِ وَالْمِيزَانَ وَالزَّبْرَ۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے مزامیر کو قرآن مجید میں زبور کہا گیا ہے۔ ۲۱ [الانبیاء]: ۱۰۵ میں صحیفہ داؤد کا ایک حوالہ بھی دیا گیا جو کہ زبور ۲۹/۳ میں ملتا ہے۔ موجودہ صحیفہ پانچ دیوانوں کا مجموعہ ہے، اس میں حضرت داؤد علیہ السلام کے علاوہ دوسرے عبرانی شعرا کا کلام بھی شامل ہے۔ اس طرح الہامی اور غیر الہامی کلام مخلوط ہو گیا ہے۔ قرآن مجید نے زبور صرف حضرت داؤد علیہ السلام کے کلام کو کہا ہے۔

زبور میں آنے والے عظیم الشان پیغمبر کے لیے بشارات موجود ہیں۔ وَ اِنَّ لِنَبِيِّ زَبُورٍ الْاَوَّلِينَ (الشعراء): ۱۹۶ یعنی قرآن مجید کا ذکر پہلے لوگوں کے صحائف میں بھی ہے۔ وَلَقَدْ تَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الَّذِي اَنَّ الْاَرْضَ يَرِيثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (الانبیاء): ۱۰۵۔ یہاں ”ذکر“ سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بشارت اور ذکر مبارک ہے۔ سیاق کلام میں اس موعود کے انتظار کا بیان ہے (زبور ۳۷/۲، نیو انگلش بائبل)۔

قرآن مجید میں وَ اَتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا (النساء): ۱۶۳ میں جس زبور کا ذکر ہے مفسرین کے نزدیک اس سے مراد داؤد علیہ السلام کا صحیفہ ہے۔ البتہ بعض کوفی مفسرین کی رائے میں اسے بطور جمع زبور (بالضم) بمعنی ”فرامین“ پڑھنا چاہیے۔ الطبری اس خیال کی تردید کرتا ہے (الطبری: تفسیر، ۶: ۱۸)۔ احمد بن عبد اللہ بن سلام مولیٰ خلیفہ ہارون سے یہ منقول ہے کہ زبور سے مراد وہی مزامیر ہیں جو یہود و نصاریٰ کے ہاں متداول ہیں، جن کی تعداد ڈیڑھ سو ہے۔

زبور کے ترجمے کا ایک جزء جو دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کا تحریر کردہ ہے،

(جفرے، ص ۱۴۹)، بداهة غلط ہے، کیوں کہ عربی میں زبور اور زمر، دونوں مادے اور اس سے مشتق مزبور اور مزبور موجود ہیں، جبکہ عبرانی و سریانی میں صرف زمر اور مزبور ہے۔ قرین قیاس یہ ہے کہ ابدال، عبرانی اور سریانی میں ہوا ہے۔ عبرانی و سریانی میں مادہ زبر سے موجود ہی نہیں، اس کی جگہ زمر ہے۔ ”ب“ کا ”م“ سے اسی طرح ابدال ہو گیا جیسے عربی کا زمن (زمانہ) سریانی میں زبن ہے۔ سورة النحل میں ہے کہ رسولوں کو البیت وَالزَّبْرَ، دے کر بھیجا گیا (۱۶ [النحل]: ۴۴؛ ۲۶ [الشعراء]: ۱۹۴)، یہاں زبر کے معنی کتابیں ہیں۔ دوسرے مقامات پر وَالزَّبْرَ وَ الْكِتَابَ الْمُنِيرِ آیا ہے (۳ [ال عمران]: ۱۸۴؛ ۳۵ [فاطر]: ۲۵)، یہاں زبر کی تفسیر کتاب منیر سے کی گئی ہے۔ سورة الانبیاء میں ہے: وَلَقَدْ تَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ (الانبیاء): ۱۰۵، یہاں زبور سے مراد حضرت داؤد کی کتاب ہے۔ سورة النساء میں ہے وَ اَتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا (النساء): ۱۶۳ یہاں زبوراً نکرہ ہے، یعنی ایک زبور (کتاب)۔ قرآن مجید میں لفظ مزبور حضرت داؤد علیہ السلام کے صحیفے کے لیے مختص ہے۔

امام راغب فرماتے ہیں: ”بعض کا قول ہے کہ زبور اس کتاب کا نام ہے جو صرف عقلی حکمتوں پر شامل ہو، اس میں شرعی احکام نہ ہوں اور کتاب وہ ہے جس میں احکام اور حکمتیں ہوں۔ حضرت داؤد کی زبور میں کوئی حکم شرعی نہ تھا“، گویا صحیفہ حکمت ہونے کی رعایت سے اسے زبور کہا گیا۔

زمانہ جاہلیت اور اسلام کے ابتدائی عہد کے اشعار میں لفظ زبور بکثرت استعمال ہوا ہے۔ جاہلی شعرا نے اسے شاہی فرمان کے معنی میں استعمال کیا ہے، چنانچہ الفرزدق [رک باں] کے ہاں یہ لفظ اسی مفہوم میں ملتا ہے (النقائض، قصیدہ ۷۵، شعر ۱)۔

جاہلی شعرا کے ہاں یہ لفظ زبور کی صورت

نکتہ چینی کی ہے اور بائبل کی دوسری سابیوں پر بھی۔ ان کا قول ہے کہ ان کی بہت سی عبارتیں موضوعہ ہیں جنہیں وہ غلط ترجمے کی بنا پر متحدانہ قرار دیتے ہیں۔ اہل الألسنة المختلفة کے تراجم کے مقابلے میں کتاب المزامیر ترجمة الزبور ایک ایسا ترجمہ ہے جو علمائے اسلام کا بیان لیا جاتا ہے۔ اس کے متعدد مخطوطات محفوظ ہیں۔ Krarup اور لوئیس شیخونے اس کے اقتباسات شائع کیے ہیں۔ تاہم اصلیت یہ ہے کہ مزامیر سے اس کتاب کا کوئی تعلق نہیں۔ صرف ابتدائی دو فصلوں میں اس کی کچھ نمود ہے۔ مصنف نے قرآن ٹونسوئہ بنایا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ اپنی کتاب کی الگ الگ فصلوں کو بھی سورتیں کہتا ہے۔ قدیم ترین مخطوطے پر ۶۶۶ء کی تاریخ ثبت ہے۔ شاید یہی وہ کتاب زبور داؤد ہے جسے ابن حنی کی *Fihrist Bibliotecu Arabo-Hispana*، ۹ : ۲۶۳ میں وہب بن منبہ کی طرف منسوب لیا گیا ہے۔

مآخذ: [(۱) تفاسیر قرآن مجید: (۲) لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۳) امام راغب: مفردات، بذیل مادہ؛] (۴) J. Horovitz : *Koranische Untersuchungen* (برلن ۱۹۲۶ء)، ص ۶۹ بعد؛ (۵) B. Violet : *Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damaskus* (برلن ۱۹۰۲ء)؛ (۶) C. Brockelmann، در *Beiträge*، *Z. Assyriologie*، ۳ : ۳۶ بعد؛ (۷) وہی مصنف، در *Z. A. T. W.*، ۱۵ : ۱۳۱ بعد؛ (۸) W. Bacher : کتاب مذکور، ص ۳۱۰؛ (۹) I. Goldziher، در *Z. D. M. G.*، ۳۲ : ۳۵۱ بعد، ۳۷۱، ۳۷۷؛ (۱۰) M. Steinschneider : *Die arabische Litteratur der Juden*، فصل ۶۶؛ (۱۱) O. Chr. Krarup : *psculodavidischer Psalmen* (کوہن ہیگن ۱۹۰۹ء)؛ (۱۲) لوئیس شیخو، در *M. F. O. B.*، ۴ : ۴۰ بعد؛ (۱۳) W. Rudolph : *Die Abhängigkeit*

اور جو مسیحی عربی ادب میں قدیم ترین سمجھا جاتا ہے اور جسے B. Violet نے دمشق میں دریافت کیا تھا۔ اس میں زبور ۷۸، آیات ۲۰ تا ۳۱، ۵۱ تا ۶۱ کا عربی ترجمہ یونانی جلی (Majuscular) حروف میں لکھا گیا ہے۔ الکندی نے اپنی تصنیف الرسالة (مؤلفہ تقریباً ۵۲۰ھ/۸۱۹ء) میں اور ابن قتیبہ نے، جیسا کہ ابن الجوزی نے الوفاء میں بیان کیا ہے، زبور کی آیات کا لفظی ترجمہ نقل لیا ہے۔ علی بن ربیع [= علی بن سہل بن ربیع] الطبری [م ۵۲۴ھ/۸۶۱ء] نستوری نو مسلم نے سریانی ترجمہ جس کے پیش نظر تھا اپنی کتاب *الدين والدولة* (مصنفہ تقریباً ۵۲۴ھ/۸۵۴ء) میں ایک پورا باب زبور (مزامیر) کے لیے وقف کیا ہے۔ المسعودی (التنبیہ، ص ۱۱۲) نے بائبل کے عربی تراجم کا ذکر کیا ہے جن میں مزامیر بھی شامل ہیں۔ ان ترجموں میں سے سعید النیوی (الفہرست، ص ۲۳، ۱۳۰۷؛ نیز دیکھیے Saadia Gaon : H. Malter، ص ۳۱۸ بعد) کا ترجمہ ہم تک پہنچا ہے حتیٰ کہ مزامیر کا آزاد عربی ترجمہ اشعار میں اب بھی موجود ہے، یعنی حبص بن البر القوطی کا ارجوزہ جو کم از کم پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کا ہوگا۔ مذہب اسلام کی تائید میں لکھنے والے لوگ تورات [رک بان] کی طرح زبور میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تشریف آوری کی پیشینگوئی بتاتے ہیں۔ ابن قتیبہ کے نزدیک مزامیر کی متعدد آیات کے مصداق سرور کائنات حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ علی بن ربیع نے بھی بشارت داؤد دربارہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے باب میں اسی قسم کے حوالے جمع کیے ہیں۔ ان میں سے بعض تو بالکل وہی ہیں اور بعض ان کے علاوہ، اور الصنہاجی نے ان میں کچھ اور حوالوں کا اضافہ کیا ہے۔ دوسری طرف ابن حزم نے مزامیر پر سخت

قاہرہ ۱۳۴۵ء، ص ۲۳؛ (۷) الضبری، طبع ۵ خویہ، ج ۱،  
 ۱۸۵۲، ۱۹۸۳ء؛ (۸) الخزرجی: العقود اللؤلؤیة (سلسلہ  
 یادگارگب، ج ۳ لندن ۱۹۰۶ء بعد)، بحد اشاریہ؛  
 (۹) *Yaman, its Early Medieval* : H. C. Kay  
 لندن ۱۸۹۲ء، بموضع کثیرہ؛ (۱۰) C. van  
*De Opkomst van het Zaidietische* : Arendonk  
 لائیڈن ۱۹۱۹ء، ص ۲۲۰ بعد؛  
 (۱۱) *Jemen im Jahrhundert* : F. Wüstenfeld  
 XI. (XVII)، گوٹنگن ۱۸۸۳ء، بموضع کثیرہ؛ (۱۲)  
*Beschreibung von Arabien*: C. Niebuhr، کوپن ہیگن،  
 ۱۷۷۷ء، ص ۲۲۵؛ (۱۳) *A History of Arabia Felix*  
 بمبئی ۱۸۵۹ء، ص ۲۵؛ (۱۴) *Manuel de généalogie et de*  
*Hanover chronologie*، ۱۹۲۷ء، ص ۱۱۵ تا ۱۲۳؛  
 (۱۴) الشوکانی: البدر الطالع.]

R. STROTHMANN [تلخیص ازادارہ]

زیدہ: بنت جعفر بن ابی جعفر المنصور، ام  
 جعفر، خلیفہ ہارون الرشید کی ملکہ اور اس کے جانشین  
 خلیفہ الامین [رک باں] کی والدہ۔ وہ ۱۳۵ھ/۷۶۲-۷۷۳ء  
 میں پیدا ہوئی۔ اس کا اصل نام آمة العزیز تھا، لیکن  
 اس کے دادا خلیفہ المنصور نے اس کی ترو تازہ رنگت  
 کی وجہ سے اس کا نام زیدہ (زیدہ بمعنی ملائی، تازہ  
 مکھن، نیز گیندے کا پھول) (*Calendula officinalis*)  
 کا اسم تصغیر) رکھ دیا تھا۔ ۱۶۵ھ/۷۸۱-  
 ۷۸۲ء میں اس کی شادی دعویم دھام سے ہارون کے  
 ساتھ ہوئی۔ [اس نے رفاہ عامہ کے کاموں سے بڑا  
 نام پیدا دیا] شان و شوکت کی دلدادگی، شاعروں  
 اور ادیبوں کی سرپرستی اور رفاہ عامہ کے کاموں کی  
 بدولت زیدہ اپنے شوہر سے کچھ کم مشہور نہیں  
 ہے۔ اور کاموں کے علاوہ اس نے ایک دس میل لمبی  
 نہر کھدوا کر مکہ مکرمہ میں ان دنوں پانی  
 پہنچوایا جب وہاں پانی کی سخت قلت محسوس

*des Arabians* ص ۱۰ بعد (Stuttgart ۱۹۲۲ء)؛  
 [The Foreign vocabulary : Arthur Jeffery (۱۳)]  
 [of the Quran]  
 J. HOROVITZ [و عبدالقادر]

زیدہ: تہامہ یمن کا ایک شہر: یہ اس شاعر  
 پر واقع ہے جو یمن کے مرتفع علاقوں اور بحر احمر  
 کے مابین ساحل سمندر سے کوئی سولہ میل ہٹ کر  
 مکے سے عدن کو جاتی ہے۔ اس حصے میں چونکہ  
 پانی کی بہم رسانی زیادہ بہتر ہے، لہذا ملک کا  
 یہ حصہ کاشت کے لیے موزوں ہے اور خود زیدہ  
 نہر کے متصل دو وادیاں [ندیان] بہتی ہیں  
 یعنی شمال میں وادی رباع اور جنوب میں وادی  
 زیدہ جس سے اس شہر کا نام ماخوذ ہے اس کا  
 پہلا نام الحسیب تھا۔ تہامہ کے باقی حصوں کے  
 برعکس یہ علاقہ اپنے کھجور کے باغوں کے لیے مشہور  
 ہے۔ یہاں تھوڑا بہت اناج، نیل اور مختلف قسم کی  
 جڑی بوٹیاں پیدا ہوتی ہیں۔ زیدہ کی نہالیں بھی  
 مشہور ہیں۔ بیت الفقیہ اور دوسرے چھوٹے  
 چھوٹے مقامات کے ساتھ یہ شہر پارچہ بانسی کا بھی  
 ایک اہم مرکز ہے۔ [اعل علم و فضل کا گہوارہ  
 اور قدیم تعلیمی مرکز] [تفصیل کے لیے دیکھیے اول،  
 لائیڈن، بار اول]۔

ماخذ: (۱) الہمدانی: صفة جزيرة العرب، طبع  
 D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۳ء رک بہ اشاریہ؛ (۲)  
 B. G. A.، بحد اشاریہ، خصوصاً اشاریہ جلد سوم،  
 المقدسی؛ (۳) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۲؛  
 ۹۱۵ بعد؛ (۴) ابن بطوطہ: تحفة النظائر، طبع Defrémery و  
 Sanguinetti، ۲: ۱۶۶ تا ۱۷۱؛ (۵) وجیہ الدین الدبیح:  
 قرۃ العیون فی اخبار الیمن الیمون (ذاتی مخطوطہ، دیگر  
 مخطوطات دیکھیے براکمان، ۲: ۱۰۱)، باب دوم: ذکر  
 مدینة الزید و امرائها و ملوکها و وزرائها؛ (۶)  
 عبدالواسع الواحسی: البدر المزیل للعزیز فی فضل الیمن،



ہو رہی تھی [اور وہ اسی کے نام سے نہر زبیدہ (= عین زبیدہ) مشہور ہوئی] اور یکم جمادی الاولیٰ ۲۱۶ھ/جون - جولائی ۸۳۱ء کو بغداد میں اس کا انتقال ہو گیا۔

مآخذ: (۱) کتاب الاغانی، دیکھیے Tables: Guidi؛ (۲) ابن خَلِّکان: وفيات الأعيان، طبع Wüstenfeld، شماره ۰۲۳۱، (ترجمہ از Slane: ۱۰۵: ۰۳۲ بعد)؛ (۳) الطبری، طبع ڈخوبہ، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۰: ۰۳۷، ج ۰۶ بمواضع کثیرہ: (۵) Weil: Gesch. der Chalifen، ۱۸۲، ۱۶۳: ۲؛ (۶) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ مع مزید مآخذ]۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

\* الزبير بن العوام: بن خويلد بن أسد بن عبد العزی بن قصى بن ابلاب؛ ابو عبدالله الملقب به الحواری۔ ان کی والدہ حضرت صفیہ بنت عبدالمطلب تھیں [جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بھی تھیں]، چنانچہ رشتے میں وہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ابن عم (پہپا کے بیٹے) اور حضرت خدیجہ بنت خویلد کے بھتیجے تھے۔

حضرت زبیرؓ السابقون الاولون میں سے تھے۔ حدیث کے مطابق وہ پانچویں شخص تھے جنہوں نے اسلام قبول کرنے میں سبقت کی۔ وہ بچپن ہی میں (بعمر اٹھ سال) حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت پر ایمان لے آئے تھے۔ وہ ان دس حضرات میں سے ہیں جن کے جتنی ہونے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے پشارت دی تھی۔

ان کی ازواج میں سے حضرت اسماءؓ بنت ابی بکرؓ اپنے اس عزم اور ہمت کی وجہ سے مشہور ہیں جس کا اظہار انہوں نے اپنے بیٹے عبداللہؓ [رک بان] کے بارے میں کیا تھا۔ ان کے

بطن سے زبیر کے دوسرے بیٹے عروہ پیدا ہوئے۔ حضرت زبیرؓ کے تیسرے بیٹے، جنہوں نے تاریخ اسلام میں نمایاں کارنامے دکھائے، مصعبؓ [رک بان] تھے۔

لہا جاتا ہے کہ حضرت زبیرؓ انتہائی مصائب اور تکالیف کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دامن سے وابستہ رہے۔ انہوں نے حبشہ کی دونوں ہجرتوں میں شرکت کی۔ ہجرت مدینہ کے بعد آپ کا رشتہ مؤاخات ابن مسعودؓ اور بعض روایات کی رو سے طلحہ یا ثعب بن مالک کے ساتھ باندھا گیا۔ بعد ازاں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زندگی میں تمام بڑی بڑی لڑائیوں میں حصہ لیتے اور داد شجاعت دیتے رہے۔ [جنگ بدر میں مسلمانوں کے لشکر میں دو

شہسوار تھے: ایک حضرت زبیرؓ اور دوسرے حضرت مقدادؓ بن الاسود؛ حضرت زبیرؓ میمنہ پر متعین تھے اور حضرت مقدادؓ میسرہ پر (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۲۹)]۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت زبیرؓ کو الحواری کا لقب ان خدمات کے سلسلے میں عطا فرمایا تھا جو انہوں نے بنو قریظہ [رک بان] سے جنگ کے دوران میں بطور مخیر انجام دی تھیں۔ آپؐ نے اس موقع پر یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے: ”ہر نبی کا ایک حواری ہوتا ہے اور میرا حواری الزبیرؓ ہے“۔ [غزوة خندق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت زبیرؓ کو بنو قریظہ کے حالات معلوم کرنے کے لیے تین مرتبہ بھیجا اور اسی جنگ کے موقع پر انہوں نے تیرہ اندازی کے خوب جوہر دکھائے۔ فتح مکہ کے دن حضرت زبیرؓ کے ہاتھ میں دو جھنڈے تھے۔ ان کا شمار بڑے بہادر اور دلیر صحابہ کرام میں ہوتا ہے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۳۱)]۔

حضرت زبیرؓ کی زندگی، وفات اور حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے ادوار خلافت میں ان کے کارناموں کے لیے رک بہ طلحہ

برلن ۱۸۶۱ء: ۱: ۳۲۳ بعد، ۳۲۲؛ (۱۲) F. Buhl  
 ، ۱۹۳۰ء، ص ۱۵۱، *Das Leben Muhammads*، لائپزگ  
 ، ۱۹۳۰ء: (۱۳) Cactani: *Annali*، بدمد اشاریات، درج ۲/۲  
 ، ۶ و ۷، نیز ج ۲، فصل ۷۰ و ج ۸ فصل ۳۲۳ بعد و ج ۹  
 فصل ۳۰ تا ۲۲۵، بموضع کثیرہ، ص ۶۱۶ تا ۶۹۰؛  
 (۱۴) *Der Islam im Morgen-und Abendland*: A. Müller  
 ، برلن ۱۸۸۵ء، ص ۳۰۶ بعد؛ (۱۵)  
 ، *Ge chichte der Chalif n*: Weil، بدمد اشاریہ، در  
 ج ۳؛ (۱۶) *The Caliphate*: W. Muir، طبع Weir،  
 بدمد اشاریہ؛ (۱۷) G. Levi Della Vida، در *R.S.O.*،  
 ۶: ۳۳۰ بعد، ۳۳۸ بعد؛ (۱۸) ابن حزم:  
*جمهرة انساب العرب*، ص ۱۲۱ بعد و بدمد اشاریہ؛ (۱۹)  
 البلاذری: *انساب الاشراف*، ج ۱، بدمد اشاریہ؛ (۲۰)  
 الذہبی: *تاریخ الاسلام*، ۱: ۱۵۳ بعد؛ (۲۱) وہی مصنف:  
*سیر اعلام النبلاء*، ۱: ۲۷ تا ۳۵۔

(A. J. WENSINCK) [و اذارہ]

**زحل**: [ع]، یورپی زبانوں میں اس سیارے کا نام

Saturn ہے۔ لفظ زحل (جو بلا تنوین مستعمل ہے)  
 عربی مادہ زح ل سے مشتق ہے، جس کے معنی "دور  
 ہونا" ہیں۔ از رومے تاج العروس سیارے کا یہ نام  
 اس وجہ سے رکھا گیا کہ وہ "فلک ہفتم پر بہت  
 دور واقع ہے"۔ ایک اور نام جو اندلس اور شمال  
 مغربی افریقہ سے دستیاب شدہ کتابوں میں پایا جاتا  
 ہے *المقاتل* ہے، جس کے معنی "جنگجو" کے ہیں،  
 اسی طرح جیسے کہ سیارہ عطارد کے سروج نام کے  
 ساتھ ساتھ وہاں اس کا دوسرا نام الکاتب [فارسی: دیبر  
 فلک] (یعنی "لکھنے والا") بھی مستعمل ہے  
 [رک بہ عطارد، کلام بضم الکاتب]۔

بقول Kugler سیری زبان میں زحل کا نام  
 لولیم (lu-lim) تھا اور اکادی زبان میں لوبت ساگوش  
*Kaimānu=Lu-bat Sa-g-uš* یا کیوان (Kewan)۔ ظاہر  
 ہے کہ آخر الذکر اس سیارے کے عبرانی نام  
 Kiyun (Amos) ۵: ۲۶ اور جدید فارسی کیوان کا  
 بھی ماخذ ہے۔

کیونکہ جو لفظ ان کے متعلق بیان لیا گیا ہے وہی  
 حضرت زبیرؓ پر بھی صادق آتا ہے۔ انہوں نے جنگ  
 جمل کے موقع پر شہادت پائی۔ اس وقت ان کی عمر  
 مختلف مؤرخین نے ۶۰ اور ۶۷ کے درمیان بتائی ہے۔  
 احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت نبی  
 کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نظروں میں ان  
 کی بڑی وقعت تھی۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک بار  
 جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان سے  
 گفتگو کے دوران میں یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے:  
 "فدا ابی و امی" (تجہ پر میرے ماں باپ  
 قربان)۔ [لہا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 و آلہ وسلم نے انہیں ایک ریشمی قبا عطا کی تھی  
 جسے وہ جنگ کے وقت پہنا کرتے تھے (سیر اعلام  
 النبلاء، ۱: ۳۳)۔ حضرت زبیرؓ بڑے مالدار اور  
 مخیر تھے۔ ان کے ایک ہزار مملوک تھے، جو انہیں  
 خراج ادا کرتے تھے اور وہ خراج کا سارا روپیہ  
 خیرات کر دیتے تھے، پھر بھی وفات کے بعد لا لہوں  
 روپوں کی جائداد اور نقدی چھوڑ گئے (سیر اعلام النبلاء،  
 ۱: ۴۲)۔ ان کی وصیت کے لیے دیکھیے ابن سعد  
 ۱/۳: ۵۷ بعد؛ البخاری، کتاب الخمس،  
 باب ۱۳۔

ماخذ: (۱) ابن ہشام: *سیرة*، طبع Wüstenfeld،  
 بدمد اشاریہ؛ (۲) الوادی، مترجمہ Wellhausen، برلن  
 ۱۸۸۲ء، بدمد اشاریہ؛ (۳) الیعقوبی، طبع Houtsama،  
 بدمد اشاریہ؛ (۴) الطبری، طبع ڈخویہ، بدمد اشاریہ؛  
 (۵) ابن سعد، طبع زخاؤ، ۱/۳: ۷۰ تا ۸۰؛ (۶)  
 البلاذری، طبع ڈخویہ، بدمد اشاریہ؛ (۷) المسعودی  
 مروج، طبع Barbier de Meynard، بدمد اشاریہ؛ (۸) ابن  
 حجر العسقلانی: *الإصابة*، [۳: ۵ بعد]، شماره ۲۷۷۳؛  
 (۹) ابن الاثیر: *اسد الغابہ*، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ۲: ۱۹۶،  
 بعد؛ عبارات حدیث کے لیے: (۱۰) A. J. Wensinck:  
 [مفتاح سنوز السنہ]، بذیل مادہ؛ (۱۱) Sprenger:  
*Das Leben und die Lehre des Muhammad*



النَّحْسُ الْأَكْبَرُ کہتے ہیں، کیونکہ اس کا برا اثر مریخ کے اثر سے (جو النَّحْسُ الْأَصْفَرُ کے نام سے موسوم ہے) زیادہ ہے۔ وہ ”تباہی، بربادی، دکھ اور تفکرات“ کو اس سے منسوب کرتے ہیں۔ عرب ہیئت دان زحل اور مریخ کو ملا کر ”النَّحْسَان“ کہتے ہیں اور ان کے مقابلے میں خوش بختی کے دو سیاروں زہرہ اور مشتری کو السَّعْدَان [رُكَّ بَا] سے تعبیر کرتے ہیں۔ الکیمیا میں زحل سے سیسا مراد ہے۔  
مَأْخَذُ: رُكَّ بِهِ عَطَارِدُ: مِنْطَقَةٌ.

(WILLY HARTNER)

8. زَخَاؤُ : (ایڈورڈ زخاؤ Edward Sachau)، عہد حاضر کا ایک نامور اور ممتاز جرمن مستشرق، جس نے مشرقیات کے مختلف شعبوں میں نہایت پیش قیمت خدمات سر انجام دی ہیں۔ ۱۸۴۵ء میں جرمنی کے ایک شمالی صوبے ہولشٹائن میں پیدا ہوا اور ابتدائی تعلیم شہر لیل میں پروفیسر ڈلمن Dillmann کے زیر سایہ حاصل کی۔ بعد ازاں لائپزگ جا کر پروفیسر فلائشر سے فیض پایا، جو اپنے زمانے میں جرمنی میں بلکہ تمام یورپ میں عربی کا سب سے بڑا استاد تسلیم کیا جاتا تھا۔ زخاؤ نے اپنے استاد کی نگرانی میں جوالیقی کی کتاب المعرب من الکلام الاعجمی کو مرتب کیا اور اس پر مفید حواشی لکھے اور اس کے صلے میں ڈاکٹر کی ڈگری پائی۔ یہ کتاب ان کی تصحیح سے لائپزگ سے ۱۸۶۷ء میں طبع ہو چکی ہے۔ زخاؤ ۱۸۶۹ء میں وی آنا کی یونیورسٹی میں عربی کا استاد مقرر ہوا اور بعد ازاں ۱۸۷۶ء میں برلن یونیورسٹی میں مشرقی زبانوں کا پروفیسر متعین ہوا اور جب ۱۸۸۸ء میں برلن میں مدرسہ السنہ شرقیہ کا اجرا ہوا تو اس مدرسہ عالیہ کی ادارت بھی زخاؤ ہی کے سپرد ہوئی۔  
پروفیسر زخاؤ کی پیش بہا خدمات میں سے یہ خدمت خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ اس نے اپنی

(اعداد بالا اور نصف قطر ارضی کی قیمت کے بارے میں مختلف مصنّفوں کے مفروضات کے متعلق مند کے لیے رُكَّ بِهِ الْمُشْتَرَى).

بعد اوسط میں زحل کا ظاہری قطر بطلمیوس اور بعد کے مصنّفین کی پیروی میں بقول البتانی، سورج کے قطر کا  $1/18$  ہے۔ اس سے اور فاصلے کے عددی قیمت کی مدد سے اس نے حساب لگایا کہ اس کا حقیقی قطر قطر ارضی کا  $1/18$  گنا ہے (زمانہ حال کی قیمت  $1/18$  نصف قطر ارضی ہے)۔ اس عدد کی تیسری قوت سے زحل کا حجم زمین کے حجم کا  $1/18^3$  گنا حاصل ہوتا ہے (زمانہ حال کی قیمت کے لحاظ سے  $1/18^3$  گنا ہے)۔

جیسا کہ المجسطی میں بھی ہے زحل کی حرکت چار دائروں (افلاک Spheres) سے تعبیر کی جاتی ہے (قب البتانی، باب ۳۱)۔ زیجات میں اس کی اوسط یومیہ کو لیبی حرکت (Siderial motion) کی قیمت ۲ درج ہے۔ اس کا عظیم ترین مشاہدہ کردہ شمالی ارض مرکزی عرض البتانی نے (باب ۷۷)  $3^{\circ} 2'$  دیا ہے اور عظیم ترین جنوبی عرض (بقول بطلمیوس،  $3^{\circ} 5'$  ہے)۔

زحل نجوم میں: زحل یوت الجدی و الدلو (جدی: بیت النہار اور دلو: بیت اللیل) کا حاکم (رب) ہے۔ نیز تیسرے مثلثہ (triquetrum) کا، جو الجوزاء، المیزان اور الدلو پر مشتمل ہے، دن کا حاکم (رب النہار) ہے، جس کا حاکم شب (رب اللیل) عطارد ہے۔ وہ پہلے مثلثہ کے حاکم کا شریک بھی ہے۔ اس کا شرف المیزان کے اکیسویں درجے میں ہے (بلیناس = Pliny، فرمیوس = Firmicus اور ہندو نجومی وراہا مہرا Varāha-mihira اسے غلطی سے بیسویں درجے میں سمجھتے تھے)۔ اس کا ہبوط الحمل کے  $21^{\circ}$  میں ہے۔ بقول القزوینی (عجائب المخلوقات، ص ۲۷) ”نجومی زحل کو

وہ ستر سال کی عمر کو پہنچا تو اس کے شاگرد ڈاکٹر ایس۔ وائل نے اس کے اعزاز میں مقالات کا ایک مجموعہ شائع کیا، جس میں پروفیسر موصوف کے تلامذہ اور احباب کے مضامین شامل تھے، نیز اس کی تالیفات کی فہرست بھی مندرج تھی۔ پروفیسر زخاؤ نے ۱۹۳۰ء میں وفات پائی۔

مآخذ: نجیب العقیقی: المستشرقون، القاہرہ ۱۹۶۰ء،

۲: ۷۳۰ تا ۷۳۲؛ (۲) F.H. Fück (۲) Die Arabischen

Studien in Europa، لائپزگ ۱۹۵۵ء، ص ۲۳۳؛

(۳) Die Festschrift zum Ehren Eduard: S. Weil

Sachau Zum siebzigsten Geburtstag Gewidmet

برلن ۱۹۱۵ء۔

(شیخ عنایت اللہ)

- ⊗ **الزخرف** : (بقول ابن سیدہ زخرف سونے کو کہتے ہیں، پھر ہر زیب و زینت کی چیز یا نقش و نگار کو بھی زخرف یا زخرفہ کہتے لگے، دیکھیے لسان العرب، بذیل مادۃ زخرف)؛ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جس کا عدد ترتیب ۴۳ ہے اور یہ سورۃ الشوری [رک باں] کے بعد اور سورۃ الدخان [رک باں] سے قبل درج ہے؛ عدد نزول ۶۳ ہے اور مذکورۃ الصادر دونوں سورتوں کے درمیان اسی طرح نازل ہوئی جس طرح اب ان دونوں کے درمیان میں درج ہے (الاتقان، ص ۱۱، ۱۳؛ الکشاف، ص ۲۳۵)۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ سورت مکی ہے؛ ابن عطیہ کا بیان ہے کہ اس سورت کے مکی ہونے پر اہل علم کا اجماع ہے (روح المعانی، ۲۵: ۶۳)۔ اس سورت میں نواسی آیات اور سات رُوع ہیں (حوالہ سابق؛ البحر المحیط ۸: ۷؛ بیان القرآن ۲: ۱۲۳)؛ صدیق حسن خان: ترجمان القرآن اور فتح البیان؛ سید امیر علی: تفسیر مواہب الرحمن، ج ۲؛ الدوکانی؛ فتح القدیر؛ القرطبی: الجامع لأحكام القرآن؛ ثناء اللہ:

علمی زندگی کے ابتدائی دور ہی میں بیرونی [رک باں] کی دو معرکہ الآرا کتابوں، یعنی کتاب الہند اور الآثار الباقیة عن قرون الخالیة کے عربی متن شائع کیے اور ان کے انگریزی تراجم تیار کیے اور بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ اس بے نظیر مائٹس دان کو علمی دنیا سے روشناس کرایا۔ کتاب الہند [تحقیق مالہند] کی اہمیت اور دلچسپی اس امر سے ظاہر ہے کہ اس کے اردو اور ہندی ترجمے بھی شائع ہو چکے ہیں۔ اسلامی نقطہ نظر سے پروفیسر زخاؤ کی ناقابل فراموش خدمت یہ ہے کہ اس نے محمد بن سعد (کاتب الواقدی) کی کتاب الطبقات الکبیر کی اشاعت کا بیڑا اٹھایا۔ اور چند فضلا کی معاونت سے اس قیمتی اور اہم کتاب کو از سر نو زندہ کیا۔ یہ کتاب سیرت نبوی اور صحابہ کرام و تابعین کے حالات میں ایک قدیم مآخذ کی حیثیت سے بے اندازہ اہمیت رکھتی ہے اور اس کی طباعت سے صدر اسلام کے تاریخی مصادر میں ایک اہم مصدر کا اضافہ ہوا ہے۔

طبقات ابن سعد کی اشاعت کے دوران میں پروفیسر زخاؤ شیخین، یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ، کی شخصیت اور ان کے اعلیٰ اخلاق سے اس قدر متاثر ہوا کہ اس نے ان دونوں بزرگوں پر جرمن زبان میں الگ الگ مقالے لکھے، جو جرمن انڈیمی کی روداد بابت ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئے۔ پروفیسر زخاؤ رقمطراز ہے کہ شیخین بلند پایہ اوصاف اور شیرمعمولی عظمت کے مالک تھے اور ان کی عظمت سے خود بانی اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عظمت کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے جن کے فیض محبت سے ایسے پاکیزہ کردار کے اشخاص پیدا ہوئے۔

زخاؤ اپنے زمانے کے چوٹی کے مستشرقین میں شمار ہوتا تھا، چنانچہ ۱۹۱۵ء میں جب

تفسیر ثنائی؛ ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن)۔  
الزخرف ان سات سورتوں میں سے چوتھی سورت ہے  
جو حواسیم [رک بہ حم] کہلاتی ہیں۔

ما قبل سے ربط کے لیے دیکھیے تفسیر المراغی،  
۲۵: ۶۷: روح المعانی، ۲۵: ۶۳: البحر المحیط،  
۸: ۷: شان نزول کے لیے اسباب النزول، ص ۲۱۳: نیز  
تاریخی و دینی پس منظر اور اسلوب بیان کے محاسن و  
خصائص کے لیے فی ظلال القرآن، ۲۵: ۵۸۔

اس سورت میں سب سے پہلے اللہ تعالیٰ نے  
قرآن مجید کے اوصاف بیان لیے ہیں اور بتایا ہے  
نہ یہ کتاب بین عربی زبان میں اہل عقل و  
دانس کی ہدایت کے لیے نازل ہوئی ہے جو سراسر  
حکمت و رفعت ہے اور اللہ کے عاں ام الكتاب یا لوح  
محنوظ میں بحفاظت موجود ہے۔ اس کے بعد شرف و  
بت پرستی اور لذت و اسراف میں پھنسی ہوئی قوم  
(میش مکہ و اہل عرب) کو غفلت سے بیدار کرنے  
اور اللہ کی ربوبیت و قدرت کاملہ سے آگاہ کرنے کے لیے  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو تبلیغ کا حکم  
ہے اور آپ کو تسلی دی گئی ہے کہ لغار و مشرکین  
کی تکذیب اور حجت بازی سے گھبرانے کی ضرورت  
نہیں کیونکہ آپ سے قبل بھی انبیاء کرام کے  
ساتھ ان کی امتوں نے یہی لچھ لیا ہے۔ پھر عقلی و  
نقلی دلائل سے شرف و بت پرستی کی پرزور تردید  
کرنے کے بتایا گیا ہے کہ یہ بت پرست مشرکین  
بھی اپنی تمام گمراہیوں کے باوجود اللہ کی صفت  
خالقیت و ربوبیت کا اعتراف کرتے ہیں۔ پھر بتایا  
گیا ہے کہ یہ مشرکین اپنے عقائد میں اپنے آبا و  
اجداد کی اندھی تقلید کرتے ہیں اور جب دلائل سے  
لاجواب ہو جاتے ہیں تو حجت بازی کرتے ہوئے  
کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے مکے یا مدینے کے کسی بڑے  
آدمی کو رسول بنا کر دیوں نہ بھیجا۔ اللہ تعالیٰ نے  
اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ منصب رسالت کا

معیار دولت یا دنیاوی کر و فر نہیں بلکہ فضل و تقویٰ  
کے حامل بندگان خدا اس کے اہل ہوتے ہیں۔ پھر  
مشرکین کو معصیت رسول سے ڈراتے ہوئے چند ایک  
اولوالعزم انبیاء کرام کے احوال بیان کر کے بتایا گیا  
ہے کہ ان کی امتیں بھی معصیت رسول کے باعث سزا  
سے بچ نہ سکیں۔ پھر جنت کی نعمتوں اور جہنم کی  
ہولناکیوں کا ذکر کر کے اہل ایمان کو نصیحت  
کی گئی ہے کہ وہ ان باطل پرستوں سے درگزر کریں  
اور ان کا معاملہ خدا تعالیٰ پر چھوڑ دیں (تفسیر  
المراغی، ۲۵: ۱۱۷: بیان القرآن، ۲: ۱۲۳۰)۔

سورة الزخرف کی مختلف آیات سے جن شرعی  
احکام اور دینی مسائل کا استنباط ممکن ہے ان کے  
لیے دیکھیے ابوبکر ابن العربی کی احکام القرآن  
(ص ۱۶۶۳ تا ۱۶۷۷) اور الجصاص کی احکام القرآن  
(۳: ۳۸۶ بعد): سورت کے فضائل کے بارے  
میں وارد ہونے والے آثار و احادیث کے لیے دیکھیے  
فتح البیان، ۸: ۳۹۵: البيضاوی، ۲: ۲۴۴: اور  
الکشاف، ۴: ۲۶۸۔

مأخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛  
(۲) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۳) ابن  
العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۴) الجصاص:  
احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۳۵ھ؛ (۵) صدیق حسن خان:  
فتح البیان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۶) آلوسی: روح المعانی،  
مطبوعہ قاہرہ؛ (۷) البيضاوی: تفسیر، مطبوعہ  
لائپزگ؛ (۸) المراغی: تفسیر، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۹)  
الفرناطی: البحر المحیط، مطبوعہ الرياض؛ (۱۰)  
السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) محمد علی  
لاہوری: بیان القرآن، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۱۲) النیسابوری:  
اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۶۔

(ظہور احمد اظہر)

الزخرفۃ الاسلامی: رک بہ فن۔  
زر محبوب: ترکی کا ایک طلائی سکہ •

ص ۱۳۱ تا ۱۳۳؛ (۵) الیعقوبی، در BGA: ۸: ۲۸۱؛  
 (۶) حمد اللہ المستوفی، ص ۱۳۲، و مترجمہ Le Strange،  
 ص ۱۳۱؛ (۷) علی یزدی، ۱: ۳۶۲؛ (۸) الدمشقی، مترجمہ  
 Mehren، ص ۱۱۹، ۲۰۷؛ (۹) H. Rawlinson، در  
 JRGS، ۱۸۵۳، ص ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۴؛ (۱۰)  
 Eastern Persia: F. Goldsmid، ۱: ۳۰۱؛ (۱۱)  
 Across covered Lands: A. H. Savage Landor،  
 ۲۲۸ (نقشہ)؛ (۱۲) Persia: Sykes، ص ۳۵۰، ۳۸۲  
 The Lands of the Eastern: Le Strange (۱۳)؛ ۳۸۳  
 Culiphate، ص ۳۳۰۔

CL. HUARI [تلخیص از ادارہ]

الزرنوجی: برهان الدین، ایک عرب فلسفی؛

اس کا نام معلوم نہیں اور اس کا زمانہ بھی اندازے ہی  
 سے متعین کیا جا سکتا ہے۔ فہرست برلن میں  
 عدد ۱۱۱ کے تحت آہلورد Ahlwardt لکھتا  
 ہے کہ محمود بن سلیمان الکنوی (م ۴۹۹  
 / ۱۰۵۸۲) نے اپنی تصنیف اعلام الآخيار میں  
 فقہاء مذہب النعمان المختار میں اس مصنف کو  
 حنفیوں کے بارہویں طبقے میں رکھا ہے۔ اس سے وہ  
 اندازہ لگاتا ہے کہ الزرنوجی کا زمانہ ۵۶۲ /  
 ۱۲۲۳ کی حدود میں تھا۔ اسی طرح ایڈورڈ  
 فانڈیک Eduard Van Dyck نے ایتنا النوع بما  
 ہو مطبوع، قاہرہ ۱۸۹۶ء، ص ۱۹۰، میں حاجی  
 خلیفہ، عدد ۳۱۳۴ کے حوالے سے اس فلسفی کو  
 مصنف الهدایة فی فروع الفقہ، یعنی برهان الدین علی  
 ابن ابی بکر الفرغانی المرغینانی [رک بان]، کا شاگرد  
 بتایا ہے۔ المرغینانی کا انتقال ۵۹۳ / ۱۱۹۷ء میں  
 ہوا اور الزرنوجی نے واقعی اپنی تصنیف تعلیم  
 المتعلم میں متعدد بار اس کا تذکرہ اپنے شیخ کی  
 حیثیت سے ایسے تعریفی کلمات میں کیا ہے جو  
 متوفی لوگوں کے لیے استعمال لیے جاتے ہیں۔  
 دوسری اسناد بھی، جن کا اس کتاب میں حوالہ دیا

(Sequir)؛ احمد ثالث کے عہد حکومت (۵۱۱۱۵ /  
 ۱۷۰۳ تا ۵۱۱۳۳ / ۱۷۷۳) میں ۵۳ گرین  
 (۳۰۳۳ گرام) کے قدیم سکے (فندق آلتونی) کے  
 علاوہ ایک نیا طلائی سکہ جاری کیا گیا،  
 جس کا وزن ۴۰ گرین (۲۰۶ گرام) تھا۔ یہ  
 دونوں سکے ساتھ ساتھ جاری رہے۔ نیا سکہ،  
 جو زر محبوب کہلاتا تھا، ۵۱۲۸۰ [ / ۱۸۶۳ء]  
 کی عظیم مجیدہ تبدیلی مسکوکات تک مستعمل  
 رہا۔ سلیم ثالث (۵۱۲۰۳ / ۱۷۸۹ء تا ۵۱۲۲۲ /  
 ۱۸۰۷ء) نے اس کا وزن گھٹا کر ۳۷ گرین  
 (۲۰۳ گرام) کر دیا اور محمود ثانی ۵۱۲۲۳ /  
 ۱۸۰۸ء تا ۵۱۲۵۵ / ۱۸۳۹ء کے اواخر  
 عہد حکومت میں ۲۵ گرین (۱۰۶۲ گرام) کر دیا  
 گیا۔ زر محبوب سے دکنی، چوکنی، آدمی اور  
 چوتھائی مالیت کے سکے بھی جاری کیے گئے تھے۔

مآخذ: (۱) British Museum: S. Lane-Poole

Catalogue of Oriental Coins، ج ۸؛ (۲) M. Belin

در J.A.، ۱۸۶۳ء، ص ۳۱۶ تا ۳۸۹۔

(J. ALLAN)

زرنج: ایران کا ایک شہر، جو زمانہ سابق میں  
 جستان کا سب سے بڑا شہر اور پامے تخت تھا۔  
 یہ ہرات کے جنوب میں دس دن کی مسافت پر ایک  
 ریگستان میں واقع تھا، جس میں سے وہ نہریں گزرتی  
 تھیں جو دریائے ہند ہند (ہلمند) سے نکالی گئی  
 تھیں۔ ۶۵۱ / ۷۳۰ء میں الربیع ابن زیاد العارثی نے  
 اس شہر پر حملہ کیا۔ [بعد کی تاریخ کے لیے دیکھیے  
 لا لائڈن، بار اول]۔

مآخذ: (۱) ابن حوقل، طبع کرامر Krammer،

۲: ۱۳۴ [بعد]؛ (۲) یاقوت: معجم: ۲: ۹۲۶ =

Dict. de la Perse: Barbier de Meynard، ص ۲۸۴؛

BGA (۳) ۱: ۲۳۹ و ۲: ۲۹۷ و ۳: ۳۰۵؛ (۴)

البلاذری، ص ۲۹۳، ۲۹۴ و مترجمہ Murgotten

پیش کرنے کا پیرایہ بھی دلکش ہے۔ علاوہ ازیں کتاب کا ایجاز بیان بھی اس کی انتہائی مقبولیت کا باعث بنا (تفصیل کے لیے دیکھیے براکلمان، ۱: ۳۶۲؛ [اس کتاب کی شروح کے لیے دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۸۳]۔ یہ امر قابل لحاظ ہے کہ مصنف نے جن بزرگوں کا حوالہ دیا ہے، وہ پہلی صدی کو چھوڑ کر، تقریباً سب کے سب بلا استثنا حنفی ہیں، اگرچہ نفس مضمون نو لسی مذہب کے عقائد سے تعلق نہیں۔ ابن اسمعیل کی شرح ۱۳۱۱ء میں قاہرہ میں طبع ہوئی۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(M. PLESSNER.)

زریاب: ابوالحسن علی بن نافع، اندلس کا سب سے بڑا مغنی۔ کہا جاتا ہے کہ اسے یہ لقب ایک خوش آواز سیاہ پرندے [شحرور] سے تشبیہ دے کر دیا گیا [زریاب لقب غلب علیہ بلکہ لسواد لونه مع فصاحة لسانه، شبہ بطائر اسود غراد، تاج العروس ۱: ۲۸۶، بذیل مادہ زرب]۔ ہمیں اس کی پیدائش و موت کی تاریخوں کا علم نہیں۔ ڈوزی اور Grove کہتے ہیں کہ وہ فارسی الاصل تھا، لیکن ان کے پاس اس کا کافی ثبوت نہیں۔ Grove یہ بھی کہتا ہے کہ اس کی پیدائش بغداد میں تقریباً ۸۰۰ء میں ہوئی، لیکن ہمیں معلوم نہیں کہ اس کی جائے پیدائش یہی تھی اور یہ تاریخ پیدائش بھی بہت بعد کا زمانہ بتاتی ہے کیونکہ المقری نے ابن حیان کی سند سے یہ واضح طور پر بتایا ہے کہ وہ خلیفہ مہدی (م ۷۸۵ء) کا مولیٰ تھا۔ العقد الفرید کے بیان کے مطابق ابراہیم الموصلی (م ۸۴۰ء) (رک باں) اس کا استاد تھا، [لیکن تاج العروس، (بذیل مادہ زرب) میں لکھا ہے: "وعلی بن نافع المغنی الملقب بزریاب مولیٰ المہدی ومعلم ابراہیم الموصلی،" یعنی زریاب ابراہیم الموصلی کا معلم تھا۔] اور

گیا ہے، جہاں تک ان کی تاریخیں معلوم ہیں، اہلورد Ahlwardt کی تاریخ کی توثیق کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر الزرنوجی نے فخر الاسلام الحسن ابن منصور الفرغانی قاضی خان [رک باں] کو بھی، جو ۵۹۲/۱۱۹۶ء میں فوت ہوا، اپنا شیخ بتایا ہے۔ ایک اور مقام پر اس نے لکھا ہے کہ شیخ ظہیر الدین الحسن ابن علی المرغینانی نے اس کے سامنے اپنے اشعار پڑھے۔ براکلمان Brockelmann (۱: ۳۷۹) نے اسے ذرا زیادہ مؤخر بنا دیا ہے۔ کیونکہ اس کے والد نے ۵۰۶/۱۱۱۲ء میں وفات پائی اور مذکورہ بالا قاضی خان اس کا شاگرد تھا (دیکھیے ۱: ۲۸۰، عدد ۲)۔ علاوہ بریں وہ لکھتا ہے کہ اس نے شیخ فخرالدین الکاشانی سے ایک حکایت سنی۔ (۱: ۳۷۵) یہ اشارہ یقیناً ابوبکر مسعود ابن احمد (م ۵۸۷/۱۱۹۱ء) کی طرف ہے۔ آخر میں وہ ہمیں بتاتا ہے کہ رکن الدین محمد ابن ابوبکر امام خواہرزادہ نے اسے لچھ پڑھ کر سنایا اور براکلمان (۱: ۳۲۹) کے مطابق ۵۶۰/۱۱۶۵ء کے قریب وہ زندہ تھا۔ اگر ہم ان سب معلومات کو مجموعی طور پر زیر نظر رکھیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہمارے مصنف کا زمانہ اس سے کسی قدر مقدم ہے جو اہلورد Ahlwardt نے خیال کیا ہے، لیکن اس کی کتاب یقیناً ۵۹۳ء کے بعد لکھی گئی۔

الزرنوجی کی جس تنہا تصنیف کا ہمیں علم ہے اور جو دستبرد زمانہ سے محفوظ رہی ہے وہ تعلیم المتعلم طریق التعلّم [بقول براکلمان: تعلیم المتعلم لتعلم طریق العلم (تکملہ، ۱: ۱۸۳)]۔ یہ ایک مختصر سا دستور العمل ہے، جس کا مقصد تھا کہ طلبہ کو عالموں کے اخلاقی نقطہ نظر سے آشنا کیا جائے۔ تمام کتاب محض متقدمین کے اقوال پر مشتمل ہے، لیکن ان اقوال کا انتخاب سلیقے سے کیا گیا ہے اور انہیں



ہارون کے قلعے میں، جو ابھی بیان کیا جائے گا، جس الموصلی کا ذکر آیا ہے وہ ابراہیم ہے نہ کہ اسحاق۔ بقول ابن حیان اسے اسحاق موصلی نے علم موسیقی سکھایا، جس کے گیت اس نے موقع پا کر چپکے چپکے سیکھ لیے تھے (اس سے اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ زریاب دراصل المہدی کا یا اسحاق کا غلام یا خادم ہو)۔

ہارون الرشید (م ۷۸۰۹) نے زریاب کے کمالات کی خبر سن کر اسحاق کو اس نوجوان مغنی کے حاضر کرنے کا حکم دیا۔ زریاب نے خلیفہ کو نہ صرف اپنے گانے کی جدت سے بلکہ اپنے ایجاد کردہ عود کو اپنی طرز سے بجا کر اس قدر متاثر کیا کہ اس کے استاد اسحاق کے دل میں اس کی طرف سے حسد پیدا ہو گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زریاب کو مجبوراً بغداد چھوڑنا پڑا۔ اس نے مغرب کی طرف ہجرت کی اور القیروان میں اغلی حکمران زیادة اللہ اول (۸۱۶ تا ۸۳۷ء) کی ملازمت اختیار کر لی۔ ۸۲۱ء میں اس نے زیادة اللہ اول کو اپنے ایک گیت سے ناراض کر دیا اور اسے کوڑے لگا کر شہر بدر کرنے کی سزا دی گئی؛ چنانچہ وہ بحیرہ روم کو عبور کر کے الجزيرة الخضراء (Algeciras) پہنچا اور اپنی خدمات قرطبہ کے اموی حاکم الحکم الاول (م ۸۲۲ء) کو، جس نے اسے دارالحکومت میں بلایا تھا، پیش کیں؛ لیکن زریاب ابھی روانہ بھی نہ ہونے پایا تھا کہ الحکم کی وفات ہو گئی۔ اس کے جانشین عبدالرحمن ثانی (م ۸۵۲ء) نے ازسرنو اس کو بلوا بھیجا اور زریاب نے اس کی خدمت میں جانا قبول کر لیا۔ عبدالرحمن ثانی نے زریاب کے آنے پر اس کی بڑی آؤبھگت کی اور اس کے بعد اسے بڑے احترام سے رکھا۔ زریاب اور اس کے خاندان کو (اس وقت اس کے چار بیٹے تھے) ۵۶۴۰ دینار سالانہ وظیفہ دیا گیا؛ اس کے علاوہ ۳۰۰۰ مد سالانہ غلہ منظور ہوا اور

چالیس ہزار دینار مالیت کی ایک جائداد عطا کی گئی۔ ایک گویے کے بارے میں اس کی یہ فیاضی ایک بڑی چیز تھی۔ اس کا چرچا دنیا بھر میں اسلام میں طرف ہونے لگا اور بغداد میں خلیفہ المأمون (م ۸۳۳ء) عباسی کے ایک مشہور ملازم مغنی نے، جس کا نام علویہ تھا، اپنے آقا سے شکایت کی کہ ”اندلس میں امویوں کے ہاں زریاب تو ایک سو سے زائد غلاموں کی معیت میں سوار ہو کر نکلتا ہے۔ اور اس کے پاس تیس ہزار دینار نقد ہیں، لیکن میں بھوک کی وجہ سے قریب مرگ ہوں۔“ خود محکمہ خزانہ نے زریاب کو اس قدر بھاری رقم دینے پر اعتراض کیا اور بالآخر عبدالرحمن نے یہ رقم اپنی جیب سے ادا کی۔ اس بات سے معاملہ اور بھی بگڑ گیا کہ شہزادہ اور اس کا مغنی آپس میں بڑی بے تکلفی سے رہتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ الغزال شاعر نے زریاب کی ہجو کہی، گو عبدالرحمن نے اسے فوراً خاموش کر دیا۔ ایک صدی کے بعد بھی ایک اور شاعر ابن عبدربہ (م ۹۴۰ء) نے اسی قسم کے تنفر کا اظہار کیا ہے [نیز دیکھیے تاج العروس، ۱: ۲۸۶، جہاں علامہ عبدالملک بن حبیب کا یہ شعر دیا ہے:

زریاب قد اعطیتها جملةً - وحرقتی اشرف من حرقته  
 ”تو نے زریاب کو سب کچھ دے دیا حالانکہ میرا فن اس کے فن سے بہتر ہے“]۔ اس میں شک نہیں کہ زریاب اس تمام مدح و ثنا اور ان عطیات کا مستحق تھا جو اس پر نچھاور لیے گئے۔ المقرئ کہتا ہے: ”زریاب کے ہم پیشہ لوگوں میں سے کوئی شخص اس سے پہلے یا اس کے بعد ایسا نہیں ہوا جسے لوگ اس قدر محبت اور قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے ہوں۔“ سلطنت غرناطہ کے آخری ایام میں بھی، جس کا خاتمہ ۱۴۹۲ء میں ہوا، زریاب کی شہرت شعرا کے لیے بڑا دلچسپ موضوع

تھی۔ ”زریاب ادب لطیف کی مختلف اصناف سے گہری واقفیت رکھتا تھا۔ اسی طرح وہ ہیئت اور جغرافیے کا بھی عالم تھا“؛ چنانچہ موسیقی میں اس کی مسلمہ فوقیت کے علاوہ اس کے یہ کمالات بھی بادشاہ کی عنایات کا سبب بنے۔ یقیناً وہ اپنے زمانے کا ”نہایت نفاست پسند انسان“ (Beau Brummell) معلوم ہوتا ہے۔ اس نے اندلس کے مسلمانوں کے رسم و رواج میں نئی جدتیں داخل کیں۔ المقری نے ان سب کا مفصل ذکر کیا ہے۔

بایں ہمہ موسیقی میں اس کی اتنی شہرت ہوئی کہ اس نے اس کی تمام دوسری خصوصیات کو بھلا کر دیا۔ ”موسیقی سے جتنے فنون کا تعلق ہے وہ ان میں سے ہر ایک کا ماہر تھا۔ اس کے علاوہ اسے خدا نے ایسا حیرت انگیز حافظہ دیا تھا کہ اسے دس ہزار سے زائد اغانی (گیت) مع آئنان کے زبانی یاد تھے۔ یہ تعداد بطلمیوس کی بیان کردہ تعداد سے بھی سبقت لے گئی“۔ (راقم نے *History of Arabian Music*، ص ۱۳۰ میں P. de Gayangos کے انگریزی ترجمے کی سند پر غلطی سے اغانی کی تعداد دس ہزار دی ہے)۔ بطلمیوس کا ذکر یہاں برمحل اور مفید ہے اس لیے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ τὰ ἀρμονικά پر بطلمیوس کی کتاب کا ذکر نہ تو الفہرست میں کیا گیا ہے، نہ ابن القفطی اور ابن ابی اصیبعہ میں، پھر بھی ہمارے پاس یہ مان لینے کے کافی وجوہ ہیں کہ عربی میں یہ کتاب موجود تھی (نیز دیکھیے ابن عبد ربہ، ۳ : ۱۸۶؛ المسعودی؛ کتاب التنبیہ، در BGA، ۷ : ۱۲۸؛ اخوان الصفا، مطبوعہ بمبئی، ۱ : ۱۰۲)۔ زریاب نے لکڑی کی مضراب کے بجائے عقاب کے ناخنوں سے بنی ہوئی مضراب رائج کی۔ اس نے عود میں ایک پانچویں تار [مثلاً اور ہم کے درمیان،

المقری، محلّ مذکور] کا اضافہ کیا اگرچہ یہ مسئلہ اس سے پہلے مشرق میں زیر بحث آچکا تھا (دیکھیے کتاب الاغانی، طبع بولاق، ۵ : ۵۳ و مخطوطہ موزہ بریطانیہ، عدد Or. ۲۳۶۱، ورق ۱۶۰)۔ المقری نے اس کے طریق تعلیم موسیقی پر مفصل بحث کی ہے۔ موسیقی میں زریاب کا سب سے بڑا دعویٰ یہ ہے کہ اسلامی اندلس میں موسیقی کی روایات کا بانی وہی ہے۔ اس کی تعلیم اسحق الموصلی کے دیستان فن پر مبنی ہے۔ اس کا مکتب موسیقی اور اس کے طالب علم اندلس کے لیے مایہ ناز تھے۔ ابن خلدون کے قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ ملوک الطوائف کے زمانے میں بھی ان شاگردوں کا اثر محسوس کیا جاتا تھا۔ یہ تعلیم وہاں سے افریقہ میں پہنچی، جہاں آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں بھی اس کے آثار پائے جاتے تھے۔

زریاب کے دس بچے (آٹھ لڑکے اور دو لڑکیاں) تھے (نہ کہ آٹھ، جیسا کہ راقم کی کتاب *History of Arabian Music*، ص ۱۶۰، پر درج ہے اور یہ سب کے سب مغنی تھے۔ اس کے بیٹوں میں سے عبید اللہ کا مرتبہ سب سے بلند تھا، تاہم گانے کے اعتبار سے قاسم بہترین گویا تھا؛ عبدالرحمن نے مکتب موسیقی کو جاری رکھا اور احمد نے شاعری میں قدرے شہرت پائی۔ اس کے باقی بیٹے یحییٰ، محمد جعفر اور حسن تھے۔ لڑکیوں کے نام حمدونہ اور علمیہ ہیں۔ ان میں سے حمدونہ کو بہتر مغنیہ سمجھا جاتا تھا۔ اس کی شادی وزیر ہشام بن عبدالعزیز (قریباً P. de Gayangos، ۲ : ۲۳۲) سے ہوئی، جس کے بھائی اسلم نے غالباً حمدونہ کی مدد سے زریاب کے اغانی ایک کتاب میں جمع کیے، جس کا نام کتاب المعروف فی اغانی زریاب رکھا۔ ہمیں زریاب کی تاریخ وفات معلوم نہیں، لیکن وہ اپنے مرید

Dictionary of Music and : Grove (۱۷) : ۱۳۶  
Musicians، بار سوم، ۰ : ۷۸۷، جس میں لکھا ہے کہ  
ابوالفرج الاصفہانی نے زریاب کے حالات زندگی لکھے  
ہیں، لیکن یہ غلط ہے۔ کتاب الاغانی میں جس زریاب  
(قب نیز زرناب اور زریات) کا ذکر آیا ہے وہ ایک  
مغنیہ تھی۔

(H. G. FARMER)

• زَطُّ : (دمشق میں اس کا تلفظ زَطُّ کیا جاتا  
ہے)، ایک قوم کا نام (قب نیز نواز)۔ اس کا  
اشتقاق یقینی اور قطعی ہے، یعنی زَطُّ فارسی لفظ جات  
[ازہندی جاٹ یا جٹ] سے ماخوذ ہے؛ اسی طرح کے تغیر  
کے لیے قب فارسی : خانہ (= گھر) سے عربی : حَنَّ  
(= خط راست rhumb-line)۔

فردوسی (م ۱۰۲۳ء) اپنے شاعرانہ میں بیان  
کرتا ہے کہ بہرام گورشاہ ایران (۴۲۰ تا ۴۳۸ء)  
نے شاہ ہند سے دس ہزار ایسے لوری [= لُری] مرد و  
زن طلب کیے جو بربط بجانے میں ماہر ہوں  
(مترجمہ Mohl، ۶ : ۶۰ بعد)۔

نولدکے Nöldeke نے الطبری (۸۲۹ تا ۹۲۳ء)  
Geschichte der Perser کے ترجمے und Araber zur Zeit der Sasaniden  
کے عربی متن میں اس روایت پر اپنے پورے یقین کا اظہار کیا ہے۔ ڈخوبہ  
de Geje اس کی رائے کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا  
ہے کہ فردوسی کے بیان پر شبہہ کرنے کی کوئی وجہ  
نظر نہیں آتی (اس سے برعکس نظریے کا اظہار  
'The Dialect of Gypsies of W. b. s : John Sampson  
اؤکسفورڈ ۱۹۲۶ء، ص ۲۹، حاشیہ، میں ملتا ہے،  
جہاں ان بیانات کو محض افسانہ قرار دیا گیا ہے،  
لیکن یہ غلط ہے)۔

فارسی شاعر [فردوسی] سے پہلے البلاذری  
(م ۸۹۲ء) لکھتا ہے : "سَابِجَةَ [رک بآن]  
ظہور اسلام سے پیشتر ہی (خلیج فارس کی) بندرگاہوں

عبدالرحمن ثانی کے بعد زیادہ عرصے تک زندہ  
نہیں رہا۔

مآخذ : (۱) المقری : نفع الطیب، ۱ : ۶۳۳ و  
۲ : ۸۳ تا ۹۰، ۳۱۰، ۸۳۲ و انگریزی ترجمہ از  
Hist. of the Mohammedan : P. de Gayangos  
Dynasties in Spain، ۱ : ۱۲۱، ۳۱۰ تا ۳۱۱ و ۲ :  
۱۱۶ تا ۱۲۰، ۳۳۲؛ (۲) ابن عبدربہ : العقد الفرید،  
قاہرہ ۱۸۸۷ - ۱۸۸۸ء، ۳ : ۱۸۹؛ (۳) ابن خلدون  
مقدمہ، در NE، ۱۷ : ۳۶۱؛ (۴) الضببی :  
بغیة الملتس، میڈرڈ ۱۸۸۰ء، ص ۱۳۸، ۱۹۲، ۲۲۳؛  
(۵) ابن حزم : طوق الحمامة، لائیڈن ۱۹۱۳ء، ص ۱۰۸؛  
(۶) ابن الابار : التکملة، میڈرڈ ۱۸۸۹ء، ص ۳۹۹؛ (۷)  
ابن القوطیہ : تاریخ فتح الاندلس، میڈرڈ ۱۸۶۸ء،  
ص ۷۷؛ (۸) الغشنی : Historia de los Jueces de  
Córdoba...، طبع Ribera، میڈرڈ ۱۹۱۳ء، ص ۱۳؛ (۹)  
بمدد اشاریہ؛ (۱۰) وہی مصنف : Studies in Oriental  
Musical Instruments، لائیڈن ۱۹۳۱ء، ص ۶۰، ۹۷؛ (۱۱)  
Ribera : La música de las cantigas...، میڈرڈ ۱۹۲۲ء،  
بمدد اشاریہ و انگریزی ترجمہ از Hague و  
Music in Ancient Arabia and Spain : Leffingwell  
لائیڈن ۱۹۲۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) وہی مصنف :  
La enseñanza entre los Musulmanes، سرقسطہ  
۱۸۹۳ء؛ (۱۳) وہی مصنف : La música árabe  
medieval y su influencia en la Española، میڈرڈ  
۱۹۲۷ء؛ (۱۴) Dozy : Histoire des Musulmans d'  
Espagne...، لائیڈن ۱۸۶۱ء، ۲ : ۸۹ و انگریزی  
ترجمہ از Spanish Islam : A History of : Stokes  
the Moslems in Spain، لائیڈن ۱۹۱۳ء، بمدد  
اشاریہ؛ (۱۵) Scott : History of the Moorish  
Empire in Europe، فلاڈلفیا ۱۹۰۳ء، ۱ : ۳۹۶؛  
(۱۶) History of Spain : Burke، لائیڈن ۱۸۹۰ء، ۱ :

مشہور ہے اور جسے عرب۔ ملاغسی زبان میں عام طور پر اذت، اذت یا اذت لکھا جاتا ہے۔ ان تینوں صورتوں کا قدیم تلفظ اُون۔ ذاتی (on-dzati) ہے۔ اُون (تلفظ òn) ملاغسی زبان کا ایک بے صوت حرف ہے؛ ذاتی جدید ملاغسی میں ذاتسی ہے اور قدیم زبان میں جات تھا (ت کا تسی میں بدل جانا، جس کا آخری حرف بے آواز ہو، معمول کے مطابق ہے)۔ یہ ایک ایسی قوم ہے جس کے اسلاف خود ان کے اپنے بیان کے مطابق سمندر پار سے آئے تھے۔ اگرچہ راقم کو ایک مدت تک ان سے ذاتی طور پر ملنے جلنے کا اتفاق ہوا ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے رسم و رواج سے راقم کو پوری طرح مطلع نہیں کیا بلکہ ہمیشہ کم گوئی اور اخفا سے کام لیا۔ جنوب مشرق میں ان کے ملاغسی (Malagasy) ہمسائے کہتے ہیں کہ اونداتسی خفیہ طور پر ازدواج محرمات (incest) پر عامل ہیں۔ اونداتسی، جاٹ اور زط کی صورتوں میں جو مماثلت پائی جاتی ہے وہ اتنی مکمل ہے کہ اسے اتفاقی نہیں کہا جا سکتا؛ لہذا یہ بات لائق توجہ ہے۔ موجودہ زمانے میں جات (جات) ایشیا کے جن خطوں میں پائے جاتے ہیں وہ قریب قریب یہ ہیں؛ شمال میں ہمالیہ کی ترائی کے علاقے؛ مغرب میں دریائے سندھ کے آس پاس؛ جنوب میں اس خط کے قرب و جوار میں جو حیدرآباد (سندھ) کو اجیر اور بھوپال سے ملتا ہے؛ دریائے سندھ کے پار ان کی کچھ تعداد پشاور، بلوچستان، حتیٰ کہ کوہ سلیمان کے مغرب میں بھی پائی جاتی ہے؛ کرمان اور عراق میں جاتوں اور چسیوں کی مخلوط آبادی ملتی ہے؛ ان کے علاوہ مکران اور افغانستان میں یہ لوگ تقریباً پچاس ہزار کی تعداد میں آباد ہیں (History of the : Kalika - Ranjan Qanungo، Djats، کلکتہ ۱۹۲۵ء، ۱ : ۱)۔

میں سکونت رکھتے تھے؛ زط کا بھی یہی حال تھا“ (فتوح البلدان، طبع De Goeje، ص ۳۷۳ س ۲، بعد)۔ دسویں صدی کے شروع میں مؤرخ حمزہ الاصفہانی لکھتا ہے کہ وہ ساسانیوں کی تاریخ سے بخوبی واقف تھا۔ اس نے بھی وہی بات بیان کی ہے (طبع و ترجمہ از M.E. Gottwald، متن : ص ۵۵ و ترجمہ : ص ۴۰) جو فردوسی نے نصف صدی بعد لکھی:

بہت سے زط اس دلدلی سزرزمین میں آباد ہو گئے تھے جو واسط اور بصرے کے درمیان واقع ہے۔ الماسون کے عہد حکومت (۸۱۳ تا ۸۳۳ء) میں وہ اس قدر طاقت پکڑ گئے کہ انہوں نے خلیفہ کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا اور بصرے اور بغداد کے درمیان رسل و رسائل کے تمام ذرائع منقطع کر دیے۔ انہوں نے کہیں ۸۳۴ء میں جا کر اس شرط پر اطاعت قبول کی کہ ان کے جان و مال محفوظ رہیں گے (De Goeje، ص ۲۳ بعد)۔

ذخوبہ نے اپنی تالیف Memoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie لائیڈن ۱۹۰۳ء، میں ان متون سے فائدہ اٹھایا ہے اور لسان العرب، تاج العروس اور چند عربی جغرافیہ نویسوں کی تالیفات کی مدد سے ان پر اضافہ کیا ہے۔ جیسا کہ اس کے عنوان Memoire سے ظاہر ہے اس نے سارے ایشیا میں خانہ بدوشوں (gypsies) کی نقل مکانی کی داستان قلمبند کی ہے، جسے یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ ہمیں تو صرف اس قدر یاد رکھنا چاہیے کہ عربی اور فارسی کتابوں کی رو سے زط کسی نہ کسی وجہ سے مجبور ہو کر ہندوستان سے نقل مکانی کر کے ایران میں اور ایران سے مغربی ایشیا اور یورپ میں جا بسے۔

مڈغاسکر کے مشرقی ساحل پر ایک قبیلہ آباد ہے، جو اونداتسی (Ondzatsi) کے نام سے

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں .

(GABRIEL FERRAND)

زَعَامَت : (ع)؛ زَعَامَة کی مقبول عام صورت؛ ترکی تلفظ: زَعَامَت؛ (۱) زَعِيم کی صفت؛ (۲) زَعِيم کی (فوجی) جاگیر؛ (زعامت کے دوسرے معانی عربی لغات میں ملیں گے)۔ لفظ زَعِيم (جمع: زَعَمَاء) کے کئی معانی ہیں اور ان سب میں کسی ایسے شخص کا مفہوم پایا جاتا ہے "جو کوئی دعویٰ کرتا ہو، جو ایک یا زیادہ کمزور اشخاص کی شفاعت یا ان کے لیے جواب دہی کرتا ہو"۔ عملاً یہ حسب ذیل معنوں میں آتا ہے: (۱) احتیاط، ضمانت (قرآن مجید؛ دیوان امرہ القیس؛ رسائل فقہ)؛ (۲) اشخاص کے، یا استعاراً حیوانات کے، کسی گروہ کا ترجمان، جو اس گروہ کے نام سے کام کر رہا ہو، جیسے کہ رسائل اخوان الصفا، قاہرہ ۱۹۲۸ء، ۲: ۱۱۷ بعد، میں آیا ہے؛ (۳) کسی غیر مسلم فرقے کا (جسے غیر مسلم ہونے کی وجہ سے پورے شہری حقوق میسر نہ ہوں) سرگروہ۔ القلقشندی (صبح الأعشی، ۴: ۱۹۴) مسیحی فرقوں کے مختلف بطریقوں کے لیے "زعماء اهل الذمة" کے الفاظ استعمال کرتا ہے؛ (۴) قاہرہ اور بولاق میں محکمہ پولیس یا پہرے داروں کے دو کوتوال (Provosts-marshals) جو عربی میں والی (الشرطة) اور ترکی میں صوباشی کے مترادف ہیں (دیکھیے *Sommaire: J. Deny*، قاہرہ ۱۹۳۰ء، ص ۳۹، حاشیہ ۱ و ۲)۔ یہ افسر خاص طور پر عیسائیوں پر نگرانی رکھتے تھے؛ (۵) اعزازی لقب، جو مصر میں بڑے بڑے فوجی افسروں اور بعض بیرونی ممالک کے مسلمان بادشاہوں کو دیا جاتا تھا (تفصیل کے لیے دیکھیے القلقشندی، ۴: ۵۱)، مثلاً زعيم الجيوش کا خطاب، جو گرمیان [رک باں] کے ترکی شاہزادے کو دیا جاتا تھا، یا الزعيم الاعظم

کی ترکیب، جو سب سے بڑے امام بلکہ خلیفہ تک کے لیے استعمال ہوتی تھی (کتاب مذکور، ۴: ۳۳۳، ۳۳۸)؛ (۶) جدید مصری محاورے کی رو سے کسی سیاسی جماعت کا سردار، مثلاً مرحوم زغلول [پاشا]؛ (۷) ترکی محاورے کی رو سے (غالباً ۱۳۷۵ء سے) فوجی جاگیر دار، جس کی جاگیر کی سالانہ آمدنی کم از کم بیس ہزار آقچہ ہو۔ معنوں کی یہ توسیع ممکن ہے اس سے مماثل ہو، جو اوپر عدد ۵ کے تحت بیان کی گئی ہے، (اس لیے یہ ایسے جاگیردار کے لیے آتا ہے جو معمولی "تیمار" [رک باں] رکھنے والے سے زیادہ معزز سردار ہو)، لیکن اغلب یہ ہے کہ مفہوم کا یہ تغیر اس وجہ سے ہوا کہ زعيم کا دائرہ اختیار زیادہ تر مالی امور سے متعلق ہوتا تھا اور اس میں رعایا یا کسانوں کے وہ گروہ داخل ہوتے تھے جن کی اکثریت عیسائی تھی۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ بعض جاگیردار صوباشی کے مرتبے پر سرفراز تھے اور صوباشی محض تیماری نہیں بلکہ زعيم ہوا کرتے تھے۔ علاوہ بریں صوباشی [رک باں] دو پولیس افسر کی حیثیت میں زیادہ تر عیسائیوں سے واسطہ پڑتا تھا۔ زعيم اور صوباشی کے مفہوم میں جو یکسانی ہے اس کی ایک اور مثال ہم اوپر عدد ۴ کے تحت دے چکے ہیں .

اس جگہ ہمیں ساتویں اور آخری مفہوم سے بحث کرنا ہے .

عام ترکی فوجی جاگیروں اور خاص کر زعامت کی تفصیل مادہ تیمار کے تحت ملیں گی۔ یہاں ہم صرف اتنا اور اضافہ کرنا چاہتے ہیں کہ مشہور و معروف فاضل کوہرولوزادہ محمد فؤاد نے اس مادے پر جرح و قدح کی ہے اور مادہ نگار پر بجا طور پر اعتراض کیا ہے کہ اس نے اس دائرہ المعارف کے مقالہ اقطاع اور C. H. Becker کے مقالوں بیژانس مؤسسلر بینک عثمانی مؤسسلر بینہ تاثیرى حثنه بعضی

ملاحظہ لے ( = بوزنظی اداروں کے عثمانی اداروں پر اثرات کے متعلق چند ملاحظات) اور ترک حقوق و اقتصاد تاریخی مجموعہ سی ( = ترکوں کے قانون اور معاشیات کی تاریخ پر تبصرہ) اوقاف مطبع سی. استانبول ۱۹۳۱ء، ج ۱ (جتنا حصہ شائع ہو چکا ہے): ص ۱۵۶ تا ۳۱۳، کا حوالہ نہیں دیا؛ اس اہم تصنیف کا دسواں باب، (ص ۲۱۹ تا ۲۳۱) نظام تیمار کے لیے مخصوص ہے۔

لوپرولووزادہ محمد فواد کی رائے میں عثمانی دور کی فوجی جاگیروں کا نظام بوزنظیوں سے نہیں بلکہ سلجوقیوں سے لیا گیا تھا۔ واقعی مجھے سلجوقیوں (دیکھیے اقطاع، ص ۳۶۲ ب) کا ذکر کرنا چاہیے تھا اور یہ بالکل قدرتی بات ہے کہ یہ نظام انہیں سے عثمانی ترکوں میں منتقل ہوا۔

بایں ہمہ یہ تسلیم کرنا مشکل ہے کہ ایک ایسا نظام جس کا ملک سے اتنا گہرا تعلق ہو، بوزنظی سلطنت کے زوال کے ساتھ ہی آناطولی سے ناپید ہو گیا اور ایک اسی نوعیت کے دوسرے نظام نے اس کی جگہ لے لی۔ بوزنظی نظام نہ صرف سلجوقی نظام میں مدغم ہو گیا، بلکہ اس نظام پر بھی اثر انداز ہوتا رہا جو ایشیائے کوچک میں سلجوقیوں کے جانشینوں نے اختیار کیا۔ تیمار کے مالی نظام میں اس کے واضح آثار پائے جاتے ہیں۔ شاید یہ بوزنظی اثر اتنا قوی نہ ہو جتنا بعض یورپی عالموں نے (جن کی براہ راست مشرقی مآخذ تک رسائی نہیں تھی) سمجھ لیا، تاہم اس اثر کا وجود ناقابل اختلاف معلوم ہوتا ہے۔

دوسری طرف یہ یقینی نہیں کہ سلجوقیوں کی فوجی جاگیروں کا نظام اپنے پیش رو بوزنظیوں سے متاثر نہیں ہوا (خصوصاً مکمل زره (یا چیل) پوش سواروں سے کام لیے جانے کا سراغ تو خاص روم کے زمانے تک جاتا ہے)۔ آج کل بھی ہم دیکھ سکتے

ہیں کہ کس آسانی سے ایک ملک دوسرے ملک کے عسکری طریقے اختیار کر لیتا ہے۔ ترکوں کا فوجی نظام بہت پہلے ایسے درجہ کمال تک پہنچ چکا تھا کہ وہ ان کی قومی عزت کو ٹھیس لگائے بغیر بیرونی ممالک کی اصلاحات قبول کر سکتا تھا۔

سلجوقیوں کے نظام کی اہمیت کا اعتراف کرنے کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ترکی تیمار [رک باں] کا مطالعہ کرتے وقت بوزنظی عناصر کو نظر انداز نہ کیا جائے۔

ذیل کے چند اشارات مادہ تیمار پر تکرار کے طور پر لکھے گئے ہیں:

زعیم: باسے Rene Basset نے Kazimirski کی ”عربی۔ فرانسیسی“ لغات کے اپنے مملو کہ نسخے میں ایک قلمی حاشیہ دیا ہے، جس کے مطابق کلمہ زعیم کے معنی ”نگران“، محافظ مجرمان“ (غزوات، ص ۴) بھی ہیں۔ یہ اسر تحقیق طلب ہے کہ اس کلمے کا زعامت یا بحری جاگیروں سے کہاں تک تعلق ہے۔ یہی بات بحیرہ قلم کے ایک قسم کے جہاز زعیم کے لیے بھی کہی جا سکتی ہے۔

ایک ترکی کہاوت ہے: ”اوستی باشی زعیم چادرینہ دوندی“ یعنی اس کا لباس ایک زعیم کے خیمے کی مانند ہے [لفظی ترجمہ: اس کا سراپا ایک زعیم کے خیمے میں تبدیل ہو گیا]“ دیکھیے فرانسیسی *comme une chasse* (تقی زادہ محمد سعید: آثار سوزو، ۱۳۱۲ء، ص ۵۵)۔ اس کہاوت سے معلوم ہوتا ہے کہ زعیم کے خیمے بہت ہر تکلف ہوتے تھے۔ ایک قسم کی پوشش سر کو ”زعیمی“ کہتے تھے (دیکھیے احمد راسم: عثمانی تاریخی، ص ۲۳۶ و ۳۷۳)۔

”زعیم متفرقہ لری“ کا لقب محل سلطانی کے ان ”متفرقہ“ کو دیا جاتا تھا جنہیں (کسی صوبے کے) زعیم سے چنا جاتا تھا۔ دیکھیے احمد رفیق:

*La civili- : C. Jirecek (۸)؛ ص ۸۰؛ Zur Turkenzeit*  
*sation serbe au Moyen-âge* فرانسیسی ترجمہ از  
 Eisenmann، پیرس ۱۹۲۰ء، مادہ قرسی، ۲۳۶-۲۳۵  
 میں قرسی کی فتح کے بعد جاگیریں اہل تیمار کے پاس  
 رہنے دی گئی تھیں؛ (۹) *Athènes : de la Guilletière*  
*ancienne et nouvelle* پیرس ۱۶۷۵ء (اس سال کا  
 طبع اول)، ص ۳۵۴، بعد، ۳۳۸؛ (۱۰) *Rich Pococke*  
 (Pococke) : *Voyages*، فرانسیسی ترجمہ، ص ۲۰۲؛  
 (۱۱) *Charte Turque : Alfio Grassi*، بار دوم، پیرس  
 ۱۸۲۶ء، ۱ : ۱۰۴ تا ۱۳۳؛ (۱۲) *K. J. Jireček*  
 در فہرست موزہ بریطانیہ.

(J. DENY)

- **الزفیان**: رجز گو شاعر [ابوالمرقال] (ایک دوسری  
 قرات کی رو سے ابوالمقدام) عطاء بن اسید کا لقب۔ وہ  
 بنو عوفانہ میں سے تھا جو قبیلہ سعد بن زید منات بن  
 تمیم کی ایک شاخ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے  
 السعدی یا التمیمی بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی ایک  
 نظم سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے ابو فدیک  
 کا خروج (۵۷۳ / ۶۹۲ء) دیکھا تھا، نیز یہ کہ وہ  
 العجاج کا تقریباً معاصر تھا [لسان العرب میں اس کے  
 اشعار بطور استشہاد منقول ہیں (دیکھیے عبدالقیوم :  
 فہارس لسان العرب، جلد اول (فہرست الشعراء))].

• **مآخذ**: اقتباسات ارا جیز الزفیان جو دیوان کے ایک  
 ناقص نسخے سے منقول ہیں اور Ahlwardt کی تصحیح  
 کے ساتھ *Sammlungen alter arab. Dichter*، برلن  
 ۱۹۰۳ء، ج ۲، میں موجود ہیں؛ (۱) [المرزبانى :  
 معجم الشعراء، ص ۱۵۹؛ (۲) براکمان : تاریخ الادب  
 العربی، ۱ : ۲۲۸].

(H. H. BRAU)

- **زقازیق**: مصری ڈبلٹے کا ایک معمولی مگر  
 سرگرم تجارتی شہر جو شرقیہ نامی ضلع (مدیرہ) میں  
 واقع ہے، اور دمہوز کے علاوہ یہ بھی ایک ایسا شہر

فاتحین سرای اقدام، (اخبار) مورخہ جون ۸ و ۱۲،  
 ۱۹۲۳ء۔ برات سلطانی [رکھ بد برات] کا ایک نمونہ  
 جس کے ذریعے زعامت عطا کی گئی تھی، Belin نے  
*Du régime des fiefs....*، ص ۱۰۹ میں دیا گیا ہے۔  
 تیمار : کوپرولوزادہ محمد فؤاد (کتاب  
 مذکور، ص ۲۳۸ تا ۲۳۹، حاشیہ)، کا یہ کہنا صحیح  
 ہے کہ بخلاف اس کے جو میں نے کہا ہے، سلجوقی  
 متون میں لفظ تیمار کے معنی ”جاگیروں کا عطیہ“  
 ہیں، لیکن وہ خود یہ بھی اضافہ کرتا ہے کہ مذکورہ  
 عبارتوں میں اس اصطلاح کا مفہوم کسی قدر مبہم  
 ہے۔ یہی مبہم مفہوم ان متون میں بھی پایا جاتا  
 ہے جو سلطنت عثمانیہ کے ابتدائی زمانے سے  
 متعلق ہیں، (دیکھیے عاشق پاشازادہ).

عبارت ”تاپوقلمق“ (= تعظیم و تکریم بجا  
 لانا) کے بارے میں دیکھیے عاشق پاشا زادہ، طبع Giese  
 ص ۶۸ س ۱۰.

• **مآخذ**: دیکھیے مادہ ہائے اقطاع، تیمار و تیول کے  
 مآخذ۔ ان پر مآخذ ذیل کا اضافہ کیا جاسکتا ہے : (۱)  
 R. V. Scala در *Welgeschichte : Helmholtz*، ج ۵  
 (جس کا کوپرولوزادہ محمد فؤاد نے حوالہ دیا ہے)؛  
 (۲) *Zemelnlya otnoshenya v Turtsii do : Sokolov*  
*Noviy Vostok*، ماسکو ۱۹۲۳ء، عدد ۷  
 (دیکھیے وہی رسالہ، ۱۹۲۵ء، عدد ۸ تا ۹)؛ (۳) *Jouannin*  
 اور *van Gaver : Turquie (L' Univers)*، پیرس ۱۸۳۰ء  
 ص ۳۵ : دربارہ *bedel djebali* دیکھیے *bedeli tinar*  
 در نعیمہ، ۵ : ۸ (واقعات سال ۱۰۶۰ء)؛ (۴)  
*Histoire : Hammer*، ۲ : ۲۰۶ (طبع فرانس) در بارہ  
 جاگیر ہائے نصفی جن کو محمد اول نے جاری کیا تھا؛  
 (۵) *Histoire des Turcs de Chalcondyle*، پیرس  
 ۱۶۶۲ء، ۲ : تصاویر، عمود ۱۰۰؛ (۶) *J. H. Seyfried* :  
*Imperii Turcici imago, das ist Beschreibung etc.*  
*Sultzbach*، ۱۶۸۰ء، ص ۷۰؛ (۷) *W. Björkman* *Ofen*

: Amélineau (۵) : *De la peste de Zagazig en 1901*  
*Egyptian* : Rene Francis (۶) : ص ۸۹ : *Géogr*  
*Aesthetics* (لنڈن ۱۹۱۱ء)، ص ۳۳ بعد: (۷) Barron اور  
*Topography and Geology of the Eastern* : Hume  
*Desert of Egypt* (۱۹۰۲ء)، ص ۱۲۸ تا ۱۲۹ .  
 (J. WALKER)

زقوم : رَكْ بَه جَهَنَّم .

زکوٰۃ : (ع)، مادہ زَب و؛ زَكَ، يَزْكُو، زَكَوَةٌ  
 وَ زَكَ، بمعنی بڑھنا، پھٹنا پھولنا۔ زکوٰۃ کے اصل  
 معنی نمو (بڑھنے اور افزونی) ہیں۔ علاوہ ازیں  
 لغت میں زکوٰۃ کے معنی طہارت اور برکات بھی  
 ہیں۔ شریعت میں اس سے مراد شرائط مخصوصہ کے  
 ساتھ کسی مستحق آدمی کو اپنے مال کے ایک معین  
 حصے کا مالک بنا دینا ہے: تَمْلِيْكُ مَالٍ مَخْصُوصٍ  
 لِمُسْتَحِقِّهِ بِشَرَايِطٍ مَخْصُوصَةٍ (الجزیری)؛ الراغب  
 کے الفاظ میں وہ حصہ جو مال سے حق الہی کے طور  
 پر (لازمًا) نکال کر فقرا کو دیا جاتا ہے۔  
 صدقۃ التطوع کے برعکس زکوٰۃ صدقہ مفروضہ  
 (لازمی) ہے اور ارکان خمسہ اسلام میں سے ایک اہم  
 رکن ہے۔ اسے زکوٰۃ اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس  
 میں برکت کی امید ہوتی ہے اور اس سے نفس پاکیزہ  
 ہوتا ہے۔ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ  
 کسی نہ کسی صورت میں سابقہ امتوں میں بھی رائج  
 تھی۔ بائبل میں بھی اس کا ذکر آتا ہے۔

زکوٰۃ کا لفظ عام صدقات (انفاق) کے معنوں  
 میں ابتداءً اسلام ہی سے مروج ہو گیا تھا، لیکن  
 اس کا پورا نظام آہستہ آہستہ فتح مکہ کے بعد قائم  
 ہوا۔ ۸ ہجری میں زکوٰۃ کی فرضیت کی تصریح مل  
 جاتی ہے۔ بہر حال محرم ۵۹ میں زکوٰۃ کے تمام  
 قوانین و احکام مکمل ہو کر نافذ ہو گئے تھے  
 (سلیمان: سیرۃ النبیؐ)۔ زکوٰۃ کے احکام تورات اور  
 انجیل دونوں میں موجود ہیں، لیکن ان کتب

ہے جس سے زمین کا کوئی مالہ وصول نہیں کیا  
 جاتا۔ یہ ریلوں کا اہم مرکز ہے اور یہاں اناج اور  
 کپاس کی تجارت وسیع پیمانے پر ہوتی ہے۔ تیل  
 صاف کرنے کے کارخانے بھی ہیں۔ یہ کھجور، سنگتروں  
 اور پیاز کی بہت بڑی منڈی ہے۔ قاہرہ سے زقازیق  
 ۴۶ میل کے فاصلے پر واقع ہے اور ریل کے ذریعے  
 اس سے ملا ہوا ہے۔ ۱۹۲۷ء میں اس کی آبادی  
 ۵۲۳۵۱ تھی؛ [لیکن ۱۹۶۰ء کی مردم شماری میں  
 اس کی آبادی ۱۲۴۰۰۰ ہو گئی]۔ سہ شنبہ یہاں منڈی  
 کا دن ہوتا ہے۔ شہر میں کئی مسجدیں ہیں اور  
 جدید طرز کا ایک دینی مدرسہ (جس کا افتتاح ۱۹۲۵ء  
 میں ہوا) بھی ہے۔ مختلف عیسائی فرقوں قبطی،  
 یونانی، کاتولیکی، مارونی، پروٹسٹنٹ (امریکن) وغیرہ  
 کے اپنے اپنے گرجے بھی موجود ہیں۔ بعض شہروں میں  
 سرکاری اور ملی مدارس، شفاخانے اور تبلیغی ادارے  
 بھی ہیں۔ دریائے نیل سے جو نہریں لائی گئی ہیں  
 ان کی وجہ سے شہر میں پانی کی افراط ہے اور  
 آب پاشی خوب ہوتی ہے معزی نہر (بحر معز) وہی  
 نہر ہے جسے قدیم زمانے میں تائیس کی شاخ کہا  
 جاتا تھا۔ زقازیق کے قریب جو چھوٹی مچھلی شکار کی  
 جاتی ہے اسے بھی زقازیق کہتے ہیں۔ گرد و نواح  
 کی زرخیزی کے باعث اس شہر کا محل وقوع بڑا  
 موزوں اور عمدہ ہے اور پچھلی صدی سے بہ لحاظ  
 اہمیت اور بہ لحاظ دولت اسے بہت فروغ حاصل ہوا۔  
 زقازیق کے مضافات میں تِل بَسْطَا (قدیم ہوباسطس)  
 کے کھنڈرات موجود ہیں، جہاں پتھروں کے ڈھیر  
 اور عمارتوں کے ملبے کے اندر بَسْطَا کے معبد کے  
 باقی ماندہ آثار موجود ہیں۔

مآخذ: (۱) *Egypt: Bae Jeker* (۱۹۲۹ء)، ص ۱۸۱

(۲) *Géogr. Economique* : Boinet Bey (۱۹۲۰ء)

ص ۲۲۶ بعد: (۳) *By Nile and* : Wallis Budge

(۴) *Tigris* : D. Tambacopoulo (۱۹۰۱ء) بعد:



خراج ہوگا اس پر زکوٰۃ فرض نہ ہو گی۔  
 زکوٰۃ کا مال مستحقین کو دیتے وقت نیت بھی  
 ضروری ہے کہ یہ مال خدا کی خوشنودی کے لیے دے  
 رہا ہوں۔ زکوٰۃ کے مال پر مستحق کو قابض کر  
 دینا بھی ضروری ہے اور یہ بھی لازم ہے کہ زکوٰۃ  
 مستحقین ہی کو ملے۔

زکوٰۃ چار قسم کے اسواں پر فرض ہے: (۱)  
 سائمہ جانوروں پر؛ (۲) سونے چاندی پر؛ (۳) ہر  
 قسم کے تجارتی مال پر؛ (۴) کویتی اور درختوں کی  
 پیداوار پر، (اگرچہ اصطلاحاً اس قسم کو عشر کہتے  
 ہیں)۔ ان اقسام کے نصاب اپنے اپنے ہیں۔  
 چاندی سونے اور تمام تجارتی مال میں چالیسواں  
 حصہ زکوٰۃ فرض ہے۔ چاندی کا نصاب دو سو درہم  
 ہے جس کے ساڑھے باون تولے (اور بقول بعض ۳۶ تولے  
 ۱۵۶) ماشے بنتے ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے مفتی  
 محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوٰۃ، راجی ۱۹۶۳ء؛  
 عبد الشکور: علم الفقہ، جلد چہارم، راجی ۱۹۶۵ء)۔  
 اس سے کم چاندی پر زکوٰۃ نہیں۔ زکوٰۃ تول کر دینا  
 چاہیے، درہم یا روپے کی گنتی خلاف احتیاط ہے۔  
 سونے کا نصاب بیس مثقال ہے، جس کے ساڑھے سات  
 تولے (اور بقول بعض پانچ تولے ڈھائی ماشے) بنتے  
 ہیں۔ اس پر چالیسواں (۱۴) حصہ زکوٰۃ فرض ہے۔  
 سونے چاندی کی قیمت گھٹی بڑھتی رہتی ہے۔ زکوٰۃ  
 ادا کرتے وقت سونے چاندی کی جو قیمت ہو، اس کے  
 حساب سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ زکوٰۃ ادا کرتے  
 وقت نقد رقم کے بجائے سونے یا چاندی کی زکوٰۃ اسی  
 جنس میں بھی ادا کی جا سکتی ہے۔ تجارتی مال کا  
 نصاب بھی یہی ہوگا۔ تجارتی مال وہ مال ہے جو  
 فروخت کرنے کی نیت سے لیا ہو۔ اس کا نصاب مال کی  
 قیمت کے اعتبار سے ہوگا۔ یعنی اگر دل مال کی قیمت  
 ساڑھے باون تولے چاندی یا ساڑھے سات تولے سونے کی  
 قیمت کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو تو سال گذر جانے

سماوی میں مدت کی تعیین میں قطعیت نہ تھی۔  
 اسلام نے اس سلسلے میں مدت کا تعین کیا اور ایک  
 سال کی مدت مقرر ہوئی (دیکھیے کتب حدیث  
 وفقہ؛ نیز عبد الشکور: علم الفقہ، جلد ۴؛ مفتی  
 محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوٰۃ)۔

(نصاب: مال کی وہ خاص مقدار ہے جس پر  
 شریعت نے زکوٰۃ فرض کی، مثلاً اونٹ کے لیے پانچ  
 اور بچیس وغیرہ کا عدد؛ بکری کے لیے چالیس اور  
 ایک سو اکیس وغیرہ کا عدد؛ چاندی کے لیے دو  
 سو درہم یعنی ساڑھے باون تولے اور سونے کے لیے  
 بیس مثقال یعنی ساڑھے سات تولے)۔

زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لیے مسلمان ہونے کی  
 شرط ہے۔ کافر پر زکوٰۃ نہیں۔ اسی طرح آزاد، بالغ اور  
 عاقل ہونا، دارالسلام میں رہنا اور زکوٰۃ کی فرضیت  
 سے باخبر ہونا، نیز ایسی چیز کے نصاب کا مالک ہونا  
 جو ایک سال تک قائم رہتی ہو (خربوزے، تربوز  
 وغیرہ پر زکوٰۃ نہیں لیونکہ یہ ایک سال تک نہیں  
 رہ سکتے)؛ مذکورہ مال پر ایک سال کامل گذر جانا  
 (سال گذرنے کے بغیر زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی)، اس مال  
 کا قرض (حق اللہ وحق العباد) سے بری ہونا، اس مال  
 کا اپنی ضرورتوں سے زائد ہونا؛ مال کا خود اپنے یا  
 اپنے وکیل کے قبضے میں ہونا، مال میں ان تین  
 وصفوں میں سے ایک وصف کا پایا جانا: (۱) نقدیت؛  
 (۲) سوم؛ (سوم = سائمہ جانوروں میں پایا جاتا ہے۔  
 سائمہ کے معنی وہ جانور ہیں جو سال کا اکثر حصہ  
 باہر چر کے گزر کرتے ہیں، گھر میں نہیں کھاتے  
 انہیں گھر میں کچھ نہیں دیا جاتا، وہ غیر ممنوع  
 چراگہ سے گھاس چرتے ہوں؛ دودھ کے لیے یا افزائش  
 نسل کی غرض سے رکھے گئے ہوں)؛ (۳) نیت تجارت؛  
 بالآخر یہ شرط بھی ہے کہ اس مال پر کوئی دوسرا حق  
 مثل عشر یا خراج کے نہ ہو۔ کیونکہ ایک مال پر  
 دو حق فرض نہیں ہوتے، لہذا جس مال پر عشر یا

اس کی زکوٰۃ چالیسواں حصہ دینا فرض ہے۔

چاندی سونے میں اگر نسی اور چیز کی ملاوٹ ہے مگر وہ غالب نہیں تو وہ کالعدم ہو گی۔ اگر غالب ہے تو اس میں زیر نصاب جنس کی مالیت کی زکوٰۃ ہو گی۔ (دیکھیے مفتی محمد شفیع و عبد الشکور، کتب مذکورہ)۔

سائیمہ جانوروں کے بارے میں شرط ہے کہ وہ جنکی نہ ہوں اور یہ نہ تجارت کی نیت سے پالے جائیں۔ پانچ اونٹوں پر زکوٰۃ فرض ہے۔ اس کے لیے ایک بکری (نر یا مادہ) زکوٰۃ ہو گی۔ پچیس اونٹوں میں ایک اونٹنی جس کا دوسرا برس شروع ہو چکا ہو۔ چھتیس اونٹوں میں ایک اونٹنی جس کا تیسرا برس شروع ہو چکا ہو۔ اسی طرح ایک خاص تعداد کے مطابق زکوٰۃ بڑھتی جائے گی۔ جس کی تفصیل کتب فقہ میں آئی ہے (نیز دیکھیے کتب مذکورہ)۔

کالے بھینس کے سلسلے میں تیس کالیوں بھینسوں میں ایک کالے یا بھینس کا بچہ جو ایک برس کا ہو۔ اسی طرح آگے تعداد بڑھنے پر، ایک خاص شرح کے مطابق زکوٰۃ بھی بڑھتی جائے گی۔ بھیڑ، بکری میں چالیس کے لیے ایک بھیڑ یا بکری، ایک سواکیس میں دو بھیڑیں یا دو بکریاں۔ چھ سو سے زائد ہوں تو ہر سو میں ایک بکری۔

اگر حاکم وقت عادل مسلمان ہے تو اسے ہر قسم کے مال کی زکوٰۃ لینے کا حق حاصل ہے۔ وہ لوگوں سے زکوٰۃ لے کر مستحقین میں صرف کرنے کا، لیکن اگر وہ ظالم یا غیر مسلم ہے یا زکوٰۃ کو مستحقین میں صرف نہیں کرتا تو لوگوں کو چاہیے کہ دوبارہ زکوٰۃ نکالیں اور خود مستحقین میں تقسیم کریں۔ اگر کوئی شخص زکوٰۃ نہ دیتا ہو تو حاکم وقت کا فرض ہے کہ اسے قید کر دے اور اسے مجبور کرے۔ (مانعین زکوٰۃ کے خلاف جہاد کی بحث آگے آئی ہے)۔ اسی طرح اگر حلال مال میں حرام

ملا دے تو سب کی زکوٰۃ دینی پڑے گی۔ عشر کے واجب ہونے میں نسی نصاب کی شرط نہیں۔ غلہ (یا پیداوار، درختوں کا پھل کم ہو یا زیادہ، سب پر عشر (۱۰٪) واجب ہے، بشرطیکہ ایک صاع [رک باں] سے کم نہ ہو۔ اس میں ایک سال تک باقی رہنے کی قید بھی نہیں۔ یہ ہر پیداوار پر واجب ہے، خواہ پیداوار سال میں دو مرتبہ ہو یا ایک مرتبہ۔ عشر کے ادا کرنے والے کے لیے بالغ عاقل ہونے کی شرط بھی نہیں۔ پہاڑ اور جنگل کی پیداوار میں بھی عشر ہے۔ مسلمان پر عشر ہی لگانا چاہیے، خراج نہیں، کیونکہ عشر عبادت ہے اور خراج محصول، لیکن اگر نسی مسلمان نے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج واجب ہو جائے گا۔ زمین کی تین قسمیں ہیں: عشری، خراجی اور تضعیفی۔ ان کے لیے الگ الگ احکام ہیں [رک بہ عشر، خراج]۔ زکوٰۃ اور عشر کا بیت المال الگ اور خراج اور جزیرے کا الگ ہوتا تھا۔ جس شخص کو زکوٰۃ کی تحصیل کے لیے مقرر کیا جاتا تھا اسے ساعی کہتے تھے۔ وہ مسلمانوں کے گھروں میں جا کر زکوٰۃ وصول کرتا تھا۔ اسے زکوٰۃ کے مال سے تنخواہ دی جاتی تھی۔ عام شاہراہوں پر بیٹھ کر تاجروں سے رقم وصول کرنے والے کو عشر کہتے ہیں۔ یہ امام وقت یا حاکم وقت کی طرف سے مقرر ہوتا تھا۔

زکوٰۃ اور عشر (صدقات) کے مستحقین کے بارے میں خاص احکام ہیں۔ قرآن مجید میں اس کی تفصیل آئی ہے: **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاتِ الْقَلْبِيَّاتِ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَبِيِّنَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ** . . . (التوبة: ۶۰) یعنی یہ صدقات دراصل فقیروں اور مسکینوں کے لیے ہیں اور ان لوگوں کے لیے جو صدقات کے کام پر مامور ہوں، نیز ان لوگوں کے لیے جن کی تالیف قلب مطلوب

ہو، نیز یہ گردنوں کے چھڑانے اور قرضداروں کی مدد کرنے میں اور راہ خدا میں اور مسافر نوازی میں استعمال کرنے کے لیے ہیں۔ (اس آیت میں صدقات سے مراد صدقات واجبہ ہیں)۔

مسکین وہ شخص ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو، یعنی دوسرے وقت کا لہانا تک بھی نہ ہو۔ عام طور پر فقیر اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنی معیشت کے لیے دوسروں کی مدد کا محتاج ہو اور یہ لفظ تمام حاجتمندوں کے لیے عام ہے۔ اس کے مقابلے پر مساکین وہ لوگ ہیں جو عام حاجت مندوں کی بہ نسبت زیادہ خستہ حال ہوں اور بموجب ارشاد نبویؐ مساکین وہ ہیں جنہیں اپنی ضرورتوں کے مطابق ذرائع میسر نہ آتے ہوں اور سخت تنگ حال ہوں، نہ ہاتھ پھیلا کر مانگ سکیں، نہ ظاہری حالت سے افلاس و تنکستی ظاہر ہو نہ کوئی ان کی مدد کر سکے۔ احناف کی رائے میں فقیر وہ ہے جو کسی ایسے مال کے نصاب کا مالک نہ ہو، جس پر زکوٰۃ فرض ہوتی ہے اور مسکین سے کچھ بہتر استطاعت کا مالک ہو۔ بعض ائمہ کے نزدیک مسکین اور فقیر میں کچھ فرق نہیں۔ زکوٰۃ اپنے قریبی رشتے داروں سے باہر کے لوگوں کو دینی چاہیے۔ (پوشیدہ مال کے سلسلے میں دیکھیے کتب فقہ بذیل رکاز؛ نیز عبدالشکور: علم الفقہ، ۴: ۳۹۴؛ دیگر صدقات کے لیے رک بہ صدقہ)۔

زکوٰۃ کی اہمیت کا (بطور فرض) اندازہ اس امر سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ اس کا ذکر قرآن مجید میں نماز (صلوٰۃ) کے ساتھ بیس مقامات پر آیا ہے، اور بہت جگہ اس کا ذکر علیحدہ بھی آیا ہے۔ زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لیے اجر عظیم کی بشارت ہے اور زکوٰۃ ادا نہ کرنے والوں کے لیے سزا اور عذاب کی وعید ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد الہی ہے:

(۱) وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزُّكُوتَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ

سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا (۳ [النساء]: ۱۶۲)۔ اور نماز قائم کرنے والے اور زکوٰۃ دینے والے اور اللہ پر اور قیامت پر ایمان رکھنے والے یہی لوگ ہیں جنہیں ہم اجر عظیم دیں گے؛ (۲) وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ؛ فَسَأَلْتُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزُّكُوتَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ (۲ [الاعراف]: ۱۵۶) یعنی میری رحمت ہر چیز کو شامل ہے۔ میں عنقریب اسے ان لوگوں کے لیے مقرر کر دوں گا جو پر عیزدار ہیں اور زکوٰۃ دیتے ہیں اور وہ لوگ جو ہماری آیتوں پر ایمان لاتے ہیں؛ (۳) قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ؛ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خُشِعُونَ؛ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ؛ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزُّكُوتِ فَاعِلُونَ (۲۳ [المؤمنون]: ۱ تا ۴) یعنی وہ ایماندار کامیاب ہو گئے جو اپنی نماز میں خشوع کرنے والے اور یہودہ باتوں سے منہ موڑنے والے اور وہ جو زکوٰۃ ادا کرنے والے ہیں۔

قرآن مجید نے جہاں زکوٰۃ ادا کرنے پر ثواب اور اجر عظیم کی خوشخبری دی ہے وہاں زکوٰۃ ادا نہ کرنے والوں کے لیے سخت وعید بھی مذکور ہے۔ سورہ آل عمران میں فرمایا: وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ؛ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ؛ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ (۳: ۱۸۰) یعنی جو لوگ اللہ کی راہ میں خرچ کرنے میں بخل کرتے ہیں، وہ یہ نہ سمجھیں کہ بخل ان کے لیے اچھا ہے، بخل تو ان کے حق میں برا ہے۔ عنقریب قیامت کے دن ان کا مال ان کے لیے وبال جان بن جائے گا۔ اسی طرح سورہ التوبہ میں فرمایا: وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَبْشِرُهُمْ بِعَذَابِ أَلِيمٍ؛ يَوْمَ يُعْمَىٰ عَلَيْهَا

فِي نَارٍ جَهَنَّمَ فَتَكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ  
 جُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كُنَزْتُمْ  
 لَا لِنَفْسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ (۹ :  
 ۳۴ و ۳۵) - اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے  
 ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے تو اسے  
 نبی! آپ انہیں درد ناک عذاب کی بشارت دیجیے، جس  
 دن کہ سونا اور چاندی دوزخ کی آگ میں گرم لیا  
 جائے گا، پھر اس سے ان کی پیشانیاں اور ان کے پہلو  
 اور ان کی پیٹھیں داغی جائیں گی اور ان سے لہا  
 جائے گا کہ یہ وہی سونا چاندی ہے جس کو تم نے  
 جمع کر رکھا تھا، سو اب تم اس چیز کا سزا چکھو  
 جو تم جمع کرتے رہے ہو۔

احادیث میں بھی زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے  
 اعلیٰ درجات کا ذکر بکثرت آتا ہے اور زکوٰۃ نہ ادا  
 کرنے والوں کے لیے درد ناک عذاب کی وعید آتی ہے۔  
 مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا :  
 جس کو اللہ مال دے اور وہ اس کی زکوٰۃ نہ ادا کرے  
 تو اس کا مال قیامت کے دن اس کے لیے سانپ کی شکل  
 میں ظاہر کیا جائے گا، وہ سانپ اس کے دونوں جبروں  
 کو اپنے منہ میں لے لے گا، یعنی اسے کاٹے گا اور  
 کہے گا کہ میں تیرا مال ہوں۔ پھر آپ نے یہ آیت  
 پڑھی : وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ الْآيَةَ  
 (البخاری : الصحيح) - ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ  
 ایک مرتبہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 نے دو عورتوں کے ہاتھ میں سونے کے لنگن دیکھے  
 تو ان سے پوچھا کہ ان کی زکوٰۃ دیتی ہو یا نہیں؟  
 انہوں نے عرض کیا کہ نہیں۔ اس پر آپ نے  
 فرمایا : کیا تمہیں یہ منظور ہے کہ اس کے بدلے  
 میں تمہیں آگ کے کنگن پہنائے جائیں؟ انہوں نے  
 عرض کیا : نہیں۔ آپ نے فرمایا : اس کی زکوٰۃ دیا  
 کرو (الترمذی) - صحیح بخاری کی ایک حدیث میں  
 آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم زکوٰۃ

نہ دینے والوں کی شفاعت سے انکار کر دیں گے۔  
 قرآن و حدیث میں زکوٰۃ ادا کرنے کے فضائل  
 بیان کر کے اس بات کی ترغیب و تحریر دلائی گئی ہے  
 کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا خوشدلی اور طیب خاطر کے  
 ساتھ خدا کی راہ میں مال خرچ کرے تاکہ اس میں  
 سخاوت کا ملکہ پیدا ہو اور ساتھ ہی اسے تزکیۃ  
 نفس حاصل ہو۔ اسی طرح زکوٰۃ نہ ادا کرنے والوں کی  
 مذمت کے ساتھ ان کو اخروی عذاب کی وعید بھی  
 سنائی گئی ہے کہ اللہ اور رسول کی نافرمانی کے  
 احساس کے ساتھ اسے اس حقیقت سے آگاہ کرنا مقصود  
 ہے کہ وہ چیز جسے وہ بچا بچا کر رکھتا ہے اور حکم  
 کے باوجود خرچ نہیں کرتا، وہی چیز آخرت  
 میں اس کی اذیت اور عذاب کا موجب بن جائے گی۔  
 وہی مال و دولت اور جانور اسے کاٹیں گے اور  
 کچلیں گے جن کی زکوٰۃ اس نے ادا نہیں کی تھی  
 (تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے شاہ ولی اللہ : حجة  
 اللہ البالغة)۔

زکوٰۃ کی تاکید کا ایک بہت بڑا ثبوت یہ ہے  
 کہ حضرت ابوبکر صدیق نے اپنے دور خلافت میں  
 منکرین زکوٰۃ سے جہاد کیا اور صحابہ کرام نے  
 ایسے لوگوں کو مرتد خیال کیا۔ انہوں نے فرمایا  
 خدا کی قسم جو صلوة اور زکوٰۃ میں فرق کرے گا  
 اس سے میں ضرور لڑوں گا (بحوالہ صحیح بخاری)۔  
 پہلے ذکر آچکا ہے کہ زکوٰۃ کے احکام  
 بتدریج نازل ہوئے۔ تفصیلی احکام نازل ہونے سے  
 پہلے حکم یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضروریات سے جو  
 بچ جائے، خرچ کر دیا جائے؛ (الغفو کے یہی معنی  
 ہیں)۔ تفسیر مظہری میں یہی لکھا ہے کہ تفصیلی  
 احکام سے پہلے صحابہ کی یہ عادت تھی کہ  
 ضروریات سے جو کچھ بھی بچ جاتا تھا وہ  
 صدقہ کر دیتے تھے۔ بعد میں سورۃ التوبہ کی  
 آیت متعلقہ نازل ہونے پر اس کی وصولی اسلامی

تفصیلی جزئیات کے لیے دیگر تفاسیر قرآن اور کتب احادیث کے علاوہ دیکھیے الجصاص: احکام القرآن؛ کتب فقہ و حدیث: عبدالشکور فاروقی: علم الفقہ، جلد ۴، زکوٰۃ؛ الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ، مبحث زکوٰۃ.

مآخذ: (۱) کتب تفاسیر (عربی و اردو)؛ (۲) البخاری: الصحیح، کتاب الزکاۃ؛ (۳) مسلم: الصحیح، کتاب الزکاۃ؛ (۴) ابو داؤد السجستانی: السنن، کتاب الزکاۃ؛ (۵) الترمذی: السنن، کتاب الزکاۃ؛ (۶) النسائی: السنن، کتاب الزکاۃ؛ (۷) امام مالک: الموطأ، کتاب الزکاۃ؛ (۸) ابن ماجہ: السنن، کتاب الزکاۃ؛ (۹) الدارمی: السنن، کتاب الزکاۃ؛ (۱۰) شاہ ولی اللہ دہلوی: حجة اللہ البالغہ، ابواب الزکاۃ؛ نیز شروح حدیث بالخصوص (۱۱) ابن حجر: فتح الباری؛ (۱۲) النووی: شرح صحیح مسلم؛ (۱۳) الشوکانی: نیل الاوطار؛ (۱۴) عبدالرحمن مبارکپوری: تحفۃ الاحوذی (۱۵)؛ الجزیری: الفقہ علی المذاهب الاربعہ (مبحث الزکاۃ) کے علاوہ دیکھیے حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی معنن کی کتب فقہ؛ اردو میں بھی زکوٰۃ کے فضائل و مسائل پر بہت سی کتابیں ہیں.

[ادارہ]

زِکْرُوْیَہ بن مِہْرُوْیَہ: ایک قرمطی۔ جب فرقہ قرامطہ کے بانی حمدان قرمط [رک باں] کے کاتب اور برادر نسبتی عبدان کا ۵۲۸۶/۸۹۹ء میں کام تمام کر دیا گیا تو زِکْرُوْیَہ داعی قرامطہ کی حیثیت سے اس کا جانشین ہوا۔ خلیفہ المعتضد [رک باں] کے خوف سے، جو نہایت مستعد فرمانروا تھا، زِکْرُوْیَہ کو پوشیدہ رہنا پڑا۔ کہتے ہیں کہ وہ چار سال تک کسی مخفی جگہ چھپا رہا اور صرف اس وقت باہر نکلا جب ربیع الآخر ۵۲۸۹ / اپریل ۹۰۲ء میں المعتضد فوت ہو گیا۔ اس اثنا میں قرامطہ کے داعی بنو العلیص میں سے بہت سے لوگوں کو اپنا پیرو بنانے میں کامیاب ہو گئے تھے جو صحراے شام کے بڑے قبیلے کتب بن ویرہ کی ایک شاخ تھی۔

حکومت کا فریضہ قرار پائی (یہ جزئیات تفسیر قرطبی اور الجصاص: احکام القرآن میں بھی مذکور ہیں)۔ خالص اسلامی نقطہ نظر سے زکوٰۃ کو ٹیکس کا درجہ حاصل نہیں، یہ خالص عبادت ہے۔ زکوٰۃ کے تفصیلی احکام کی تکمیل میں جو تدریج روا رکھی گئی تھی وہ دراصل فطرت انسانی کے ایک گہرے راز پر مبنی ہے، چونکہ مال و دولت (یا ملکیت) سے وابستگی شدید ہوتی ہے اور انسان اپنے نمائے ہوئے مال کو آسانی سے نہیں چھوڑ سکتا، اس لیے یہ محبت بڑی تدریج سے کم کی گئی اور اس کے ترک کے لیے قلب کو بڑی حکمت سے تیار کیا گیا۔ تفصیلی احکام سے پہلے صدقے کی آزادی تھی پھر اس کو قطعی کر دیا گیا اس لیے کہ یہ آزادی انسان کو اس فرض سے غافل نہ کر دے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی نے حجة اللہ البالغہ میں پیداوار پر سال گزر جانے کی حکمت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بصورت دیگر، چلتی پھرتی پیداوار پر زکوٰۃ سے افراط و تفریط کا ڈر تھا۔

نصاب زکوٰۃ بھی بڑی عقلی اور تمدنی بنیادوں پر قائم کیا گیا ہے اور اس میں انسانی ضرورتوں اور مجبوریوں کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔

دور حاضر میں زکوٰۃ کے تمدنی مصالح پر نہایت پرمغز بحثیں ہوئی ہیں۔ ابوالاعلیٰ مودودی نے اسلام اور جدید معاشی نظریات میں اسے "اجتماعی سوشل سیکورٹی" کا ایک نظام قرار دیا ہے جس کے ذریعے معاشرے کے نادار لوگوں کے لیے کفالت عمومی کا بندوبست کیا گیا ہے۔ یہی خیال سید قطب شہید نے اپنی کتاب اسلام کا عدل اجتماعی میں ظاہر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جدید اسلامی ریاست میں، کفالت عمومی کے اس خدائی قانون سے، افلاس اور ناداری کا تشفی بخش حل ہو سکتا ہے (نیز دیکھیے مفتی محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوٰۃ اور اسلام میں تقسیم دولت کا اصول)۔

۵۲۸۹/۶۰۲ء کے اواخر میں ان کی ایک بڑی فوج نے دمشق پر چڑھائی کر دی۔ اس زمانے میں شام پر بنو طولون کی حکومت تھی، لیکن دمشق کا سپہ سالار طنج مصر کی مرکزی حکومت سے قریب قریب آزاد تھا۔ جب قرامطہ کی فوج قریب آگئی تو وہ اس کے مقابلے کے لیے نکلا، لیکن اس نے غلطی سے اس خطرے کو معمولی سمجھ لیا تھا۔ جب لڑائی شروع ہوئی تو اسے مجبوراً بھاگ کر صدر مقام کو واپس آنا پڑا، مگر زیادہ مدت نہ گزری تھی کہ قرامطہ کا داعی الدعاة ("صاحب الناقۃ") دمشق کے محاصرے کے دوران میں مارا گیا۔ اس کا بھائی "صاحب الخال" اس کا جانشین ہوا جس نے اہل دمشق کو اتنا دبایا کہ انہیں صلح کے لیے بہت رویہ دینا پڑا۔ وہ خود قتل و غارت گری کرتا ہوا شمال کی جانب بڑھتا گیا۔ حماہ، ممرۃ النعمان، بعلبک اور سلمیہ جیسے کئی شہر قرامطہ نے تاراج کر ڈالے۔ مردوں کو قتل کیا، عورتوں اور بچوں کو غلام بنا کر لے گئے، لیکن بالآخر نئے خلیفہ کا سپہ سالار محمد بن سلیمان قرامطہ کو کامل شکست دینے میں کامیاب ہو گیا۔ صاحب الخال کو قید کر کے بغداد لایا گیا جہاں خلیفہ نے اسے بڑی اذیت سے قتل کرایا، پھر بھی شام و عراق کے قرامطہ کا زور نہیں ٹوٹا۔ زکریہ کے ایک پیرو ابو غانم عبداللہ بن سعید نے نصر کا لقب اختیار کر کے کلبی ہدیوں کو بھڑکایا۔ وہ حقیقی قرامطہ کے ساتھ مل گئے اور دریائے اردن کے مشرقی علاقے کو دمشق تک تاخت و تاراج کر دیا۔ جب خلیفہ کی فوجیں پہنچیں تو قرامطہ صحرا میں پیچھے ہٹ گئے اور کنوؤں کو پالتے گئے؛ تاکہ پانی نہ ملنے کے باعث تعاقب کرنے والے ان تک نہ پہنچ سکیں، لیکن ایک فوج محمد بن اسحاق بن گنداجیق کی سرکردگی میں بڑھتی چلی گئی اور آخر کار صحرا میں

ان کی خیمہ گاہوں کو جا لیا۔ تب انہیں دینا پڑا۔ انہوں نے نصر کو قتل کر دیا اور قبول اطاعت کی علامت کے طور پر فاتح کے پاس اس کا سر بھیج دیا۔ آخر زکریہ اپنی کمین گاہ سے باہر نکلا۔ قاسم بن احمد کو قرامطہ عراق کا سردار مقرر کیا اور خود ولی بن کر اپنی پرستش کروانے لگا، مگر کبھی بغیر نقاب کے سامنے نہ آتا تھا۔ ذوالحجہ ۵۲۹۳/ اکتوبر ۶۰۶ء میں قرامطہ نے کوفے پر چڑھائی کی اور شہر میں داخل ہو کر گلی کوچوں میں قتل عام کیا۔ وہاں کے والی اسحاق بن عمران کی فوجوں سے بڑی بے جگری سے لڑے، مگر آخر پسپا ہو کر انہیں قادسیہ کے علاقے میں آنا پڑا۔ اسی مہینے میں ایک فوج کو جسے خلیفہ نے اسحاق کی درخواست پر قرامطہ کے خلاف روانہ کیا تھا، قادسیہ کے قریب شکست ہوئی۔ لیکن جب المکتفی نے محمد بن اسحاق بن گنداجیق کی سرکردگی میں ایک تازہ دم فوج تیار کی تو قرامطہ قافلوں کو لوٹنے کے لیے صحرا میں جا چھپے۔ اگلے سال (اکتوبر-نومبر ۶۰۶ء) میں زکریہ نے مکے سے لوٹنے والے حاجیوں کے بڑے قافلے پر چھاپا مارا۔ اس کے آدمیوں نے نہ صرف مردوں بلکہ بہت سی عورتوں کو بھی قتل کر دیا اور باقی حاجیوں کو گرفتار کر کے لے گئے۔ اغلب خیال یہ ہے کہ ۲۲ ربیع الاول / ۱۰ جنوری ۶۰۷ء کو خلیفہ کی فوجیں وصیف بن سوارتگین کی سرکردگی میں قادسیہ کے علاقے میں خقان کے قریب قرامطہ پر حملہ آور ہوئیں اور غروب آفتاب تک ان سے لڑتی رہیں، لیکن کوئی فیصلہ نہ ہوا۔ اگلے روز زکریہ کے سر پر زخم لگا جس پر اس کے پیرو چاروں طرف بھاگ کھڑے ہوئے۔ بغداد کے راستے میں وہ اپنے زخموں سے مر گیا اور اس کی لاش کی دارالخلافہ میں تشہیر کی گئی۔ نیز رک بہ قرامطہ۔

کے بادشاہ دارا بن گشتاسب کے عہد میں ہوا؛ دوسرے زکریا ابو یحییٰ<sup>۴</sup> ہیں، جو حضرت مریم<sup>۳</sup> کے خالو اور حضرت عیسیٰ کے معاصر تھے۔ اول الذکر زکریا کا تذکرہ قرآن مجید میں نہیں، لیکن مجموعہ تورات کے صحیفہ زکریا میں ان کا ذکر موجود ہے۔ دونوں میں تقریباً چار سو سال کا عرصہ حائل ہے (قصص الانبیاء، ص ۳۶۸؛ قصص القرآن، ۲: ۳۶۶ بیعد)۔

حضرت زکریا<sup>۴</sup> اولاد سلیمان<sup>۳</sup> بن داؤد<sup>۳</sup> میں سے تھے (تفسیر المراغی، ۳: ۱۳۸؛ روح المعانی، ۳: ۱۳۹؛ ابن الاثیر: الکامل، ۱۰: ۱۶۹ بیعد)۔ "لاوی" ہونے کی حیثیت سے وہ عیقل کے کاہنوں یا خادموں میں شامل تھے۔ عیقل کا کاہن (یہ کاہن عربوں کے کاہنوں سے بالکل الگ اور ارفع ہوتے تھے) یا خادم ہونا بنی اسرائیل میں ایک بہت معزز عہدہ تصور ہوتا تھا (قصص الانبیاء، ص ۳۶۸؛ قصص القرآن، ۲: ۳۶۶ بیعد)۔ حضرت زکریا<sup>۴</sup> کے والد کے بارے میں مختلف روایات ہیں: زکریا بن آدن؛ زکریا ابن شبری؛ زکریا بن لدن، اور بعض نے زکریا بن برخیا بھی لکھا ہے اور انجیل برنباس سے بھی اس آخری قول کی تائید ہوتی ہے (فتح الباری، ۶: ۳۶۶؛ الثعلبی، ص ۲۸۳ بیعد؛ الطبری، ۱: ۵۸۵؛ ابن الاثیر: الکامل، ۱: ۱۶۹ بیعد؛ قصص الانبیاء، ۲: ۳۶۶ بیعد)۔ ص ۳۶۸؛ قصص القرآن، الثعلبی نے زکریا بن یوحیا بھی لکھا ہے۔ حضرت زکریا<sup>۴</sup> اور حضرت مریم<sup>۳</sup> کے والد عمران بن ماثان ہم زلف تھے (طبری، ۱: ۵۸۵)۔ زکریا کی بیوی کا نام ایشاع بنت فاقوڈہ اور عمران کی بیوی کا نام حنہ بنت فاقوڈہ تھا۔

انجیلوں میں بھی ان کا تذکرہ آتا ہے۔ انجیل لوقا (باب ۱، آیت ۵ تا ۶) میں مذکور ہے کہ یہودیہ کے بادشاہ ہیرودس کے عہد میں زکریا نام

مآخذ: (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، بدمد اشاریہ؛ (۲) عرب، طبع ڈخویہ، ص ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳ تا ۱۸، ۳۶؛ (۳) ابن الاثیر: الکامل، طبع Torenberg، ۳۱۱: ۳۸۱ تا ۳۸۳؛ (۴) المسعودی؛ کتاب التنبیہ و الاشراف، در B.G.A.، ۳۷۸: ۸ تا ۳۷۶؛ (۵) ڈخویہ: *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain*؛ باردوم، بمواضع کثیرہ؛ (۶) النجوم الزاہرہ، ۳: ۱۵۹؛ (۷) شذرات الذهب، ۲: ۲۱۵؛ (۸) الیافعی: مرآة الجنان، ۲: ۲۲۱۔

(K. V. ZETTERSTÉLN)

⊗ زکریا: (غیر عربی اسما میں سے ہے۔ ابن سیدہ اور اللیث سے اس نام کے سلسلے میں چار لغات منقول ہیں: زکریا یعنی الف مقصورہ کے ساتھ؛ زکریاہ یعنی الف مدودہ کے ساتھ؛ زکریٰ جیسے عربی؛ زکریٰ یعنی یا کی تشدید اور تنوین کے بغیر۔ الزجاج اور الجوہری کے نزدیک پہلی تین لغات درست ہیں اور چوتھی لغت مسترد ہے۔ ابن منظور نے بھی سیویہ سے یہی بصراحت نقل کیا ہے دیکھیے لسان العرب بذیل مادہ؛ الجوہری: الصحاح، بذیل مادہ؛ مفردات القرآن، بذیل مادہ زکر: الکشاف، ۱: ۳۵۸؛ تفسیر البیضاوی، ۱: ۱۵۳؛ روح المعانی، ۳: ۱۳۹)؛ ابو یحییٰ، (نصاری یوحنا المعتمدان (John the Baptist)، یعنی پیتسما دینے والا یحییٰ کہتے ہیں۔ حضرت زکریا<sup>۴</sup> و یحییٰ<sup>۴</sup> انبیائے بنی اسرائیل میں سے ہیں اور ان کا تذکرہ قرآن مجید میں موجود ہے (۳ [آل عمران]: ۳۷ تا ۳۸)؛ (۶ [الانعام]: ۸۵)؛ (۱۹ [مریم]: ۲، ۷) اور (۲۱ [الانبیاء]: ۸۹) میں حضرت زکریا علیہ السلام کا ذکر آتا ہے۔ وہ اور ان کے فرزند حضرت یحییٰ<sup>۴</sup> اور حضرت عیسیٰ<sup>۳</sup> معاصر تھے۔ انبیائے بنی اسرائیل میں زکریا نام کے دو نبی ہوئے ہیں؛ ان میں سے ایک زکریا بن برخیا ہیں جو انبیائے تورات میں سے تھے۔ ان کا ظہور فارس [ایران]

نے یہ بھی لکھا ہے کہ بابل سے واپسی کے بعد بنی اسرائیل نے بیت المقدس کی تعمیر کی اور اللہ تعالیٰ نے ان کے پاس اپنے رسول بھیجے، مگر انہوں نے سب کو یا تو قتل کیا یا تکذیب کی۔ آخری انبیاءے مرسلین ذکرِیا، یحییٰ اور مسیح تھے جن میں سے دو اول الذکر قتل کیے گئے (الکامل، ۱: ۱۶۹ تا ۱۷۴)۔

قرآن مجید میں حضرت ذکرِیا کا قصہ دو جگہ زیادہ تفصیل سے آیا ہے؛ ایک جگہ کفالت مریم کے ضمن میں، جہاں ارشاد ربانی کے مطابق حضرت مریم کی والدہ اپنی نذر کو پورا کرنے کے لیے خانہ خدا میں حاضر ہوتی ہیں اور اپنی بچی کو خدمت کے لیے وقف کرنا چاہتی ہیں۔ ہیکل کے کاعنوں میں سے ہر ایک کی خواہش تھی کہ وہ حضرت مریم کی کفالت اپنے ذمے لے۔ حضرت ذکرِیا چونکہ ان کے خالو تھے اس لیے انہوں نے اس استحقاق کا دعویٰ کیا، مگر فیصلہ قرعہ اندازی سے ہوا (۳ [آل عمران]: ۳۴ تا ۳۷) اور حضرت ذکرِیا کی کفالت و نگرانی میں ان کی تربیت شروع ہوئی۔ حضرت ذکرِیا جب بھی ان کے عبادت والے کمرے میں داخل ہوتے، بے موسمی پھل پاتے اور تعجب سے پوچھتے تو وہ فرماتیں کہ یہ سب کچھ اللہ کے ہاں سے آتے ہیں۔ تب حضرت ذکرِیا کو اپنے بے اولاد ہونے کا احساس ہوا اور پیری (وہ اس وقت بقول ابن کثیر ستر برس کے اور الثعلبی کے بیان کے مطابق ۹۰، ۹۲ یا ۱۲۰ سال کے تھے) دیکھنے قصص القرآن، ۲: ۳۶۹ تا ۳۷۵؛ الثعلبی، ۲۸۳ بعد؛ قصص الانبیاء، ص ۳۶۸) کے باوجود اولاد کی خواہش پیدا ہوئی اور وہیں انہوں نے اللہ سے دعا کی جس کی قبولیت کی بشارت اور علامات سے انہیں آگہ کر دیا گیا (۳ [آل عمران]: ۳۴ تا ۳۷)؛ دوسری جگہ سورہ مریم کے شروع میں ذکر آیا ہے، جہاں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندے ذکرِیا کی اولاد کے لیے دعا کا خاص ذکر فرمایا کیونکہ ان کے متوقع

کا ایک کاعن تھا جس کی بیوی الیسع تھی جو ہارون کی نسل سے تھی۔ وہ دونوں خدا کے حضور راستباز اور اس کے سارے حکموں اور قانونوں پر بے غیب چلنے والے تھے۔ انجیل برنباس میں بصراحت مذکور ہے کہ حضرت ذکرِیا اللہ کے سچے نبی تھے، چنانچہ حضرت مسیح یہود سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ وہ وقت قریب ہے جب تم پر ان انبیا کا وبال پڑنے والا ہے جنہیں تم نے ذکرِیا بن برخیا کے زمانے تک قتل کیا جب نہ ذکرِیا کو تم نے ہیکل اور قربانگاہ کے درمیان قتل کیا (قصص القرآن، ۲: ۳۶۷، قصص الانبیاء، ص ۳۶۸)۔

گزشتہ تفصیل سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ صحیفہ ذکرِیا میں مذکور شخصیت اور قرآن مجید میں جس ہستی کا ذکر ہے، دونوں الگ الگ ہیں اور دونوں میں کئی صدیوں کا فاصلہ حائل ہے۔ حضرت ذکرِیا اور ان کے ہم زلف عمران بن ماثان (والد مریم) کا اولاد سلیمان بن داؤد میں سے ہونا بھی اہل کتاب اور اہل اسلام دونوں کی روایات کی بنیاد پر ثابت اور مسلم ہے۔ جلیل القدر قاری اور امام النحو الکسانی (قصص الانبیاء، ص ۳۰۱ بعد) نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ اسی طرح حضرت ذکرِیا، ان کے بیٹے حضرت یحییٰ اور حضرت عیسیٰ بن مریم کا معاصر ہونا بھی مسلم ہے۔ الطبری (۱: ۵۸۵) کے بیان کے مطابق حضرت ذکرِیا کے فرزند حضرت یحییٰ کی پیدائش بابل پر سکندر کے حملے کے تین سو تیس سال بعد اور حضرت مسیح کی ولادت سے صرف چھ ماہ قبل ہوئی۔ ابن الاثیر نے بہ وضاحت لکھا ہے کہ سب سے پہلے حضرت یحییٰ نے نبوت مسیح کی تصدیق کی اور انہیں پیتسما بھی حضرت یحییٰ ہی نے دیا تھا۔ حضرت یحییٰ اور ذکرِیا کا قتل رفع مسیح سے ایک سال قبل ہوا (الکامل، ۱: ۱۶۹ تا ۱۷۰؛ قصص الانبیاء، ص ۳۶۸ تا ۳۷۰)۔ ابن الاثیر



مآخذ: (۱) قرآن مجید، مختلف سورتوں میں متعلقہ آیات، جن کی تفصیل شروع میں آگئی ہے؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۳) الجوہری: الصحاح، بذیل مادہ؛ (۴) امام راغب: مفردات القرآن، بذیل مادہ؛ (۵) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۶) البیضاوی: تفسیر البیضاوی، مطبوعہ لائپزگ؛ (۷) الألوسی: روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۸) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۹) الطبری: تاریخ الرسل و الملوك، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۰) ابن الاثیر: الکامل، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۱) حفظ الرحمن سیوہاروی: قصص القرآن، دہلی ۱۹۴۳ء؛ (۱۲) عبدالوہاب النجار: قصص الانبیاء، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۳) الکسانی: قصص الانبیاء، لائڈن ۱۹۲۳ء؛ (۱۴) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۰۱ھ۔

(ظہور احمد اظہر)

- \* زکریا رازی: رک بہ الرازی، ابوبکر محمد بن زکریا۔
- \* زلالی: شاہ عباس صفوی اول کے دربار کا فارسی شاعر، جو اصفہان کے شمال میں خوانسار کے مقام پر پیدا ہوا اور ۱۰۲۳ھ / ۱۶۱۵ء میں انتقال کر گیا۔ [وہ میرداماد کا قصیدہ گو تھا۔] اس نے سات مثنویاں لکھیں۔ [دیباچے میں اس نے اپنی مثنویوں کو سات سیاروں سے تشبیہ دی ہے اور ان کے نام حسب ذیل بتائے ہیں: (۱) بیخانہ؛ (۲) شعلہ دیدار؛ (۳) حسن گلو سوز؛ (۴) سلیمان نامہ؛ (۵) آذر و سمندر؛ (۶) ذرہ و خورشید؛ (۷) محمود و ایاز (دیکھیے Rieu: Cat. Pers. Mss. British Museum، ص ۶۷۷)۔ مؤخر الذکر مثنوی کو خاص شہرت حاصل ہوئی۔] یہ مثنوی اس نے ۱۰۰۱ھ / ۱۵۹۲-۱۵۹۳ء میں شروع کی اور اپنی وفات (۱۰۲۳ھ / ۱۶۱۵ء) سے لچھ عرصہ پہلے ختم کی۔ اس کی سنگی طباعت ۱۲۹۰ھ میں لکھنؤ میں ہوئی۔ لطف علی بیگ (آشکدہ، ص ۱۳۹)

جانشین رشتے دار اچھے عمل کے نہ تھے اور حضرت زکریاؑ کو اس کا ڈر تھا کہ وہ ان کی جانشینی کے منصب کے اہل ثابت نہ ہوں گے۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے انہیں یحییٰؑ کی ولادت کی بشارت دی اور ان کے سعادت مند ہونے کی بعض علامات بھی بیان فرمادیں۔ بیوی (جو ضعیف العمر اور بانجھ تھیں) حاملہ ہونے کی علامت اللہ تعالیٰ نے یہ بیان فرمائی کہ وہ تین دن تک لوگوں سے بات چیت بند رکھیں گے (۱۹ [مریم]: ۱ تا ۱۵؛ نیز دیکھیے فتح الباری، ۶: ۳۶۶ بعد؛ روح المعانی، ۳: ۱۳۹ بعد؛ تفسیر المراغی، ۳: ۱۳۸؛ الثعلبی، ص ۲۸۳ بعد)۔

حضرت زکریاؑ کی شہادت کے سلسلے میں ابن الاثیر (الکامل، ۱: ۱۶۹ تا ۱۷۴) نے بیان کیا ہے کہ بعثت مسیحؑ سے جو احکام تورات منسوخ ہوئے ان میں سے ایک بھتیجی سے نکاح بھی تھا۔ بنی اسرائیل کا ایک بادشاہ ہیرودس اپنی ایک بھتیجی سے نکاح کرنا چاہتا تھا۔ حضرت یحییٰؑ چونکہ شریعت عیسوی پر ایمان رکھتے تھے، اس لیے مانع آئے؛ تب بادشاہ کے حکم سے انہیں عبادت خانے میں ذبح کر دیا گیا۔ اس واقعے سے حضرت زکریاؑ بھاگ کر ایک باغ میں پہنچے اور ایک درخت کے تنے میں پناہ لی؛ بادشاہ کے آدمیوں نے درخت کو حضرت زکریاؑ سمیت آرمے سے چیر دیا۔ الثعلبی (ص ۲۹۰) نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہودیوں نے ان پر حضرت مریمؑ کے ساتھ تعلقات رکھنے کی تہمت لگائی اور کہا کہ یہی ان کے حجرے میں داخل ہوئے تھے؛ اس پر یہودی ان کی تلاش میں نکلے تو وہ بھاگ کر ایک جنگل میں پہنچے، جہاں آرمے سے چیرے جانے والا واقعہ پیش آیا۔ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کے نبی زکریاؑ اپنی روزی کمانے کے لیے بڑھئی کا کام کرتے تھے (فتح الباری، ۶: ۳۶۶ بعد؛ قصص القرآن، ۲: ۳۶۸)۔

اور اسلوب بیان کی مناسبت کے اعتبار سے سید قطب (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۲۲۳) نے اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ عبد اللہ بن مسعودؓ، جابر، قتادہ اور مقاتل کے قول کے مطابق یہ مدنی ہے (البحر المحیط، ۸ : ۵۰۰؛ فتح البیان، ۱۰ : ۳۱۸؛ روح المعانی، ۳۰ : ۲۰۸)۔ السیوطی نے اس سورت کو بھی ان سورتوں میں شمار لیا ہے جن کے نزول کے بارے میں اہل علم کو اختلاف ہے، لیکن دلائل سے اس آخری قول کی تائید کی ہے (الاتقان، ص ۱۱، ۱۳)۔

اس سورت میں اللہ تعالیٰ نے قیامت کے ہنگامہ و اضطراب کے باعث زمین کی کیفیت اور انسانوں کی حیرت و دہشت کا نقشہ پیش کر کے اپنے بندوں کو اعمال کے یوم الحساب کا احساس دلایا ہے اور بتایا ہے کہ ایک ہولناک دن ایسا بھی یقیناً آئے گا جب انسانوں اور حیوانوں کے لیے راحت و سکون اور رزق کا باعث بننے والی زمین ایک خوفناک زلزلے سے دو چار ہو جائے گی، سب دہشت کے مارے دنگ رہ جائیں گے اور زمین اپنے اندر کی عام چیزیں (جن میں اصحاب القبور بھی شامل ہیں) اگل دے گی؛ یہ وہ دن ہوگا جب تمام انسان اپنے چھوٹے بڑے، اچھے برے اعمال کا بدلہ پائیں گے (تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۱۷؛ بعد؛ البحر المحیط، ۸ : ۵۰۰)۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب یہ سورت نازل ہوئی تو حضرت ابوبکرؓ بہت روئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سبب دریافت کیا تو کہنے لگے: ”مجھے اس سورت نے رلا دیا ہے۔“ آپ نے فرمایا: ”تسلی رکھو؛ اللہ غفور رحیم ہے۔ اگر تم غلطی یا گناہ نہ بھی کرو تو اللہ تعالیٰ تمہارے بعد ایسے لوگ پیدا کرے گا جو غلطی اور گناہ کریں گے، مگر اللہ کی بخشش و رحمت انہیں بھی ڈھانپ لے گی“ (اسباب النزول، ص ۲۵۸)۔ ایک اور موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس

نے اسی نام کے ایک اور شاعر کا ذکر کیا ہے، جو ہرات میں پیدا ہوا تھا۔

مآخذ: (۱) لطف علی بیگ: آشکدہ (صفحے نہیں دیے گئے؛ صوبہ فارس)؛ (۲) E. G. Browne: Hist. of Pers. Liter. in Modern Times، کیبرج ۱۹۲۳ء، ص ۲۵۲؛ (۳) Rieu: Cat. Pers. Mss., British؛ (۴) Mascan: Muscan، ص ۶۷ تا ۶۷۸؛ (۵) Cat. Pers. Mss. India Office؛ (۶) Bodleian Cat.؛ (۷) Descriptive Cat.: Ivanow، ص ۳۱۸۔

(CL. HUARI)

⊗ الزلزال: (عربی زبان میں یہ لفظ مصدر کے طور پر استعمال ہو تو پہلی زاہ کے زیر کے ساتھ آتا ہے۔ یعنی زلزال اور اگر اسم کے طور پر آئے تو اس زاہ پر زیر پڑھتے ہیں۔ یعنی زلزال؛ اس کے معنی التحرك الشدید [ = شدید حرکت ] اور الهزة العنيفة [ = شدید جھٹکے ] کے آتے ہیں)؛ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ہے۔ ترتیب مصحف مقدس کے لحاظ سے اس کا عدد پنانوے ہے اور یہ سورۃ البینة [رک باں] کے بعد اور سورۃ العیدیت [رک باں] سے قبل درج ہے؛ ترتیب نزول کے اعتبار سے اس سورت کا عدد ترانوے ہے۔ جو سورۃ النساء [رک باں] کے بعد اور سورۃ الحديد [رک باں] سے قبل نازل ہوئی (لسان العرب، بذیل مادۃ زلزل؛ مفردات، بذیل مادۃ؛ الکشاف، ۳ : ۷۸۳؛ الاتقان، ص ۱۱، ۱۳)۔ اس سورت کے دو اور نام بھی مذکور ہوئے ہیں: سورۃ اذا زلزلت اور سورۃ الزلزلة (روح المعانی، ۳۰ : ۲۰۸؛ فتح البیان، ۱۰ : ۳۱۸؛ الکشاف، ۳ : ۷۸۳؛ اسباب النزول، ص ۲۸۸)۔ علمائے تفسیر کا اس کے مکی یا مدنی ہونے میں اختلاف رائے ہے۔ ابن عباسؓ، مجاہد اور عطاء کا قول ہے کہ یہ مکی ہے (البحر المحیط، ۸ : ۵۰۰؛ روح المعانی، ۳۰ : ۲۰۸)۔ موضوع و مضامین

قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۰) ابوالحسن النیسابوری: اسباب النزول،  
 قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۱۱) البیضاوی: تفسیر البیضاوی،  
 مطبوعہ لائپزگ؛ (۱۲) سید قطب: فی ظلال القرآن،  
 مطبوعہ بیروت.

(ظہور احمد اظہر)

زلزل: منصور بن جعفر الضارب، ابتدائی عباسی  
 دور کا ایک مشہور درباری عود نواز (Tables : Guidi  
 'alphabétiques du Kitāb al-Āghāni، میں زلزل دیا ہے  
 اور Carra de Perceval : محلّ مذکور؛  
 Vaux : محلّ مذکور؛ R. d'Erlanger :  
 'Al-l arābi : Ibn Khallikān's Biographical : De Slane  
 اور Dictionary، نے زلزل لکھا ہے۔ زلزل، جیسا کہ  
 الفیروز آبادی نے بتایا ہے، ایک اسم صفت ہے جو  
 کسی پھر تیلے نوجوان کے لیے، بالخصوص اس شخص  
 کے لیے جو بڑی پھرتی سے کسی آلہ موسیقی کو  
 بجا سکتا ہو، استعمال کیا جاتا ہے [تاج العروس،  
 ۷ : ۳۵۹ : الزلزل کتھدھ الطبال الحاذق (=)  
 ماہر طبلہ نواز]]۔ دوسری جانب مفاتیح العلوم،  
 ص ۲۳۹، اور تقریباً ہر وہ مخطوطہ جس میں  
 عربی موسیقی کے اصول پر بحث کی گئی  
 ہے اور میں نے اس کا مطالعہ کیا ہے، اس  
 نام کو زلزل ہی لکھتا ہے [تاج العروس : ۷ : ۳۵۹،  
 بذیل مادہ "زل ل" میں یوں دیا ہے : و کتھدھ و  
 زلزل المعنی یضرب بضربه العود المثل والیہ تضاف  
 پر لة زلزل بیغداد بین الکرخ و الصراة]۔ ہمیں اس کی  
 تاریخ پیدائش معلوم نہیں اور اگرچہ کتاب الاغانی  
 میں ہارون کے عہد حکومت (۸۷۶ تا ۹۰۸ء) سے  
 پہلے اس کا کہیں ذکر نہیں آیا، پھر بنی گمان  
 غالب یہ ہے کہ وہ المہدی (۷۷۵ تا ۷۸۵ء) کے  
 دربار میں تھا۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ کوفے کا  
 رہنے والا تھا اور ایک ادنیٰ گھرانے سے تھا،  
 لیکن اس نے ابراہیم الموصلی [رک باں] (م ۸۰۴ء)

سورت کو نصف القرآن کہا، ایک جگہ ربع القرآن  
 (قرآن کا چوتھا حصہ) فرمایا کیونکہ قرآن دنیا و  
 آخرت کی فلاح چاہتا ہے اور یہ سورت آخرت کے  
 اجمالی احکام پر مشتمل ہے، لہذا یہ نصف قرآن بھی  
 ہے؛ ربع القرآن اس لیے ہے کہ ایک حدیث میں آپ  
 نے فرمایا کہ کوئی بندہ اس وقت تک مؤمن نہیں  
 ہو سکتا جب تک وہ چار باتوں پر ایمان نہ لائے :  
 ایک تو اس بات کی شہادت کہ اللہ وحدہ لا شریک  
 ہے اور میں اللہ کا رسول برحق ہوں؛ دوسرے موت پر  
 ایمان؛ تیسرے بعث بعد الموت پر ایمان اور چوتھے  
 تقدیر پر ایمان۔ اس سورت میں ان چار باتوں میں  
 سے ایک بات، یعنی بعث بعد الموت کا ذکر ہے، اس لیے  
 ربع القرآن بھی ہے (فتح البیان، ۱۰ : ۳۱۸ بعد؛  
 روح المعانی، ۳۰ : ۲۰۸)۔ ایک مرتبہ آپ نے فرمایا  
 نہ جس نے رات کو یہ سورت تلاوت کی اسے نصف  
 قرآن پڑھنے کے برابر ثواب ملے ۵۔ ایک اور حدیث  
 کے مطابق اس سورت کا چار مرتبہ پڑھنا پورا قرآن  
 معید پڑھنے کے برابر ہے (فتح البیان، ۱۰ : ۳۱۹؛  
 الکشاف، ۴ : ۷۸۵؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۳۱۳)۔

ما قبل کی سورت کے ساتھ اس کے ربط و تعلق  
 کے لیے دیکھیے روح المعانی (۲۰۸ : ۳۰) اور البحر المحيط  
 (۸ : ۵۰۰)؛ مختلف فقہی مسائل اور شرعی احکام  
 کے استنباط کے لیے دیکھیے ابن العربی الاندلی :  
 حکم القرآن، ص ۱۹۵۹۔  
 مأخذ : (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛  
 (۲) امام راغب : مفردات القرآن، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۳)  
 ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۴)  
 الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۵) صدیق حسن  
 خان : فتح البیان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۶) الالوسی :  
 روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۷) ابو حیان الغرناطی :  
 البحر المحيط، مطبوعہ الرباض؛ (۸) المراغی :  
 تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۹) السیوطی : الاتقان،

‘International des Orientalistes tenu en 1883 a Leide

Earliest Development of: وہی مصنف: (۱۵)؛ (۶۱ : ۱

Arabic Music Transactions of the 9th International

‘Congress of Orientalists held in London, 1892

‘Musique Orientale : Parisot (۱۶)؛ ۱۶۱ : ۲

پیرس ۱۸۹۸، ص ۱۳؛ (۱۷) Collangettes Etude :

sur la musique arabe، در J.A.، نومبر۔ دسمبر ۱۹۰۰ء،

ص ۳۰۳ بیعد؛ (۱۸) Al-Fā ābī : R. d' Erlanger، ص

۷۷ بیعد (La musique arabe، پیرس ۱۹۳۰ء)؛ (۱۹)

تاریخ العروس، ۱۰۸، ۳۵۹]۔

(H. G. FARMER [تلخیص از ادارہ])

الزلاّقه : بَطْلِيّوس [رَکْ بَا] کے قریب وہ مقام جسے مؤرخین اسلام نے زلاّفہ کے نام سے موسوم دیا ہے اور جہاں ۱۲ رجب ۲۳/۵۴۹ھ اکتوبر ۱۰۸۶ء کو جمعے کے دن سلطان یوسف بن تاشفین [رَکْ بَا] المرابطی نے شاہ قشتالیہ (Castille) الفانسوشم کو اندلسی فوجوں کی امداد سے ایک یادگار اور عبرتناک شکست دی۔ اس مشہور میدان جنگ کو آج کل سگراجاس Sagrajas کہتے ہیں اور یہ بَطْلِيّوس کے شمال مشرق میں آٹھ میل کے فاصلے پر دریائے گوی ریرو (Rio Guerrere) کے کنارے پر واقع ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے وول لائیڈن، باراول]۔

مآخذ: (۱) ابن خَلِّکان: وفیات: ۲: ۴۸۳؛ (۲)

عبدالوہید المراكشي: المعجب، طبع Dozy، ص ۹۳ تا

۹۴ و مترجمہ Fagnin، ص ۱۱۳ تا ۱۱۵؛ (۳) ابن

ابی زرع: روض القرطاس، ص ۹۳ تا ۹۸؛ (۴)

الحلل الموشية (تونس)، ص ۳۰ تا ۳۱؛ (۵) ابن عبدالمنعم

الحميري: الروض المعطار، بذیل مادہ؛ (۶)

ابن الأثير: الكامل، ۱۰: ۹۹؛ (۷) Dozy:

Script. ar. loci de Abbadidis، ۲: ۸، ۲۱ تا

۲۳، ۳۶ تا ۳۹، ۱۳۶ تا ۱۳۷، ۱۹۶ تا ۲۰۱؛

(۸) المقرئ: نفع الطیب (منتخبات): ۲: ۶۷۳؛

جیسے ماہر فن کی بہن سے شادی کی اور اسی کے زیر تعلیم رہ کر ابا کمال حاصل کیا کہ ابن عبدربہ (م. ۹۴۰ء) اس کے بارے میں لکھتا ہے: ”تار والے باجوں کا بہترین دل خوش کن نوازندہ [اضرب الناس للوتر]، جس کے برابر کا نہ کوئی اس سے پہلے ہوا اور نہ بعد میں“ تفصیل کے لیے دیکھیے وول لائیڈن، باراول]۔

مآخذ: (۱) کتاب الاغانی، طبع بولاق، ۵: ۲۲ تا

۲۳، ۳۴ تا ۳۵، ۴۰، ۴۱، ۴۲ تا ۴۳، ۵۷ تا ۵۸، ۶۰ تا ۶۱، ۶۲،

۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳،

بعد)، نیز خزان کے صابیوں، اسمعیلیوں اور دروزیوں وغیرہ کے ہاں بھی ملتے ہیں (Fragments : S. Guyard)۔  
 relatifs a la doctrine des Ismaélis، در NE، پیرس  
 Die Drusenchrift Kitāb و ۳۳۱ : ۱۲، ۱۸۷۳ء  
 Almoqat Waldkwaīr، طبع Chr. Seybold، لائپزگ  
 ۱۹۰۲ء، ص ۶۸) - حکیم رازی (م ۹۲۳ یا ۹۳۲ء)  
 نے ان کی ترتیب یوں بیان کی ہے : (۱) خدا، خالق؛  
 (۲) روح عالم؛ (۳) مادہ اصلی؛ (۴) مکان مطلق؛ (۵)  
 زمان مطلق؛ دیکھیے Alberuni's India، طبع E. Sachau،  
 لندن ۱۸۸۷ء، ص ۱۶۳؛ ابن حزم : کتاب الممائل  
 والنحل، قاہرہ ۱۳۱۷ء، ۱ : ۲۴ بعد (جہاں زمان  
 مطلق کے معنوں میں مدد کے بجائے ملا پڑھنا چاہیے)۔  
 چونکہ اسلامی عقیدے کے مطابق ذات باری تعالیٰ  
 ہی مطلق لامحدود اور دائمی ہے، اس لیے اس  
 نظریے کو الحاد قرار دیتے ہوئے رد کر دیا گیا۔  
 مابعد الطبیعیات کے خمس (خدا وغیرہ) کا مماثل  
 طبیعیات میں بھی ملتا ہے۔ الیعقوبی (تیسری صدی ہجری/  
 نویں صدی عیسوی کا نصف آخر) نے ارسطائیلیسی نظام  
 طبیعیات کے حوالے سے بتایا ہے کہ تمام مظاہر فطرت  
 میں پانچ اشیا ہوتی ہیں : (۱) مادہ؛ (۲) ہیئت؛  
 (۳) مکان؛ (۴) حرکت اور (۵) زمان؛ ان میں سے  
 آخری تین حادثات ہیں (الیعقوبی، طبع Houtsma، ۱ :  
 ۱۳۸)۔ الکندی (م بعد از ۱۸۷۰ء) نے ایک  
 چھوٹی سی کتاب لکھی ہے، جو اب صرف لاطینی  
 ترجمے De quinque essentiis (در Die philosophischen  
 Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindi، طبع  
 Alb. Nagy، میونخ ۱۸۶۷ء، ص ۲۸ تا ۴۰) کی  
 صورت میں دستیاب ہوتی ہے۔ اس میں اس نے ایک  
 عمومی تعارف کے بعد ان ہی پانچ اشیا کے بارے میں  
 بحث کی ہے جو زیادہ تر ارسطو کی طبیعیات، ج ۴،  
 پر مبنی ہے۔ ان پانچ اشیا سے اخوان الصفا (طبع  
 بمبئی، ج ۲، رسالہ ۱۵؛ Dietrici کے انتخاب، لائپزگ

(۹) الناصری السلاوی : کتاب الاستقصاء : ۱ : ۱۶۶ بعد و  
 مترجمہ G. S. Colin، در AM، ج ۳۱، پیرس ۱۹۲۵ء،  
 ص ۱۶۵ بعد؛ (۱۰) Histoire des Musulmans : Dozy  
 d'Espagne، پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۱۲۶ تا ۱۳۰؛  
 Historia de la España : A. González Palencia (۱۱)  
 Musulmana، برشلونہ ۱۹۲۵ء، ص ۷۱؛ (۱۲)  
 Die geographische Lage von Zullâka : C. F. Seybold  
 und Alarcos، در Revue Hispanique، ۱۵ : ۱۹۰۶ء؛  
 La España : R. Menendez Pidal (۱۳) : ۶۳۷  
 del Cid، میڈرڈ ۱۹۲۹ء، ۱ : ۳۵۷ تا ۳۶۵۔  
 E. LÉVI-PROVENÇAL [تلخیص از ادارہ]۔

### زَمَالَه : دیکھیے سَمَالَه۔

زمان : (۷)؛ یہ لفظ عام طور پر فلسفے کی  
 اصطلاح میں وقت کے تصور کو ظاہر کرنے کے لیے  
 مستعمل ہے؛ دہر، وقت اور حین اس کے مترادفات  
 ہیں۔ وقت کے اس تصور سے، جس کا ادراک حواس  
 کے ذریعے ہوتا ہے، مجرد وقت کو سمیز کرنے کے  
 لیے دہر (فارسی : زروان) کا لفظ استعمال لیا جاتا ہے،  
 یا اسے زبان معنوی، زمان مطلق، زمان علوی وغیرہ  
 کہتے ہیں۔

زمان (یا مکان) کے اعلیٰ ترین اصول عالم ہونے  
 کے بارے میں نظریات مسلمانوں تک یونانی اور  
 ایرانی روایات کے واسطے سے پہنچے۔ ظاہر ہے  
 کہ اس نظری بحث میں پڑنے سے مسلمان قطعی  
 احتراز کرتے تھے۔ یہ نظریہ کہ مکان کی طرح  
 زمان بھی "دل" کے اصول خمسہ میں شامل ہے،  
 قبولیت کی سند حاصل نہ کر سکا، لیکن لوگوں کو  
 اس کا علم تھا۔ اسی قسم کے لیکن مختلف مشمولات  
 اور اسما کے حامل خمس (Pentad) ہمیں حکمائے  
 کیمیا سازی کے مقلدین (Die Lehren : J. Kroll)  
 des Harnes Trismegistos، در Beitr. z. Gesch. d. Philos.  
 d. M.A.، ۱۲ : ۲ تا ۴، Münster ۱۹۱۴ء، ص ۶۷

ایک مسلسل کمیت ہے اور وہ منفرد لمحات پر مشتمل نہیں ہوتا (یعنی الہیاتی نظریہ جوہر کے برعکس)۔ لہذا حال کو درحقیقت وقت نہیں کہا جا سکتا؛ لیکن اس کے باوجود زمان میں صرف حال ہی کو حقیقی کہا جا سکتا ہے۔ اس کا نتیجہ یا تو تشکک کی صورت میں ظاہر ہوا یا ایسے قیاسات کی صورت میں جن کی رو سے ماضی کا سلسلہ حال سے ملایا جا سکے۔

ارسطو کے ہاں زمان کی قریب قریب یہ تعریف ملتی ہے کہ وہ حرکت کے پیش و پس کے اعتبار سے حرکت کا عدد، مقدار اور کمیت ہے۔ اسی طرح جواباً حرکت کی تعریف یوں کی جاتی تھی کہ یہ زمان کا عدد یا مقدار ہے۔ ارسطو کا مقصد یہ تھا کہ حرکت اور زمان کے مابین اپنے عمل کے اعتبار سے تعلق واضح کیا جائے؛ چنانچہ اس نے مؤخرالذکر کی تعریف صرف ایک مقام پر (طبیعیات، ۴ : ۱۲، ۲۲ ب، ۱۳ تا ۱۶) پیش کی تھی جسے نوفلاطونی فلاسفہ نے ایک باقاعدہ تعریف کے طور پر اختیار کر لیا۔ آخر میں اس کا ذکر بھی ضروری ہے کہ ارسطو کی تعریف میں حرکت کی طرح زمان کا بھی نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ فضائے عالم محدود ہے اور اس کا نقطہ ایک خط کا نقطہ متناہا ہو سکتا ہے کیونکہ یہ خط ساکن ہوتا ہے لیکن زمان بحیثیت مقدار حرکت ہر دم رواں دواں رہتا ہے۔

زمان کی یہ تعریف کہ وہ مدد، امتداد یا مضامہ ہے مذکورہ بالا ارسطاطالیسی تصور سے مختلف ہے۔ غالباً یہ اصطلاحات *διάστημα* اور *διάστασις* کے تراجم ہیں، جس کا مطلب رواقین کے ہاں وقفہ ہے اور اسے فلاطینوس نے اعلیٰ معنوں میں روح کی مدت حیات لکھا ہے (قب. *Crescus*, : H. A. Wolfson.

*Critique of Aristotle. Problem of Aristotle's Physics* in *Jewish and Arabic Philosophy*، کیمبرج۔ ہارورڈ ۱۹۲۹ء، ص ۶۳۸ بعد)۔ جب ابوالہذیل العلاف وقت

۱۸۸۳ء : ۲۳ بعد، میں یہ چودھواں رسالہ ہے) نے زیادہ تفصیل، لیکن اسی ترتیب کے ساتھ، بحث کی ہے۔ انہوں نے ان کے بارے میں متعدد نظریات درج کیے ہیں۔ بہر حال یہ بات بالکل واضح ہے کہ انہوں نے نہ صرف ہیئت کو مادے پر فوقیت دی ہے، بلکہ مکان کو جسم کا عرض قرار دیتے ہوئے اسے حرکت اور زمان کے تحت جگہ دی ہے، جو روح میں موجود ہیں اور اسی سے صادر ہوتے ہیں۔ غالباً اسی نقطہ نظر سے ہمیں وہ مسئلہ سمجھنا ہوگا جو التوحیدی : المقابسات، قاہرہ ۱۹۲۹ء، ص ۱۷۲ بعد، میں درج ہے : ”نون بہتر ہے؟ مکان یا زمان؟“ اور جواب ہے : ”زمان بہتر ہے کیونکہ مکان کا تعلق حواس سے ہے اور زمان کا روح سے؛ مکان عالم میں موجود ہے اور زمان اس پر محیط“، وغیرہ۔

قدیم ادب میں تو زمان کے بارے میں محض مختلف نظریات کو بیان کر دیا گیا ہے، لیکن ارسطو کی تصریحات سے فلسفیوں کے درمیان اتفاق رائے پیدا ہو گیا تھا؛ تاہم یہ مسئلہ آگے چل کر یوں پیچیدہ ہو گیا کہ نوفاٹاغورثی اور نوفلاطونی فلاسفہ نے زمان مدرکہ اور زمان تجریدی کے مابین جو خط امتیاز لہینچا تھا اسے برقرار رکھا گیا۔ زمان مکان اور حرکت فی المكان کی نسبت سے جو طبیعیات کے نقطہ نظر سے سمجھنے کی کوشش کی گئی وہ ارسطو کی طبیعیات، ج ۴، پر مبنی ہے گو رواقی اثرات بھی موجود ہیں جس میں مابعد الطبیعیات ”زمانی“ اور ”ازلی“ کے تعلق پر بحث کی جاتی ہے۔ اس پر نوفلاطونیت کے اثرات ہیں۔ یہ اثرات زیادہ تر نام نہاد ارسطو کی کتاب *الربویۃ*، *Liber de Causis* اور تصنیفات ارسطو کی نوفلاطونی شرحوں کے واسطے سے پہنچے ہیں۔

زمان طبعی کو زمان ماضی زمان حاضر اور زمان مستقبل یا مستأنف میں تقسیم کیا گیا ہے۔ چونکہ ارسطو کے مطابق حرکت کی مانند زمان

کی تعریف یوں کرتا ہے کہ یہ منفرد اعمال کے مابین فرق یا مضاء کا نام ہے تو اسے وقفہ کہا جاتا ہے (Die Doymatischen Lehren der Anhänger des Islams) از الاشعری، طبع H. Ritter (Bibl. Isl.) قسطنطنیہ ۱۹۳۰ء: ۴۴۳)۔ علیٰ ہذا مطہر بن طاہر المقدسی کا قول ہے کہ نہ مسلمانوں کی رائے میں زمان کرۂ سماوی کی حرکت اور اعمال کے مابین مضاء کا نام ہے Le livre de la création et de l'histoire d' Abou Zeid Ahmed ben Sahl el-Balkhi، پیرس ۱۸۹۹ء: ۱۰۶: ۴۱)۔ دوسری طرف کتاب مفاتیح العلوم (طبع G. van Vloten، لائڈن ۱۸۹۵ء ص ۱۳۷ بعد) میں مدۃ کا مطلب عرصہ درج ہے۔ اس کتاب میں لکھا ہے: ”زمان ایک مدۃ ہے، جسے گنا جا سکتا ہے، یعنی حرکت کے اعتبار سے جس کی پیمائش ہو سکتی ہے اور حرکت کے اعتبار سے ناپا جا سکتا ہے، مثلاً کرہ مائے سماوی یا دیگر متحرک اشیا کی حرکت سے“۔ یہاں صحیح معنی میں ہم وہ فرق دیکھتے ہیں جسے اوپر بیان کیا گیا، یعنی زمان مدرکہ وہ ہے جسے ہم متحرک اشیا کے ذریعے ناپ سکتے ہیں اور تجریدی مدت وہ ہے جسے ناپا تو نہیں جا سکتا لیکن جس کا ادراک نفس کو ہوتا ہے اور اس کا تجربہ ہمیں براہ راست ہوتا ہے (دیکھیے Temps اور durée کے درمیان H. Bergson کی قائم کردہ تمیز) مدۃ کا ذکر اصطلاحات رازی (قب البیرونی: کتاب مذکور) اور اخوان الصفاء میں بھی ملتا ہے۔ رسالۃ، ج ۱۰، میں جس کا ذکر قبل ازیں آچکا ہے، زمان (بھی) کو اس مدت سے تعبیر کیا گیا ہے جو کرۂ سماوی کی حرکت سے ناپی جاتی ہے۔ مدۃ سے اگر روح کی زندگی کی محض مدت مراد ہو تو غالباً اسے زمان حرکت اجسام کا عرض اور دبیر (مدت روح) کا وسطی نقطہ قرار دیا جائے گا۔ نتیجہ ہمیں وقت اور ابدیت کے مابین رشتے کے

مابعد الطبیعی پہلووں پر بھی غور کرنا پڑے گا۔ یہاں مستعملہ اصطلاحات میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ارسطو اور افلاطون کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور دوسرے یہ کہ ہر مصنف بالخصوص صوفیہ کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنی اپنی اصطلاحات استعمال کریں۔

افلاطون نے Timaios میں مجازاً وقت کو ابدیت کے تمثال اور علامت کے طور پر تصور کیا ہے (قب Die Sogenannte Theologie des Aristoteles، طبع Fr. Dieteric، لائپزگ ۱۸۸۲ء، ص ۱۰۷ مع Timaios، ص ۳۷ بعد و H. Leisegang Die Begriffe der Zeit: und Ewigkeit im Späteren Platonismus، در Beitr. Z. Gesch. d. Philos. im M. A.، ۱۳: ۴، میونخ ۱۹۱۳ء، ص ۱ بعد)۔ روح عالم کی تخلیق اور دنیا کے ابتر ہیولی کی نظم و ترتیب کے بعد ہی کرۂ سماوی کی باقاعدہ حرکت کے ساتھ وقت کا آغاز ہوا۔ اس قدر خوبصورتی کے ساتھ ترتیب دی ہوئی دنیا اور وقت کا شاید کبھی خاتمہ نہیں۔ افلاطونی روایت سے بالخصوص جو ہم تک جعلی پلوٹارک اور جالینوس کے واسطے سے پہنچی ہے آغاز سے انجام کا نظریہ پیدا ہوا اور یہ بھی کہ وقت اور کرۂ سماوی کی حرکت یا خود کرہ سماوی بلکہ روح عالم بعینہ ایک ہیں۔ زمان کو کرۂ سماوی اور روح عالم کے برابر ٹھہرانے کی صورت میں اسے جوہر کہا جاتا تھا (حالانکہ اس کے برعکس ارسطو نے اسے عرض قرار دیا تھا)۔

ارسطو کے نظریات معلوم ہونے کے بعد وہ مشتبہ فلسفی اپنے نظریہ زمان بے آغاز کے باعث شناخت کر لیا گیا۔ نوافلاطونیوں کی پیروی میں اس نظریے کو ماننے والوں کی یہ پختہ رائے تھی کہ یہ (زمان) زینے کی صورت میں ایک حقیقت ہے؛ لہذا،

متکلمین کے نزدیک شروع شروع میں یہ سوال بہت سادہ تھا، یعنی ایک خدا ہے، جس کی ذات دائمی ہے؛ ایک عالم ہے، جو حادث ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی نقطہ وسطی نہیں۔ اسلامی نظریہ جوہریت کے موافقین اور مخالفین دونوں ہی اس امر پر متفق نظر آتے ہیں۔ نظریہ جوہریت کے ماننے والوں کا یہ بنیادی اصول تھا کہ اس امر پر بڑا زور دیا جائے کہ فضا محدود جوہروں کے ایک انبار پر مشتمل ہے اور دنیا کی مدت محدود لمحات زمانی تک معین ہے۔

الغزالی نے تہافت میں فارابی اور ابن سینا کے برعکس ملت اسلامی کی طرف سے اس نظریے کی حمایت کی کہ زمان کے اعتبار سے کائنات کا آغاز اور انجام ہے۔ انہوں نے ارسطو کے نظریہ عالم بے آغاز پر زبردست حملے کیے البتہ افلاطونیت کے بارے میں قدرے رعایت سے کام لیا۔ وہ ابوالہذیل کے اس نظریے سے اتفاق نہیں کر سکتے کہ کرۂ سماوی کی ان گنت گردشوں کا ماضی کی طرح مستقبل میں بھی تصور کرنا مشکل ہے؛ تاہم الغزالی کے نزدیک عالم کا بے انجام ہونا تو سجدہ میں آسکتا ہے، لیکن اس سلسلے میں وہ مذہبی عقیدے کی طرف رجوع کرتے ہیں، جس میں یہ صاف طور پر کہا گیا ہے کہ دنیا ایک روز ختم ہو جائے گی (الغزالی، تہافت الفلاسفہ، طبع Bouyges، بیروت ۱۹۲۷ء، ص ۸۰ بعد)۔

ابن رشد نے اپنی کتاب تہافت التہافت (طبع Bouyges، بیروت ۱۹۳۰ء، ص ۹۳ بعد، نیز کتاب الفلاسفہ، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ص ۱۰ بعد اور *La theorie d' Ibn Rushd Sur les rapports* : L. Gauthier *de la religion et de et de la Philosophie* پیرس ۱۹۰۹ء ص ۱۰۳ بعد) میں اس بات پر صحیح زور دیا ہے کہ یہ ساری رد و قبح زیادہ تر نزاع لفظی ہے۔ الہیین اور فلاسفہ دونوں ایک

ظاہر ہے کہ وجود کا اپنا زمان یا ابدیت ہو گی۔ یہ صرف ذات باری ہی ہے جسے صحیح معنوں میں اگر مافوق الابدیت نہیں تو ابدی کہا جا سکتا ہے۔ علت العلل (خدا) میں وجود اور عمل کا متحد ہونا ایک ایسی حقیقت تھی جو ارسطو کے مقلد فلاسفہ کے ہاں مسلم ہو گئی تھی۔ خدائے تعالیٰ کو دوام حاصل ہے، لہذا وہ دنیا کا خالق ہے۔ تخلیق اول یعنی عقل دو (*Le livre de la creation*) [رک بہ سطور بالا]، ۱ : ۱۵۴ بعد، میں اسے اسلامی نظریہ بنا لیا گیا ہے کہ زمان اعلیٰ یعنی عمل تخلیق کے لمحہ تخلیق اول ہے اور زمان اولی کرۂ سماوی کی حرکات سے ظہور پذیر ہوتا ہے) نسبتاً ہم دوام حاصل ہے، لیکن اس کی مدت ابدی (دیر) ہے اور وہ ساکن ہے۔ عقل اول سے جو روح پیدا ہوئی وہ زمان سے بالا ہے کیونکہ وہ زمان کی علت ہے۔ ملاطونوس کے نزدیک ارسطو کی نام نہاد کتاب الربوبیہ *Theology of Aristotelle*، طبع Dieterici، ص ۱۳ بعد) میں بھی تعلیم ملتی ہے۔ کتاب العدل (*Libri de causis*، طبع Pruklos) میں اسے باقاعدہ طور پر یوں پیش کیا گیا ہے: خدا بحیثیت علت اولی مدت سے ماورا ہے؛ عقل مدت کے مساوی ہے؛ روح کا مقام مدت کے نیچے آتا ہے، لیکن زمان سے اوپر ہے اور فطرت زمان کا میدان ہے (طبع O. Bardenheuer، فرایبرگ ۱۸۸۲ء، ص ۹۱ بعد)۔ زمان سے بالا ہستی کے افعال بلاشبہ بلا لحاظ زمان ظہور میں آتے ہیں۔ ان کی مثال فکر انسانی کی فعلیت، ہیئت اور مادے کے ایٹلاف اور دنیا بھر میں سرایت نور سے دی جاتی ہے نہ یہ سب چیزیں زمان کی قید سے بری ہیں (فوری تغیر کے مسئلے پر، جو چشم زدن میں ظاہر ہوتا ہے یا دوسرے الفاظ میں زمان سے ماورا ہوتا ہے، دیکھیے H. A. Wolfson : کتاب مذکور، ص ۹۸ بعد، ۵۳۳ بعد)۔



(ہو)۔ لفظ زمان سے طویل تر مدتیں، صدیاں، خاندانوں کے عہد حکومت اور تاریخی ادوار تعبیر کیے جاتے ہیں۔ علم ہیئت میں اس سے مراد ہے کسی عرصہ وقت کی عددی قیمت (جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے تغیر پذیر ہے؛ مثلاً طول بلد، جو عرض بلد یا سال کے موسم کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتا ہے)۔ الساعات الزمانیہ (انگریزی: temporal hours؛ یونانی: ὥραι καιρίαι؛ لاطینی: horae temporales seu inaequales)، بمقابلہ ساعات الاعتدال (انگریزی: equinoctical hours؛ یونانی: ὥραι ἰσομερῖναι؛ لاطینی: horae aequinoctiales، جن کی طوالت ہمیشہ یکساں رہتی ہے)، جو دن کی روشنی کے عرصے کو بارہ سے تقسیم کرنے پر حاصل ہوتی ہے۔ اس صورت میں الفاظ ازمان، ساعات النهار و اللیل الزمانیہ بھی استعمال کیے جاتے ہیں "ازمان" کی جگہ "اوقات" کا استعمال شاذ ہی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس وقت (جمع اوقات) سے ہیئت میں وقت کے معین نقاط مراد ہیں، نیز (عام طور پر مستقلاً) وقفہ ہائے وقت (وقت انتصاف النهار، یعنی فلکیاتی دوپہر اور وقت انتصاف اللیل، یعنی آدھی رات؛ یہ دونوں معنی البتانی اور Opus Astronomicum، طبع نلینو، ۱۹۲: ۳ میں اکھٹے آتے ہیں؛ البوقت (وقفہ وقت) الَّذِي تَعُوذُ فِيهِ الشَّمْسُ إِلَى الْجِزْرِ الَّذِي كَانَتْ فِيهِ نَبِي وَت (نقطہ وقت) إِلَّا بُدَاءً) اور عام طور پر تھوڑی مدت کے وقتی وقفوں، مثلاً انسانی زندگی یا ایک پشت کی مدت کے لیے مستعمل ہے۔ وقت καιρός کے معنوں میں "ٹھیک وقت" کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس سے مشاہدے کا فلکیاتی وقت بھی مراد لیا جاسکتا ہے، لیکن اس مفہوم میں اصطلاح میقات (جمع مواعیت)، جو اسی مادے سے ہے، زیادہ رائج ہے۔ اس کے علاوہ اس سے تقویم کی تالیف کا فن اور وقت نماز بھی

دائمی غیر فانی ہستی (خدا) اور متغیر عالم میں امتیاز کرتے ہیں اور اصل بات یہی ہے۔ یہ مسئلہ ضمنی نوعیت کا ہے کہ اس عالم کو بحیثیت مجموعی حادث کہا جائے یا دائمی یا یہ کہ اس میں ہمیشہ ہست و نیست ہوتی رہتی ہے۔

صرف ان صوفیہ کے لیے زمان اپنی تمام صورتوں میں معدوم ہو جاتا ہے جو مقام ابدیت پر پہنچ جاتے ہیں۔ وہ مقام حال میں ہوتے ہیں تو خدا کے دائمی حضور سے وقت ان کی زندگی میں مستقیم ہو جاتا ہے۔ (كشف المحجوب، ترجمہ نکلسن، لائڈن ۱۹۱۱ء، ص ۳۶۷ تا ۳۷۰)۔

مآخذ: اس موضوع پر کوئی تخصیصی مقالہ نہیں ملتا۔ مذکورہ بالا تصانیف کے علاوہ حسب ذیل کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ (۱) Le System du Monde : P. Duhem، (۲) Uber : H. Junker، (۳) ۲۷۱: ۲، ۲۶۵: ۲، (۴) iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung (Vortr. d. Bible. Warburg، ج ۱)، ہمبرگ ۱۹۲۳ء؛ نیز رگ پہ لاکھ؛ خلق؛ قدم؛ میقات؛ وقت۔

(TJ. DE BOER)

• زمان: (جمع: آزمان، آژمن، آژمنہ)، وقت کے معنی میں آتا ہے۔ لفظ زمان (جو تمام سامی زبانوں میں مشترک ہے) اور لفظ وقت (جو صرف عربی میں بمعنی زمان مستعمل ہے) کے بلحاظ استعمال فرق کو سمجھنے کے لیے ذیل کے قواعد علمی نوعیت کی عربی کتابوں سے اخذ کیے جاسکتے ہیں، اگرچہ بظاہر ایسی کتابوں میں بھی، جو نہایت احتیاط سے تالیف ہوئی ہیں، ان قواعد کی خلاف ورزی کی گئی ہے۔ لفظ زمان زیادہ تر وقت کے فلسفیانہ یا ریاضیاتی تصور کو ظاہر کرنے کے لیے مکن کے مقابلے میں استعمال کیا جاتا ہے (اس ضمن میں ممکن ہے کہ ان دو لفظوں کی صوتی مشابہت بھی وقت پر زبان کو ترجیح دینے میں کار فرما رہی

مراد ہو سکتی ہے [رک بہ میقات]۔ زمان اور وقت دونوں سال کے موسموں کے مفہوم میں فصل کے مترادف کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں۔

البيضاوی اپنی تفسیر انوار التنزیل و اسرار التاویل (طبع Fleischer)، لائپزگ ۱۸۳۶ء، ۱: ۱۰۵ میں لفظ موآقیت سے بحث کرتے ہوئے، جو قرآن مجید، ۲ [البقرة]: ۱۸، میں آیا ہے، مدّة، زمان اور وقت کی یوں تعریف کرتا ہے: المدّة کے ٹھیک ٹھیک معنی شروع سے آخر تک فلک کے دور گردش کے ہیں (یعنی اس سے "ازل سے لے کر ابد تک" کا دل وقت مراد ہے)۔ الزمان مدّة کا ذیلی حصہ ہے (یعنی وقت کا ایک بڑا سا وقفہ) اور الوقت سے وہ زمان مراد ہے جو کسی مقصد کے لیے منتخب کیا گیا ہو (یعنی وقت، زمان کی تقسیم در تقسیم سے حاصل ہوتا ہے اور خاص طور پر چھوٹے وقفوں یا نقاط وقت کے معنوں میں آتا ہے)۔ یہ منظم تعریف اہم امور میں متذکرہ بالا تعریف کے مطابق ہی ہے۔

وقت کا حساب: (الف) قبل اسلامی تقویم: وقت کے شمار کے قدیم عربی طریقے کے متعلق ہماری معلومات نظم قدیم کے ایسے بچے لہجے اور منتشر حوالوں پر مبنی ہیں جو ابھی تک بہت لچھو غیر مکمل ہیں اور کسی طرح سے بھی قابل تشفی قرار نہیں دیے جا سکتے۔ بہت سی باتوں سے اس رائے کی تائید ہوتی ہے۔ خاص طور پر مہینوں کے پرانے ناموں (صفر الاول والثانی، ربیع الاول والثانی، جمادی اولیٰ والآخرہ، رمضان) کے معنی سے کہ قدیم عربی سال اپنی نوعیت کے لحاظ سے قمری شمسی تھا اور ایک حد تک یہودی سال ("سال تشری") سے ملتا جلتا تھا؛ تاہم اس سلسلے میں یہ تحدید ضروری ہے کہ زمانہ قدیم میں سارے عرب کے اندر وقت کی یکساں تقسیم رائج ہونے کا مفروضہ

قرین صحت نہیں ہے۔ عرب کے بدوی قبیلوں نیز دوسرے خانہ بدوش لوگوں میں پہلے پہل ایک ایسی تقویم رائج تھی جو صرف چاند پر مبنی تھی، یعنی ان کا سال وہ تھا جسے عرف عام میں خالص قمری سال کہتے تھے اور شمسی سال انہوں نے بعد میں اختیار کیا۔ اس مفروضے کی تائید کئی دوسرے مسلم فضلا کے بیانات سے بھی ہوتی ہے (جن سے محمود آفندی نے اپنے مقالے در ۱۸۵۸ء، سلسلہ ۵، ج ۱۱، میں کام لیا ہے)، مثلاً البیرونی (الآثار الباقیہ، طبع زخاؤ، لائپزگ ۱۸۷۸ء) ابو معشر جعفر بن محمد البلخی سے اتفاق کرتے ہوئے، جس کی تصنیف (کتاب الآلوف فی بیوت العبادات) سے وہ واقف تھا، کہتا ہے کہ خالص قمری سالوں کی قمری شمسی سالوں میں تبدیلی یہودی سال کے زیر اثر ہجرت سے دو صدی پہلے واقع ہوئی۔ بعد کا نظریہ، جو F.K. Ginzel: Chronologie (۱: ۲۳۸، نے محمود آفندی سے اخذ کیا ہے Mem. des savants étrangers de l'Académie royale de Belgique، ج ۳۰، ۱۸۶۱ء) اور جس کے بموجب ہجرت سے عین قبل زمانے میں خالص قمری سال کا وجود فرض کیا جاتا ہے، اول الذکر کے خلاف صحیح حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ نہایت ثابت نہیں ہوا کہ مارچ ۱۷۰۷ء میں مشتری اور زحل کا قران (قران الدین) درحقیقت نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولادت سے عین قبل وقوع پذیر ہوا تھا اور اس موقع پر ہماری مراد کسی قران ما بعد سے نہیں ہے۔ یہودی سال کی طرح عربی قمری شمسی سال بھی موسم خزاں میں شروع ہوتا تھا۔ پورے سال کے بارہ مہینے تھے۔ لوند کے سال میں یہ تعداد تیرہ ہو جاتی تھی۔ مہینے ہلال سے ہلال تک شمار کیے جاتے تھے۔ تیرہویں مہینے کا اضافہ، جو سال کے آغاز کو شمسی سال کے کسی خاص حصے سے وابستہ کرنے کے لیے ضروری تھا،

ہیں: المؤتمر (صفر الاول)، ناجر، خوان، بسان، حتم یا حنم (تلفظ غیر یقینی ہے) زبا یا زبی، الاصم، عادل، نافع، وغل، هواع، برك۔ ان میں سے بعض نام اب بھی کبھی کبھی زمانہ ما بعد کے اسلامی مہینوں کے مترادف اسماء کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں، مثلاً رجب کی بجائے الاصم یا شعبان کے بجائے عادل کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ البيروني اور المسعودی کے ہاں، نیز صابی کتبوں میں مہینوں کے بہت سے اور نام پائے جاتے ہیں۔ یہ مختلف قبائل اور مختلف ذرائع کی صورت میں بہت لچھ مختلف فیہ ہیں؛ لہذا ان سے عرب تقویم کے قدیم ترین زمانے کے متعلق کوئی نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا۔

ولہاؤزن Wellhausen کا قول ہے (Reste arabischen Heidentums، برلن، ۱۸۹۷ء، ص ۹۶ بعد) کہ ابتدا میں سال تین مہینوں میں تقسیم کیا گیا تھا، یعنی برسات، خشک سالی اور گرمی کے زمانے میں۔ قدیم عربی نظم میں یہ تقسیم ہمیں چار موسموں میں ملتی ہے: خریف یا ربیع، شتاد، صیف اور قیظ۔ یہ ایک حد تک ہماری خزاں، سرما، بہار اور گرما کے مطابق ہے۔ اس کا بھی امکان ہے کہ یہ تقسیم شش گانہ تھی، یعنی ربیع (تاخیری فصل کاشت)، خریف (خزاں)، شتاء (سرما)، الربیع الآخر (ابتدائی فصل کاشت)، صیف (اوائل گرما) اور قیظ (گرما)۔

یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ سات دن کے ہفتے کا رواج جاہلیت کے عربوں کے ہاں زمانہ قدیم سے چلا آتا ہے۔ بقول البيروني (آثار، ص ۶۴) ہفتے کے دنوں کے قدیم نام یہ تھے: اول (اتوار)، آھون، جبار، دبار، مؤنس، عروبہ اور شیار؛ تاہم یہ فرض نہیں کرنا چاہیے کہ سات دن کا ہفتہ دراصل عربوں کی ایجاد تھی بلکہ بہت سی باتوں سے پتا چلتا ہے کہ یہ بابلیوں یا یہودیوں سے لیا گیا تھا،

وقتاً فوقتاً اندازے سے اوسطاً ہر دو تین سال کے بعد کیا جاتا تھا۔ [اصل عرب زمانہ جاہلیت میں جس مہینے کو چاہتے مقدم کر دیتے اور جس کو چاہتے مؤخر کر دیتے اور کبھی سال کے مہینوں کی تعداد بڑھا دیتے۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ اس زمانے میں یہ امتیاز دشوار ہو گیا کہ کونسا مہینا رمضان یا شوال کا ہے اور کونسا مہینا ذوالقعدہ، ذوالحجہ یا رجب کا ہے۔ اس سے ان تمام احکام شرعیہ میں خلل آتا تھا جو کسی خاص مہینے یا اس کی کسی خاص تاریخ سے متعلق ہیں۔ قرآن مجید میں نسی کو حرام اور ممنوع قرار دے کر (۹ [التوبة]: ۳۷) جہلائے عرب کی حیلہ بازی کا سدباب کر دیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجة الوداع کے موقع پر فرمایا کہ اس سال حج کا وقت گردش کرتا ہوا اپنی اس تاریخ پر آ گیا ہے جو قدرتی حساب سے اس کی اصل تاریخ ہے (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، کراچی ۱۹۷۱ء، ۳۷۰، ۳۷۱)۔ شمسی سال کے بجائے قمری سال اختیار کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اہل اسلام ہر موسم میں رمضان اور حج کے احکام بجا لانے کے خوگر ہو سکیں]۔

جاہلیت کے زمانہ ما بعد میں مہینوں کے وہی نام مقرر ہو چکے تھے جن سے ہم اسلامی عہد میں واقف ہیں، البتہ آخر الذکر میں المحرم (رک بان) نے صفر الاول کی جگہ لے لی ہے۔ مہینوں کے نام یہ تھے: صفر الاول، صفر الآخر، ربیع الاول، ربیع الآخر، جمادی الاولى، جمادی الآخرہ، رجب، شعبان، رمضان، شوال، ذوالقعدہ، ذوالحجہ۔ یہ امر قابل غور ہے کہ پہلی ششماہی تین دہرے مہینوں پر مشتمل تھی۔ قدیم عرب مہینوں کے نام، جو البيروني نے بیان کیے ہیں، بالکل مختلف ہیں۔ یہ نام، جن کی جگہ مذکورہ بالا ناموں نے لے لی ہے، حسب ذیل

قمری سال کی اصطلاح فی الواقع لا یعنی ہے۔ قمری سال شمسی سال کے آغاز سے ۱۱ روز پہلے واقع ہوتا ہے اور یونانی ۳۳ سال کی مدت میں اسی شمسی وقت کی طرف پھر عود کرتا ہے، اس لیے ۳۳ قمری سال تقریباً ۳۲ شمسی سالوں کے برابر ہوتے ہیں۔ اس نسبت کی بنا پر ہجری سالوں کو عیسوی میں اور عیسوی سالوں کو ہجری میں تبدیل کرنے کے ضابطے حاصل ہوتے ہیں: عیسوی سال =  $۳۲ / ۳۳$  ہجری سال + ۶۲۲ یا ہجری سال =  $۳۳ / ۳۲$  عیسوی سال - ۶۲۲۔ صحیح حساب کے لیے وسٹنفلٹ اور ماہلر (Mahler) کی تقویم *Vergleichungstabellen* کا مطالعہ ناگزیر ہے (دیکھیے ماخذ)۔

قرآن مجید (۱۰ [یونس]: وغیرہ) کی رو سے، جس میں چاند واضح طور پر وقت کی بنا سے پیمائش قرار دیا گیا ہے، مہینے اور سال کا آغاز زمانہ قدیم کے مطابق ہلال کی چشم دید روایت سے ہونا چاہیے اور واقعہ یہ ہے کہ آج کل کی رائج تقویم میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر، جو آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہیں، ابتدائی زمانے ہی سے ایک دوری طریق شمار رواج پا گیا، جس میں اس بات کے پیش نظر کہ دو روایتوں کی درمیانی مدت تقریباً ۵۹ روز ہوتی ہے، مہینے یکے بعد دیگرے ۳۰ اور ۲۹ دن کے قرار پائے؛ چنانچہ پہلا (محرم) تیسرا، پانچواں، ساتواں، نواں اور گیارہواں مہینا ۳۰ روز کا اور دوسرا، چوتھا، چھٹا، آٹھواں، دسواں اور بارہواں مہینا ۲۹ روز کا شمار کیا گیا۔ اس طرح معمولی سال کے ۳۵۴ روز ہوتے ہیں۔ ۸ ساعت ۴۸ دقیقے ۳۶ ثانیے کا فرق (جو تقریباً ۳۰/۱۱ یوم کے برابر ہے) اور جس کے بقدر فلکی قمری سال زائد ہوتا ہے، پورا کرنے کے لیے ہر ۳۰ قمری سالوں میں ۱۱ یوم

جن کے ہاں اس کا رواج بہت قدیم زمانے سے ہو چکا تھا۔

مہینے کے دن تین تین دن کی دس ٹکڑیوں میں تقسیم کیے گئے تھے۔ ان کے نام نئے چاند (ہلال) سے شروع ہو کر یہ تھے: غرر، نقل، تسع، عشر، بیض، درع، ظلم، حنادس یا دہم، دعادی اور بحاق (قب البیرونی: کتاب مذکور، ص ۶۳ بعد)۔ یہودیوں کے دن کا آغاز غروب آفتاب سے ہوتا تھا جیسا کہ بعد میں اسلام میں بھی رواج پڑ گیا۔ قبل اسلامی زمانے میں دن کی ۲۴ گھنٹوں میں تقسیم کے متعلق کوئی شہادت نہیں ملتی۔

تاریخی اعصار: وقت کے وہ معین نقطے یا تاریخی عصر، جن کا زمانہ جاہلیت میں رواج تھا اور جن سے سال شمار لیے جاتے تھے، بظاہر بہت سے معلوم ہوتے ہیں۔ البیرونی کا بیان ہے کہ لڑائیاں، یادگار واقعات، نعبے کا سال تجدید، وغیرہ مختلف قبائل میں تاریخی اعصار متصور ہوتے تھے (کتاب مذکور، ص ۳۴)۔ ایام الفجار (یعنی "فسق و فجور کا زمانہ، جو غالباً ۵۸۵ اور ۵۹۱ء کے مابین تھا) اور عام الفیل (یعنی "ہاتھی کا سال"، جو غالباً ۵۷۰ء کے قریب تھا) سے اس قسم کے شمار کا عام رواج تھا۔ آخر الذکر بعض مصنفین کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولادت کا سال ۵۷۱ء ہے۔

(ب) اسلامی تقویم: ۵۱۰ء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نسبی کو ممنوع قرار دینے کے بعد، جس کا ذکر اوپر دیا جا چکا ہے، خالص قمری مہینوں سے شمار کا نظام، جو اسلام کے ساتھ مخصوص ہے، شروع ہوا (خالص قمری مہینا ۲۹ یوم ۱۲ ساعت ۴۴ دقیقے ۳ ثانیے کا ہوتا ہے اور سال کے ۳۵۴ یوم ۸ ساعت ۴۸ دقیقے ۳۶ ثانیے ہوتے ہیں؛

یوم الاحد شنبہ کی شام سے شروع ہوتا ہے، یوم الاثنین یک شنبہ کی شام سے و قس علیٰ ہذا، اس لیے یورپی اور عربی نام بالکل ایک جیسے ۲۴ گھنٹوں پر حاوی نہیں ہیں۔

اسلامی تاریخ میں سال کا آغاز اس سال کی یکم محرم سے لیا جاتا ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے مکہ معظمہ سے یثرب کو ہجرت کی تھی۔ (ہجرت کے خاص دن سے یا مدینہ طیبہ پہنچنے کے دن سے نہیں لیا جاتا، جو عام طور پر ۸ ربیع الاول / ۲ ستمبر ۶۲۲ء سمجھا جاتا ہے)۔ ہجرت کا دن پنجشنبہ (یوم الخمیس) تھا، جو تاریخ الهجرة کے نام سے موسوم ہے۔ (جولین شمار ایام کے مطابق یہ ۱۹۳۸۳۹ وان دن تھا)۔ سنہ ہجری کا اجرا خلیفہ عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ہوا۔

ہجرت سے برسوں کا شمار کرنے کے علاوہ بالکل مختلف اقسام کے غیر ملکی سنوات بھی مستعمل تھے (دیکھیے تحت مادہ تاریخ)۔ ان میں سے اہم ترین سنہ سکندری تھا (جسے تاریخ القبط (قبطی مصری) یا تاریخ الشهداء بھی کہتے ہیں)۔ اس میں شمار شہور القبط سے لیا جاتا تھا اور استعمال کے لحاظ سے یہ قدیم ترین تھا۔ تقویم ہجری کے برعکس یہ ایک تقویم شمسی ہے۔ اس کا سال قیصری (جولین) سال کی طرح ۳۶۵ ۱/۴ یوم کا ہوتا ہے۔ مہینے بارہ ہیں جو تیس تیس یوم کے ہیں اور تشکلات قمر پر مبنی نہیں ہیں۔ آخری مہینے میں ۵ یوم اور سال کیسے کی صورت میں ۶ یوم بڑھائے جاتے تھے۔ ہر چوتھا سال سال کیسے ہوتا ہے۔ مہینوں کے مصری نام استعمال لیے جاتے تھے جن میں سے بعض کی شکل بگڑ چکی تھی۔ بقول البتانی (Op. Astr.، ۳: ۱۰۰) مہینوں کے نام یہ تھے: توت، بابہ، اتور، کیہک، طوبہ، امشیر، برسہات، برمودہ، بشنس، بورند، ایب،

(یوم الكبس) کا اضافہ کیا گیا۔ اسلامی ملکوں میں سب سے زیادہ رائج طریقہ یہ ہے کہ ہر تیس سالہ دور میں سال نمبر ۲، ۵، ۷، ۱۰، ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۴، ۲۶ اور ۲۹ سال کیسے (سنہ کیسے) شمار لیا جاتا ہے۔ زائد یوم کا اضافہ ہمیشہ ماہ ذوالحجہ میں لیا جاتا ہے۔ یہ مہینہ معمولی سال میں ۲۹ دن کا اور سال کیسے میں ۳۰ دن کا ہوتا ہے (ایام کبس کے دوسرے طریقوں بالخصوص ترکوں کے ہشت سالہ دور کے متعلق دیکھیے Ginzler: Chronologie، ۱: ۲۵۵)۔

یوم (یعنی  $\nu\chi\lambda\eta\mu\epsilon\rho\nu$ : ایوم بلیتہ) جاہلیت کے زمانے میں غروب آفتاب سے شمار لیا جاتا تھا۔ الفرغانی کی وضاحت کے مطابق شمار کا یہ طریقہ اس بات پر مبنی ہے کہ مہینے کے پہلے دن کا تعین رؤیت ہلال (نئے چاند کے پہلی مرتبہ دکھائی دینے) سے کیا جاتا ہے اور یہ ہمیشہ غروب آفتاب پر نظر آتا ہے؛ تاہم یوم ( $\nu\chi\lambda\eta\mu\epsilon\rho\nu$ ) کی ۲۴ گھنٹوں میں تقسیم یونانی اثر کے تحت کی گئی تھی۔ وقت کے معمولی شمار میں صرف ساعات زمانہ (دیکھیے عبارت بالا) ہی مستعمل ہیں۔ اس کے برعکس ہیئت دان بسا اوقات ساعت اعتدال کا استعمال کرتے ہیں اور ہمیشہ واضح طور پر ان کا اسی طرح سے ذکر کرتے ہیں۔

ایام ہفتہ کے قدیم ناموں کی بجائے اسلام میں (اتوار سے جمعرات تک) اعداد اصلی (Cardinal numbers) کے نام اپنی تبدیل شلیمشکل میں پائے جاتے ہیں۔ جمعہ مسلمانوں کا یوم اجتماع ہے۔ ناموں کی ترتیب یہ ہے: یوم الاحد (اتوار یا یکشنبہ)، یوم الاثنین (پیر یا دو شنبہ)، یوم الثالثاء (منگل یا سه شنبہ)، یوم الاربعاء (بدھ یا چہار شنبہ)، یوم الخمیس (جمعرات یا پنجشنبہ)، یوم الجمعه، یوم السبت (سنیچر یا شنبہ)۔ (یاد رہے کہ ایام ہفتہ میں

باب ۳۲ اور شروح، از نلینو Nallino، ص ۲۴۲ بعد۔  
 عربی مصری سال مالیہ اراضی (السنة الخراجیہ)  
 جو عربوں نے فتح مصر کے بعد رائج کیا اور زمانہ  
 دراز تک استعمال ہوتا رہا، شمسی سال تھا۔ اس کا  
 آغاز مصری شمسی سال کے مطابق تھا۔ سال ہجرت  
 کی تاریخ سے شمار کیے جاتے تھے۔ اس طرح ہجری  
 اور خراجی سالوں کے اعداد میں تفاوت واقع ہو گیا،  
 جس سے بسا اوقات تعین تاریخ میں خلل پیدا ہوتا تھا۔  
 مصر میں اس قسم کا سال عوام الناس کے سال  
 روزمرہ کے استعمال میں بھی تھا (مزید معلومات کے  
 لیے دیکھیے Ginzei: کتاب مذکور، ص ۲۶۴ تا ۲۶۵)۔  
 ترکی مالی سال (سال مالیہ) ہجری (قمری) سال کے  
 ساتھ، جو زیادہ تر مذہبی اغراض کے لیے مستعمل ہے،  
 سرکاری سال تھا۔ تاریخ آغاز سے قطع نظر کرتے ہوئے  
 یہ سال بہ لحاظ شکل قیصری سال کے مانند ہے۔  
 مہینوں کے نام خفیف تبدیلیوں کے ساتھ وہی ہیں  
 جو مذکور الصدر سریانی عربی سال کے مہینوں کے  
 ہیں۔ سال یکم مارچ سے شروع ہوتا ہے۔ ۲۹ فروری  
 یوم الکبس ہے اور سال کا آخری دن بھی ہے اس لیے  
 سالہائے کیسہ جیسا کہ بہ آسانی سمجھ میں آ سکتا  
 ہے سنہ عیسوی کے سالہائے کیسہ سے ہمیشہ ایک  
 سال آگے ہوتے ہیں۔ ترکی مالی سال اس عربی سال  
 پر مبنی ہے جسے چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی  
 عیسوی) میں عباسیوں نے رواج دیا تھا۔ ترکوں میں  
 یہ ۵۱۰۸۷ / ۱۶۷۷ء میں رائج ہوا۔ سالوں کا شمار  
 ہجری سالوں سے کیا جاتا ہے۔ اس طریق شمار میں  
 چھوٹے قمری سالوں کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کے لیے  
 ہر ۳۳ سال کے بعد ایک سال حذف کر دیا جاتا ہے۔  
 اس کو سوش کہتے ہیں (جس کے معنی ترکی میں ساقط  
 کرنا ہیں)۔ ۵۱۲۸۸ / ۱۸۷۱ء جو دراصل سوش  
 ہونا چاہیے تھا جان بوجہ کر پورا سال شمار کر لیا  
 گیا، جس سے سالہائے مالیہ میں کچھ عرصے تک

مصری - قبطیوں کے رواج کے مطابق پانچ یا  
 چھ زائد دن الشهر الصغير کے نام سے موسوم  
 کیے جاتے تھے۔ اس تقویم کے سال عام طور پر ۳۵۴  
 سے شمار لیے جاتے ہیں، جو شہنشاہ دیوفلتیانوس  
 (Diocletian) کی تخت نشینی کا سال تھا۔ اس کے  
 برعکس البتانی کے قول کے مطابق اس کا آغاز  
 ۲۹ اگست، ۲۵ ق م سے ہوا تھا (نلینو نے تعلیقات، ۱:  
 ۲۴۴ میں اس کی توجیہ کی ہے)۔ ایک اور تاریخ جو  
 اکثر استعمال کی جاتی ہے، تقویم سلوقی ہے۔ اسے  
 تاریخ الروم یا تاریخ اسکندر بلکہ عام طور پر تاریخ  
 ذی القرنین کہتے ہیں، "جو دو سینگوں والے اسکندر"  
 سے منسوب ہے۔ اس کا آغاز بالعموم دو شنبہ یکم  
 اکتوبر (بقول البتانی شنبہ یکم ستمبر) ۳۱۲ ق م سے  
 کیا جاتا ہے اور اس میں قیصری سال اور قیصری  
 اضافہ ایام پر عمل لیا جاتا ہے۔ مہینوں کے نام  
 سریانی، عربی ہیں۔ انہیں شہور الروم کہتے ہیں  
 کیوں کہ ہر مہینا رومی تقویم کے مطابق ہے جیسا  
 کہ جدول ذیل سے ظاہر ہے:

تشرین الاول	اکتوبر	۳۱ یوم
تشرین الثانی	نومبر	۳۰ یوم
کانون الاول	دسمبر	۳۱ یوم
کانون الثانی	جنوری	۳۱ یوم
شباط	فروری	۲۸ یا ۲۹ یوم
اذار	مارچ	۳۱ یوم
نيسان	اپریل	۳۰ یوم
ایار	مئی	۳۱ یوم
حزیران	جون	۳۰ یوم
تموز	جولائی	۳۱ یوم
آب	اگست	۳۱ یوم
آیلول	ستمبر	۳۰ یوم

مہینوں کے یہی نام شاہی عیسائیوں کی تقویم میں  
 بھی مستعمل ہیں۔ دیگر سنوات کے لیے دیکھیے البتانی،

میں صرف مبتدیوں کو پڑھاتا تھا۔ وہ عرفہ (۹ ذوالحجہ ۵۳۸ھ / ۱۴ جون ۱۱۳۳ء) کو خوارزم کے شہر جرجانیہ میں فوت ہو گیا۔ جب ابن بطوطہ (مطبوعہ پیرس، ۳: ۶) جرجانیہ پہنچا تو اس کا مقبرہ ابھی وہاں موجود تھا:

الزَمَخْشَرِي كِي اَهِم تَرِيْن تَصْنِيْف قَرآن مَجِيْد كِي تَفْسِيْر الكَشَاف عَن حَقَائِقِ التَّنْزِيْلِ هِي جُو ۵۳۸ھ / ۱۱۳۳ء مِيْن مَكْمَل هُوْنِي - باوجوديكه اس كا نَقْطَةُ نَظَر مَعْتَزَلِي هِي اَوْر اَبْتَدَا هِي مِيْن وَه اَبْنِيْ اس عَقِيْدِيْ كَا اَعْلَان كَرْتَا هِي كَه قَرآن مَخْلُوْق هِي، [اس كِي يِه تَفْسِيْر اَبْنِيْ چَنْد خُصُوْصِيَاْت كِي وَجْه سِيْ] پَهْر بَهِي رَاَسَخِ الْعَقِيْدِيْهِ مُسْلِمَانُوْن مِيْن خَاصِيْ مَقْبُوْل هُوْنِي - [اس كِي اِيَك خُصُوْصِيْت تُو يِه هِي كَه] مَصْنَف كِي تُوْجِه زِيَادِيْهِ تَر عَقَائِد كِي فِلْسَفِيَاْنِيْهِ تَفْسِيْر پَر هِي؛ دُوْم: خَالِص نَحْوِيْ تَشْرِيْحَات كِي عِلَاوَه فِصَاحْت وَ بِلَاغْت كِي اَعْتِبَار سِيْ قَرآن كِي اَدْبِيْ مَحَاسِن كِي طَرْف تُوْجِه دِلَائِيْ هِي اَوْر يُوْن عَقِيْدِيْهِ اَعْجَاز قَرآن كِي حَمَايْت كِي هِي؛ سُوْم: تَفْسِيْر كِي لُغُوِيْ پَهْلُو كَا اس نِيْ خَاص طُوْر پَر خِيَال رَكْهَا هِي اَوْر قَرآت كِي پُوْرِيْ پُوْرِيْ تَحْقِيْق كِي اَوْر اَبْنِيْ تَشْرِيْحَات كِي تَائِيْد مِيْن قَدِيْم شَاعِرِيْ كِي حَوَالِيْ كَثْرَت سِيْ دِيْيِيْ هِي - اِن سَب بَاتُوْن كِي سَاتِه يِه خَامِيْ هِي كَه وَه حَدِيْث سِيْ كَم سِيْ كَم اسْتَفَادِه كَرْتَا هِي - [بِهْر حَال اِن وَجُوْه سِيْ كَشَاف كُو بُوْرِيْ مَقْبُوْلِيْت حَاصِل هُوْنِي اَوْر] اَدْب مِيْن اس كَا دَرَجِه اس زِمَانِيْ مِيْن بَهِي مُسْلِم تَهَا جَب الْبِيْضَاوِيْ نِيْ عَقَائِد صَحِيْحِيْهِ كِي رُوْشْنِيْ مِيْن گُوِيَا اس كَا رَد لَكْهَا تَهَا اَوْر كُوْشِش كِي كَه نَحْوِيْ تَشْرِيْحَات كِي صَحْت اَوْر مَخْتَلَف قَرَاهَتُوْن كِي حَوَالُوْن مِيْن الزَمَخْشَرِيْ سِيْ بَهِي آگِيْ بُوْرِه جَائِيْ - الْمَغْرِب مِيْن بَهِي، جِهَانِ الزَمَخْشَرِيْ كِي عَقَائِد سِيْ مَالِكِيُوْن كِي جَذَبَات كُو خَاص طُوْر پَر تُهِيْس لَكْتِي تَهِي، اِبْن خَلْدُوْن نِيْ اِيْ دُوْسَرِيْ مَفْسِرِيْن پَر فَضِيْلِيْت دِيْ هِي؛ تَاعْم يِه مَحْضَر اِتْفَاق

خلل واقع ہو گیا۔ حال ہی میں تقویم گریگوری ترکیہ میں سرکاری طور پر رائج کر دی گئی ہے۔  
 مأخذ: (۱) البتانی: کتاب الزيج الصابني (Opus Astronomicum)، طبع A. Nallino، ج ۱ تا ۳ (میلان ۱۸۹۹ء، ۱۹۰۳ء، ۱۹۰۷ء)؛ (۲) البيروني: الآثار الباقية (Chronologie Orientalischer Völker)، طبع زخاؤ، لائپزگ ۱۸۷۸ء؛ (۳) F. K. Ginzel: Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie An Nasā in der: A. Moberg (۴)؛ ۱۹۰۶ء؛ (۵) R. Dozy: islāmischen Tradition، لائپزگ ۱۸۷۳ء؛ (۶) E. Mahler و F. Wüstenfeld: Vergleichungstabellen der muhammedanischen und christlichen Zeitrechnung (لائپزگ ۱۸۵۴ء، اور ۱۸۸۷ء، طبع دوم ۱۹۲۶ء)؛ (۷) J. Mayr: Umrechnungstafeln für Wandeljahre (Astron. Nachrichten، ۲۳۷، ۲ تا ۳، کیل ۱۹۳۲ء)۔

(WILLY HARTNER)

الزَمَخْشَرِي: ابوالقاسم محمود بن عمر، مشہور ایرانی الاصل عالم فقہ و نلام و لسانیات، ۲۷ رجب ۴۶۷ھ / ۸ مارچ ۱۰۷۵ء میں خوارزم میں پیدا ہوا اور ایک طالب علم کی حیثیت سے مختلف مقامات کا سفر کرتا ہوا مگر پہنچا، جہاں اس نے لچہ عرصہ ابن وہاس کے شاگرد کی حیثیت سے اقامت اختیار کی اور اسی وجہ سے اس کا لقب جَارُ اللّٰہ (اللہ کا ہمسایہ) قرار پایا، لیکن معلوم ہوتا ہے وہ اس سے پہلے ہی ادبی شہرت حاصل کر چکا تھا، کیوں کہ سفر حج کے دوران میں جب اس کا گزر بغداد سے ہوا تو مشہور علوی عالم ہبۃ اللہ بن الشَّجَرِي نے اس کا خیر مقدم کیا تھا۔ علم کلام میں اس نے معتزلہ کی پیروی کی۔ ایرانی الاصل ہونے کے باوجود وہ عربی زبان کی فضیلت کا علمبردار تھا اور اپنی مادری زبان (فارسی)

نہیں ہے کہ اس کتاب کے قلمی نسخے مشرق کی نسبت المغرب میں بہت کم دستیاب ہوئے ہیں۔  
 الکشاف کو سب سے پہلے W. Nassau Lees، مولوی خادم حسین اور مولوی عبدالحمی نے شائع کیا (کلکتہ ۱۸۵۶ء دو جلد) اور پھر یہ بولاق (۱۲۹۱ھ) اور قاہرہ (۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۱۸ھ) میں طبع ہوئی۔ ان پندرہ حواشی میں سے جن کا حوالہ G.A.L. : Brockelmann، ۱ : ۲۹۰ نے دیا ہے اور جن میں سے علی الجرجانی (م ۵۸۱۶ / ۱۳۱۳ء) کا حاشیہ قاہرہ کی ۱۳۰۸ اور ۱۳۱۸ کی طباعتوں کے حواشی پر شائع ہو چکا ہے، استانبول کے کتاب خانوں کی فہارس کے مشکوک بیانات کو نظر انداز کرتے ہوئے حسب ذیل کا اضافہ ہو سکتا ہے:  
 نغۃ الکشاف من خطبۃ الکشاف، محمد الفیروز آبادی (م ۵۸۱۷ / ۱۳۱۳ء) کے مقدمے پر محمد الدوانی (م ۵۹۰۷ / ۱۵۰۱ء) کے حواشی اسکوریال (Les Mss. ar. de l'Esc. : Levi-Provençal، جلد ۳، عدہ ۱۲۸۳) میں اور کیبرج (Suppl. Handlist : Brown، عدہ ۱۰۳۷) میں الجاربردی کے حواشی پر (کتاب مذکور عدہ ۴) الخیالی (م ۵۸۶۳ / ۱۳۵۸ء) کا حاشیہ؛ شواہد آیات کے متعلق محب الدین بن تقی الدین المنفی الحموی (م ۵۱۰۱۶ / ۱۶۰۸ء) کے حواشی کے علاوہ اب ہمارے پاس دمشقی کی تنزیل الآیات جو ۵۱۰۱۱ / ۱۶۰۲ء میں تالیف ہوئی، (بولاق ۱۲۸۱ھ، قاہرہ ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، بر حاشیہ کشف ۱۳۱۸ھ) اور ایک اور تصنیف "الإسعاف فی شرح شواہد القاضی و الکشاف" موجود ہے جو خضر بن عطاء اللہ کی لکھی ہوئی ہے اور جس میں البیضاوی کے شواہد کو بھی حل کیا گیا ہے۔ یہ ۵۹۷۴ / ۱۵۶۶ء میں تصنیف ہوئی (ایڈنبرا، مخطوطات، عدہ ۲ تا ۳)۔  
 G.A.L. میں جو ملخص دیا گیا ہے اس میں حسب ذیل کا اضافہ کر لینا چاہیے: تجرید الکشاف مع زیادة نکت لطاف

از جمال الدین علی بن محمد بن ابی القاسم بن الہادی الی الحق بن رسول اللہ الزیدی، صنعاء میں ۱۲۹۳ / ۱۲۹۵ء میں تالیف ہوئی موزہ بریطانیہ فہرست مخطوطات مشرقی، عدہ ۵۷۵۲ (دیکھئے Descriptive List، عدہ ۴) اور امبروزیانا (Griffini) Ambrosiana میں، عدہ ۳۰۴، ۱۰۴: الجوہر الشفاف الملتقط من مغاصۃ الکشاف از عبد اللہ بن الہادی بن یحییٰ بن حمزہ بن رسول اللہ (سال تصنیف تقریباً ۵۸۱ / ۱۳۰۷ء) امبروزیانا Ambrosiana میں مخطوطہ موجود ہے (عدہ ۴ تا ۳۸ و ۹۹ (R.S.O.، ۴ : ۱۰۵)؛ نیز خلاصۃ الکشاف از صدیق حسن خاں القنوجی نائب امیر بھوپال (م ۵۱۳۰۷ / ۱۸۹۰ء)، لکھنؤ ۱۲۸۹ھ - جوہی کتابوں میں سے کتاب الانتصاف من الکشاف مصنفہ احمد بن محمد بن المنیر المالکی (م ۵۶۸۳ / ۱۲۸۳ء) ہے، جو کشف طبع قاہرہ ۱۳۰۷ و ۱۳۱۸ء کے حاشیے پر چھپی ہے۔ ایک اور ملخص الانصاف از عبدالکریم بن علی العراقی الانصاری اسکوریال میں (Levi-Provençal، عدہ ۱۲۷۸) استانبول میں کتب خانہ سلیم آغا (عدہ ۳۴) میں ہے۔

جہاں تک مجھے علم ہے کتاب الکشف فی القراءات کا اور کہیں ذکر نہیں ملتا، لیکن بقول مجلہ المجمع العربی، دمشق، ج ۸ : ۷۵۸ وہ مدینہ منورہ میں کتاب خانہ رباط سیدنا عثمان میں موجود ہے۔

قواعد عربی میں الزمخشری کی تصنیفات میں سے المفصل کو جو ۵۱۳ / ۱۱۱۹ء تا ۵۱۵ / ۱۱۲۱ء میں لکھی گئی، خوب خوب شہرت حاصل ہوئی، کیونکہ یہ کتاب مختصر ہونے کے باوجود بڑی جامع ہے اور اس کا اسلوب بیان بے حد صاف اور واضح ہے۔ اسے بروخ J. B. Broch نے Christiania سے ۱۸۵۹ء اور ۱۸۷۹ء میں شائع کیا، اور حواشی اور ذیل کے ساتھ مولوی محمد یعقوب راسبوری نے ۱۸۹۱ء میں دہلی سے، حمزہ فتح اللہ نے ۱۲۹۱ھ میں اسکندریہ سے محمد بدرالدین



ابو فراس النعمانی العلی کی شرح الشواہد کے ساتھ ۱۲۹۱ھ میں اسکندریہ سے اور ۱۳۲۳ھ میں قاہرہ سے شائع ہوئی۔ - G. I. L. ۱: ۲۹۱، میں جن شرحوں کا ذکر ہے اور جن میں سب سے زیادہ مشہور ابن یعیش (م ۵۶۳/۱۲۳۵ء) کی شرح (طبع G. Jahn، لائپزگ ۱۸۸۲ء، دو جلدوں میں) ہے، ان میں حسب ذیل کا اضافہ کر لینا چاہیے: (۱) المحصل از ابو البقاء عبد اللہ بن ابی عبد اللہ حسین العکبری (م ۶۱۶/۱۲۱۹ء)، الفہرست، قاہرہ، بار دوم، ۱۵۷: ۱۵۷؛ (۲) المفضل از عبدالواحد بن علی الانصاری، اسکوریال میں (Derenbourg، عدد ۶۱)؛ (۳) المحصل از محمد بن سعد المرزوی (حاجی خلیفہ، ۶: ۳۸، ۳۳) Brill-Houtsma، عدد ۱۳۴؛ (۴) ذکر معانی ابیۃ الاسماء الموجودة فی المنفصل از ابن مالک (م ۵۶۳/۱۲۲۳ء)، دمشق میں، (الزیات: خزائن الکتب، ص ۶۳، ۵۵)؛ (۵) آیات کے سلسلے میں فخرالدین الخوارزمی کی تصنیف (کتاب مذکور، ص ۸۶ ص ۲۴)؛ (۶) محمد بن محمد فخرالفرسخان کی شرح، درموزة بریطانیہ، عدد ۷۳۷۲ O. Descr. List، شماره ۵۰)؛ (۷) المعول فی شرح المنفصل از محمد عبدالغنی، بلکنہ ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۳ء؛ (۸) عبد اللہ العمادی کی شرح، لکھنؤ ۱۳۲۲ھ؛ (۹) ابوالقاسم احمد الصدیقی الاندلسی کی شرح استانبول میں (کتاب خانہ سلیم آغا، شماره ۱۱۵۷) - ۵۶۷۰ / ۱۲۷۱ء میں احمد بن بہرام بن محمود نے المنفصل کی تقلید میں اسی قسم کی اور اسی نام سے ایک کتاب تیار کی، اس کا قلمی نسخہ موزة بریطانیہ میں ہے (دیکھیے، Oriental Studies Presented to E.G. Browne: ص ۱۳۸، شماره ۸۲۶)۔

علم النحو میں ایک رسالہ المفرد و المؤلف فی النحو کے علاوہ، جس کی اشاعت محدود تھی اور جس کا پتا صرف مخطوطات استانبول، کوپرولو، شماره ۱۳۹۳ و لالہ لی [ = لالی ]، شماره ۳۷۴۰ (دیکھیے

Rescher، در MSOS، ۱۴: ۳۱) سے چلا، اس نے ایک مختصر رسالہ الانموذج [فی النحو] کے نام سے بھی لکھا تھا، جو بے حد مقبول ہوا (دیکھیے Anthologie grammatical: De Sacy، ص ۹۹ بعد؛ A. Fischer، در Centenario d. nasc. di M. Amari، ۱: ۳۵۷ تا ۳۶۳، جس پر Broch کے دستخط موجود ہیں، Christiania، ۱۸۶۷ء، تہران ۱۲۶۹ھ، تبریز (؟) ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۲۸۹ھ، استانبول ۱۲۹۹ھ (نزهة الطرف مصنفہ الميدانی کے بعد)، در جامع المقدمات، تہران ۱۸۸۳ء - شرحوں میں سب سے زیادہ مشہور محمد بن عبدالغنی الاردیلی کی شرح ہے، جس کی تاریخ وفات معلوم نہیں ہو سکی (۵۶۳۷ء تو یقیناً غلط ہے، جو الفہرست، قاہرہ، بار دوم، ۲: ۱۲۳، میں دی گئی ہے کیونکہ ۱۰۰۰ھ سے قبل کا کوئی مخطوطہ ملتا ہی نہیں، یہ شرح بولاق سے ۱۲۶۹ھ میں ایک فارسی مجموعہ میں ۱۲۷۹ھ میں اور اصل کتاب کے حاشیے پر قازان سے ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی - یہاں سعدالدین البردعی کی شرح حدائق الحقائق (مخطوطات کے لیے دیکھیے GAL، ۱: ۲۹۱)؛ [تکملہ، ۱: ۵۱۰] کے علاوہ اس کے شاگرد ضیاء الدین المکی کی شرح (موزة بریطانیہ شماره ۶۲۶. Or.) اور دو جدید شرحوں یعنی الفیروزج فی شرح الانموذج مصنفہ محمد عیسیٰ عسکر، قاہرہ ۱۲۸۹ھ اور عمدة الساری مصنفہ ابراہیم بن سعید الخصوصی (تاریخ تصنیف ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰ء)، بولاق ۱۳۱۲ء، کا ذکر بھی کر دینا چاہیے - نحوی معنوں میں ایک تصنیف اور علم عروض میں ایک اور تصنیف کے لیے دیکھیے GAL، [۱: ۲۹۱ و تکملہ، ۱: ۵۱۱] - یہاں الشفیری [رک بان] کے تصدیق لامية العرب کی شرح اعجب العجب شرح لامية العرب کا ذکر بے محل نہ ہوگا، جو المبرد کی شرح کے ساتھ ۱۳۰۰ھ میں

کئی اور مقامات میں بھی موجود ہے؛ علاوہ ان کے جن کا ذکر GAL، ۱: ۱۶۹۲ میں آتا ہے (دیکھیے، Rescher، در MSO، ۱۵: ۲۳؛ RSO، ۳: ۷۰۸؛ MO، ۷: ۹۷؛ ۱۰۲) اور جو برسہ (دیکھیے ZDMG، ۶۸: ۵۰) اور مقوطری (کتاب مذکور، ص ۵۸) میں دستیاب ہوتے ہیں اس کا ایک انتخاب زبده الامثال کے نام سے فارسی شرح اور ترکی حواشی کے ساتھ گیلی پولی کے مصطفیٰ بن ابراہیم (۱۰۲۳ھ/۱۶۱۵ء) نے ۱۵۹۹/۱۵۹۱ء میں کیا (دیکھیے GAL، ۲: ۴۲۳)۔ الزمخشری نے خود بھی امثال کے تین مجموعے مرتب کیے تھے اور اس سلسلے میں وہ خاص احتیاط اور صنعت کلام کے ہر اسلوب کو بروئے کار لایا تھا: (۱) نوابغ الکلم (Anthologia sententiarum arabicarum cum scholiis Zamachsjurii، طبع H.A. Schultens، لائیڈن ۱۷۷۲ء؛ Les Pensées de Z.، طبع عربی متن، C. Barbier de Meynard، در JA، سلسلہ ۷، ۶: ۳۱۳ بعد؛ دیکھیے ڈخویہ، در ZDMG، ۳: ۵۶۹ بعد؛ چاپ سنگی، استانبول ۱۸۶۶ء؛ قاہرہ ۱۲۸۷ھ و ۱۳۰۵ھ؛ بیروت ۱۳۰۶ھ)۔ شرحوں میں سے مشہور ترین یہ ہیں: سعد الدین التفتازانی (م ۵۷۹۲ھ/۱۳۸۹ء)؛ النعم السوابغ، چاپ سنگی، استانبول ۱۸۶۶ء و قاہرہ ۱۲۸۷ھ و مع شرح از محمد البيروتی، بیروت ۱۳۰۶ھ اور شرح از ابوالحسن بن عبدالوہاب الخیوٹی (سال تصنیف تقریباً ۵۷۷۰ھ/۱۳۶۸ء)، قازان ۱۳۱۳ھ؛ الکتبندی (ساتویں صدی ہجری)، امیر یمن الناصر للحق المین (سال تصنیف ۵۷۸۲ھ/۱۳۸۰ء) اور القونوی (تقریباً ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۱ء) کی شرحوں کے علاوہ، جن کا ذکر GAL، ۱: ۲۹۲، میں آیا ہے، ہمارے پاس شرح محمد بن دہقان علی النسیفی [سال

استانبول (جوانب) سے، الگ خالی متن ۱۳۲۳ھ میں قاہرہ سے اور بعض دوسری شرحوں کے ایک سلسلے کے ساتھ ۱۳۲۸ھ میں قاہرہ سے شائع ہوئی [دیکھیے معجم المطبوعات، عمود ۹۷۴؛ براکمان: GAL، ۱۰۷: ۱۰۷ بعد]۔

الزمخشری نے مقدمۃ الآدب اور فارسی میں اس کی شرح لکھ کر اہل علم کے لیے عربی زبان کا ایک وسیع ذخیرۃ الفاظ مہیا کر دیا۔ یہ کتاب سپہ سالار آتیز [آتیز] بن خوارزم شاہ کے نام معنون کی گئی تھی (Samachscharii Lexicon arabico-persicum، طبع J. G. Wetzstein، ۲ جلدیں، لائپزگ ۱۸۳۳ء)۔ الزمخشری کی أساس البلاغہ، دو جلدیں، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱۳۳۱ھ (دارالکتب المصریہ) و لکھنؤ ۱۳۱۱ھ، قدیم زبان کی لغت اور اپنی باقاعدہ تقسیم و ترتیب کے اعتبار سے بے حد ممتاز درجہ رکھتی ہے۔ لغت حدیث کے سلسلے میں الزمخشری نے کتاب الفائق (حیدرآباد ۱۳۳۳ھ) لکھی؛ اس کی جغرافیائی لغت کتاب الأمکنۃ والعیال والیمیہ (طبع M. Salverda de Grave، باہتمام T. G. J. Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۶ء)، البتہ الدر الدائر المنتخب فی لئیات و استعارات و تشبیہات العرب کا صرف ایک جز ہی لائپزگ (Vollers، شماره ۱/۸۷۳) میں دستیاب ہوتا ہے [حال ہی میں الدر الدائر المنتخب . . . کا ایک عمدہ ایڈیشن بھینجہ الحسنی کی تحقیق و تصحیح سے بغداد میں طبع ہوا]۔

عربی زبان کے بارے میں الزمخشری کو جو حیرت انگیز معلومات حاصل تھیں ان کے لیے مشہور و مقبول امثال کے ان مجموعوں کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہو گا جو اس نے تالیف کیے۔ اس کی کتاب المستقصى فی الأمثال، [جو حیدرآباد سے دو جلدوں میں طبع ہو چکی ہے] قدیم ضرب الامثال کا ایک مجموعہ ہے۔ یہ کتاب متعدد قلمی نسخوں میں استانبول کے علاوہ

حاصل کی) نے اس کی تقلید میں اطباق الذهب کے نام سے کتابیں تصنیف کیں، جو ۵۱۲۸۹ میں "اطواق" کے ہمراہ استانبول سے، الگ تھلک ۵۱۳۲۹ میں قاہرہ سے، تحفة اهل الفکاهة فی المنادمة و المزاحة [بقول سر کيس النزاهة] مصنفہ محمد افندی سعد کے حاشیے پر ۵۱۳۰۷ اور ۵۱۳۲۶ میں قاہرہ سے اور یوسف بن اسمعیل النبہانی (صدر عدالت عالیہ بیروت) کے حواشی کے ساتھ (بولاق ۵۱۲۸۰، قاہرہ ۱۸۸۰ء، بیروت ۱۳۰۹ھ) شائع ہوئیں۔

الزمخشری نے مکالموں کے انداز میں متعدد اخلاقی رسائل بھی تصنیف کیے۔ ان کا آغاز "یا بالقاسم" یعنی خود اپنے آپ کو خطاب کرتے ہوئے کیا گیا ہے۔ ان کی شہرت مقامات [رک باں] (اس لفظ کے قدیم معانی کے مطابق) کے نام سے ہوئی اور وہ النصائح الکبار بھی کہلاتے ہیں۔ ۵۱۱۱۸/۵۰۱۲ میں ایک شدید علالت سے صحت یاب ہونے پر الزمخشری نے ان میں بالکل مختلف قسم کے پانچ اور رسائل کا اضافہ کر دیا، جو صرف و نحو، عروض اور ایام عرب سے متعلق تھے (مطبوعہ مع شرح مصنف، قاہرہ ۵۱۳۱۳، ۵۱۳۲۵ و ترجمہ از O. Rescher : *Beiträge zur Maqāme-literatur*، کراسہ ۶، Griefswald، ۱۹۱۳ء)۔ کتاب نزهة المتانس و نزهة المتبس بھی ادبی تصنیف ہے، جو فقہ اللغة کی قسم کی ایک کتاب ہے اور آیاصوفیا (شمارہ ۳۳۱) میں محفوظ ہے (دیکھیے Rescher، در ZDMG، ۶۳ : ۵۰۸)۔

الزمخشری کی نظموں میں سے، جن کا ایک دیوان مرتب ہو چکا ہے (فہرست قاہرہ، بار دوم، ۳ : ۱۳۱)۔ اس کے استاد ابو مضر کا مرثیہ العزیز کی مضمون (طبع یہودا، ص ۱۶ بعد) میں چھپ گیا ہے۔ حدیث میں اس نے صرف دو کتابیں تصنیف کیں: (۱) مختصر الموافقة بین آل البيت و الصحابة، در کتاب خانہ احمد تیمور، دیکھیے RAD، ۱۰ :

تصنیف تقریباً ۵۷۰/۱۳۰۰ء، مستعملہ Schultness، اور شرح محمد بن ابراہیم [الحنبلی] الربعی (م ۵۹۷/۱۰۶۳ء، دیکھیے GAL، ۲ : ۳۶۸، تاریخ تصنیف ۵۹۶/۱۰۶۰ء) بھی موجود ہیں، دیکھیے *Les Mss. arabes de Rabat : Lévi Provençal*، شماره ۴۲۱ و ترکی ترجمہ از یوسف صدیق آفندی، استانبول ۵۱۲۸۳ : (۲) ربيع الأبرار فیما یسر الخواطر و الأفكار (دیکھیے Wiener : v. Hammer *Jahrb.*، ۶۳ (Anz. Bl.) : ۲۳۱)، قاہرہ ۵۱۲۹۲ : دیگر مصادر سے پھر اضافوں کے ساتھ ایک ملخص محمد بن الخطیب قاسم (م ۵۹۳/۱۰۳۳ء، دیکھیے GAL، ۲ : ۳۲۹) نے بھی روض الأخیار کے نام سے تیار کیا (بولاق ۵۱۲۷۹، ۵۱۲۸۸، قاہرہ ۵۱۲۹۲، ۵۱۳۰۶، ۵۱۳۰۷) : (۳) اطواق الذهب (*Samachsharis Goldene Halständer als Neujahrs-geschenk arabisch und deutsch von J.v. Hammer* ویانا ۱۸۳۵ء) : جدید ترجمہ از H. L. Fleischer، لائپزگ ۱۸۳۵ء : مکرر ترجمہ از G. Weil، Stuttgart، ۱۸۶۳ء : *Les colliers d' or allocutious morales de Z.* : طبع و ترجمہ از C. Barbier de Meynard، پیرس ۱۸۷۶ء، بعنوان النصائح الصغار، اس نام سے یہ الکشاف میں بھی مذکور ہے، مخطوطات لائڈن، شماره ۲۱۵۳ اور Brit. Mus. Suppl.، شماره ۱۰۰۳ میں (دیکھیے ڈخویہ، در ZDMG، ۳۰ : ۵۶۹)، مطبوعہ بیروت ۵۱۳۱۳، مع ترکی ترجمہ استانبول ۵۱۲۸۶، مع شرح قلائد الأدب از میرزا یوسف خان اسیر (م ۵۱۳۰۷/۱۸۸۹ء، دیکھیے الهلال، جلد ۳، ص ۸۶۹)، بیروت ۵۱۲۹۳، ۵۱۳۲۲، قاہرہ ۵۱۳۲۱۔ ایک گمنام شخص احمد بن محمد بن محمود النحوی (دیکھیے *Cat. Brill-Houtsma*، شماره ۴۹۶، سطر ۱۳) اور ایرانی شاعر عبدالؤمن بن ہبہ اللہ الاصفہانی (جس نے ۵۶۰/۱۲۰۳ء کے قریب خاص شہرت

المؤمن سے قبل نازل ہوئی (الكشاف، ۳: ۱۱۰، ۱۳۸)، لیکن السیوطی (الاتقان، ص ۱۱ بعد) نے لکھا ہے کہ یہ سورہ سبأ کے بعد اور حم السجدہ سے قبل نازل ہوئی اور پھر المؤمن نازل ہوئی؛ اس کا دوسرا نام سورہ الغرہ ہے (الكشاف، ۳: ۱۱۰؛ روح المعانی، ۲۳: ۲۳۲)۔ اس میں آٹھ رکوع اور مشہور قول کے مطابق ۵۷ آیات ہیں۔ علمائے کوفہ کا بھی یہی مسلک ہے، لیکن شامی قرآء کے نزدیک اس میں ۷۳ آیات ہیں اور بعض کے نزدیک ۷۲ آیات ہیں (روح المعانی، ۲۳: ۲۳۲)۔ یہ سورت مکی ہے۔ بعض اہل علم کے نزدیک چند آیات مدینے میں بھی نازل ہوئیں (البحر المحیط، ۷: ۳۱۳؛ روح المعانی، ۲۳: ۲۳۲)۔ ماقبل اور مابعد کے ساتھ اس سورت کے تعلق اور ربط کے لیے دیکھیے تفسیر المراغی، ۲۳: ۱۳۱؛ روح المعانی، ۲۳: ۲۳۲؛ اور البحر المحیط، ۷: ۳۱۳؛ اسلوب بیان کے محاسن اور اہم موضوعات کے لیے دیکھیے فی ظلال القرآن، ۲۳: ۶ بعد؛ اسباب نزول اور مختلف آیات کے تاریخی پس منظر کے لیے دیکھیے ابوالحسن النیسابوری: اسباب النزول، ص ۲۱۰ بعد۔ اس سورت سے جن اہم فقہی احکام اور دینی مسائل کا استنباط ہوتا ہے ان کے لیے دیکھیے ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، ص ۱۶۳۳؛ ابوبکر الجصاص: احکام القرآن، ۳: ۳۸۳۔

اس سورت میں سب سے پہلے تو کتاب اللہ کا وصف بیان کیا گیا ہے کہ یہ اللہ کی نازل کردہ کتاب ہے، جو غالب و دانا ہے۔ اس کے بعد توحید الہی کی دعوت دے کر صرف اللہ وحدہ لا شریک لہ کی عبادت کا حکم دیا گیا ہے اور ساتھ ہی مشرکین کو بت پرستی کے قعر مذلت میں گرنے پر طعن و تشنیع کی گئی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر دلائل قائم کر کے مشرکین کو باز آنے کی ترغیب

۳۱۳؛ (۲) خصائص العشرة الکرام البررة، دیکھیے Alhlwardt، مخطوطات برلن، شماره ۹۶۵۶: Hesperis، ۱۲: ۱۱۷، ۹۹۱۔  
 مأخذ: (۱) الانباری: نزہة الألباء، ص ۳۶۹ تا ۳۷۳؛ (۲) ابن خلیکان: وفیات، بولاق ۱۲۹۹، ۲: ۱۰۷؛ (۳) یاقوت: ارشاد الاریب، طبع Margoliouth، ۷: ۱۳۷ تا ۱۵۱؛ (۴) السیوطی: بغیة السوعاة، ص ۳۸۸؛ (۵) طاشکبری زادہ: مفتاح السعادة، ۱: ۳۳۱؛ (۶) ابن قطلوبغا: -Krone der Lebensbeschreibungen، طبع G. Flügel، شماره ۲۱۷؛ (۷) محمد عبدالحی لکهنوی: الفوائد البهية، ص ۸۷؛ (۸) جمیل بک: عقود الجواهر، ۱: ۲۹۳ بعد؛ (۹) ابن تغری بردی، طبع Popper، ۳: ۳۳، ص ۷ تا ۱۷؛ (۱۰) Earbier de Meynard، در J. ۱۸۷۵، ۲: ۳۱۳ بعد؛ (۱۱) GAL: Brockelmann، ۱: ۲۸۹ بعد؛ [تکمله، ۱: ۵۰۷ تا ۵۱۳]؛ (۱۲) سرکیس: معجم المطبوعات العربیة، عمود ۹۷۳ بعد؛ (۱۳) Nöldeke-Schwally: Gesch. des Qurāns، ۲: ۱۷۳؛ (۱۴) [مصطفی العباوی العجوبی: منهج الزمخشری فی تفسیر القرآن، قاہرہ]۔

(C. BROCKELMANN)

⊗ الزممر: (عربی میں زممرہ ٹولے یا گروہ کو کہتے ہیں، جس کی جمع زممر آتی ہے، یعنی ٹولیاں اور گروہ) (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ زممر)۔ الزمخشری [الكشاف، ۳: ۱۳۶] نے کہا ہے کہ زممر آدمیوں کی ان ٹولیوں کو کہتے ہیں جو یکے بعد دیگرے ایک دوسرے کے پیچھے چلیں)۔ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جو تیسویں پارے کی آخری سورت ہے اور ترتیب مصحف مقدس کے لحاظ سے اثنالیسویں سورت ہے اور سورہ ص [رک باں] کے بعد اور سورہ المؤمن [رک باں] سے قبل درج ہے، لیکن ترتیب نزول کے اعتبار سے یہ اٹھاونویں سورت ہے، جو سورہ سبأ [رک باں] کے بعد اور سورہ

(ظہور احمد اظہر)

زَمَزَم: [اس کے بارہ ناموں میں سے ایک رَضَّةٌ \*]

جبریل بھی ہے، مکہ معظمہ کا متبرک کنواں جسے بئر اسمعیل بھی کہتے ہیں۔ یہ حرم شریف میں کعبے کی جنوب مشرقی سمت میں اس مقدس مقام کے بالمقابل واقع ہے جہاں حجرِ اسود [رکباً] نصب ہے۔ یہ کنواں ایک سو چالیس فٹ گہرا ہے اور اس پر ایک نفیس گنبد قائم ہے۔ اس کا پانی صحت بخش ہے، حجاج اسے پیتے ہیں اور بطور تبرک گھروں میں لے جاتے ہیں۔ عربی میں زمزم کے معنی ہیں ”وافر پانی“ اور زمزم کے معنی ہیں ”چھوٹے چھوٹے جرعوں میں پینا“ نیز ”دانت بھیج کر بولنا“۔ [زمزم کو زمزم کیوں کہتے ہیں اس کے لیے دیکھیے یاقوت: معجم البلدان] .

اسلامی روایات کی رو سے اس کنوئیں کی ابتدا کا سلسلہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے ملتا ہے۔ اسے اللہ تعالیٰ نے حضرت ہاجرہ<sup>۱</sup> اور آپ کے فرزند حضرت اسمعیل<sup>۲</sup> کی جان بچانے کے لیے جاری کیا تھا، جب وہ صحرا میں فرط تشنگی سے جان بلب ہو رہے تھے۔ حضرت ہاجرہ<sup>۳</sup> نے سب سے پہلے اس کے ارد گرد پتھر کی دیوار تعمیر کی تاکہ اس کا پانی محفوظ ہو جائے اور ادھر ادھر بہہ نہ جائے۔ یہ امر یقینی ہے کہ انتہائی قدیم زمانے میں بھی لوگ اس کنوئیں کو مقدس سمجھتے تھے۔ زمانہ جاہلیت میں ایرانی بھی یہاں آیا کرتے تھے، جیسا کہ زمانہ قدیم کے ایک شاعر کے مصرع سے پتا چلتا ہے۔ ”مدت ہاے مدید سے ایرانی چاہ زمزم کے ارد گرد دعائیں مانگتے تھے“۔ ایک دوسرے شاعر کا قول ہے کہ آل ساسان کا جد امجد ساسان بن بابک اس کی زیارت کے لیے گیا تھا۔ [نیز دیکھیے یاقوت: معجم البلدان] .

دلائل گنی ہے اور بتایا گیا ہے کہ ایک مشرک کا ظاہر و باطن کس قسم کا ہوتا ہے۔ اس کے بعد قرآن مجید میں جو واقعات بطور تمثیل یا ضرب الامثال آئے ہیں ان کی اہمیت و افادیت کا ذکر ہے۔ پھر بتایا گیا ہے کہ عذاب کا مشاہدہ کر کے مشرکین اس سے چھٹکارے کی بے فائدہ تمنائیں کریں گے اور ساتھ ہی مؤمنین کو اللہ کی بے پایاں مغفرت و بخشش کی بشارت دی گئی ہے۔ اس کے بعد قیامت کے احوال کا نقشہ پیش کیا گیا ہے کہ کس طرح اہل جہنم کے چہرے غم و اندوہ سے مرجھائے ہوں گے اور کس طرح انہیں گروہ در گروہ جہنم کی طرف ہانک کر لے جایا جائے گا اور وہ نار جہنم کی ہولناکیاں دیکھ کر دہشت زدہ رہ جائیں گے۔ سب سے آخر میں اہل ایمان کی اس مسرت و شادمانی کا بیان ہے جو انہیں نیک اعمال کے بدلے میں جنت میں میسر آئے گی۔ حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رات کو سورۃ بنی اسرائیل اور سورۃ الزمر پڑھا کرتے تھے (تفسیر المراغی، ۲۳ : ۳۰؛ الکشاف، ۴ : ۱۳۸؛ فتح البیان، ۸ : ۱۹۶) .

مآخذ: (۱) امام راغب: مفردات القرآن، قاہرہ ۵۱۳۰۶؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۳) السيوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۲؛ (۴) الجصاص: احکام القرآن، ۵۱۳۲۵؛ (۵) ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸؛ (۶) ابوالحسن النیسابوری: اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۸؛ (۷) سید قطب: فی ظلال القرآن، مطبوعہ بیروت؛ (۸) ابو حیان الفرناطی: البحر المحیط، مطبوعہ الرياض؛ (۹) البیضاوی: انوار التنزیل و اسرار التأویل؛ (۱۰) آلوسی: روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۱) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶؛ (۱۲) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۳) ابن العربی: تفسیر ابن العربی، قاہرہ

[بائبل میں اس کا ذکر ان الفاظ میں ہے :

”ہاجرہ روانہ ہوئی اور بیر شبع کے میدان میں بہنکتی رہی۔ مشکیزے کا پانی ختم ہو گیا۔ بچے کو ایک جھاڑی میں ڈال دیا اور بچے سے تھوڑی دور ایک تیر کے برابر ہٹ کر غم زدہ بیٹھ گئی اور اس نے کہا کہ بچے کو اپنی آنکھ سے مرتے نہیں دیکھوں گی اور الگ ہٹ کر گریہ و زاری کرنے لگی۔ خدا نے بچے کی آواز سنی اور خدا کے فرشتے نے آسمان سے ہاجرہ کو پکار کر کہا : ہاجرہ ڈر نہیں، خدا نے بچے کی آواز جہاں وہ پڑا ہے سنی لی۔ اٹھ اور بچے کو اٹھا اور اپنے ہاتھ سے اس کو سنبھال کہ میں اس کی ایک بڑی قوم بناؤں گا۔ خدا نے ہاجرہ کی آنکھ کھول دی۔ اس کو پانی کا ایک کنواں نظر آیا۔ وہ گئی اور مشکیزے کو پانی سے بھر لیا اور بچے کو پانی پلایا“ (تکوین، ۲)۔

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: ”حضرت ابراہیمؑ، اسمعیلؑ اور اسمعیلؑ کی والدہ نولے کر نکلے۔ ساتھ پانی کا ایک مشکیزہ تھا۔ ام اسمعیلؑ مشکیزے سے پانی پیتی تھیں اور اس سے بچے کے لیے دودھ بنتا تھا۔ یہاں تک کہ حضرت ابراہیمؑ اس جگہ پہنچے جہاں اب مکہ ہے اور ایک جھاڑی کے نیچے بچے کو رکھ دیا۔ پھر حضرت ابراہیمؑ اپنے گھر واپس آنے لگے۔ واپسی پر حضرت ہاجرہؑ نے حضرت ابراہیمؑ سے پوچھا کہ آپ ہمیں یہاں اللہ تعالیٰ کے حکم سے چھوڑے جا رہے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ نے اثبات میں جواب دیا۔ ام اسمعیلؑ نے کہا تو پھر اللہ تعالیٰ ہمیں ضائع نہیں کرے گا۔ لوٹ کر آئیں اور مشکیزے سے پانی پیتی رہیں اور بچے کے لیے دودھ ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ پانی ختم ہو گیا۔ دل میں کہا : جا کر دیکھوں، شاید کوئی نظر آجائے۔ کوہ صفا پر چڑھیں، کوئی نظر نہ آیا۔ وادی میں پہنچیں تو دوڑ کر کوہ مروہ پر آئیں۔ اسی

طرح سات پھیرے کیے (اس کی یادگار میں صفا اور مروہ کے درمیان حاجی سات بار سعی کرتے ہیں)۔ اس کے بعد ایک آواز آئی۔ ام اسمعیل نے کہا : اگر نیکی تمہارے پاس ہو تو میری فریاد رسی کرو۔ دیکھا تو وہ جبریل تھے۔ حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ تب جبریل نے اپنی ایڑی کو زمین پر مارا تو پانی بہنے لگا۔ ام اسمعیل متحیر ہو کر پانی جمع کرنے لگیں۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ام اسمعیل اگر پانی کو اپنے حال پر چھوڑ دیتیں تو پانی جاری رہتا (البخاری: الصحيح، کتاب الانبیاء)۔

البخاری اور بائبل کے ان بیانات میں صرف اجمال و تفصیل کا فرق ہے۔ البخاری میں جو تفصیل ہے وہ بالکل فطری ہے۔ نیز دیکھیے ابن ہشام، ۱ : ۱۱۶؛ الأزرقي: اخبار مكة، ۱ : ۲۷۹، ۳ : ۳۳۔

کسی زمانے میں نائلہ بت زمزم پر رکھا ہوا تھا (ابن ہشام، طبع مصطفی السقا ۱۹۳۶ء، ۱ : ۸۳)۔ اسی زمزم اور بعض دوسرے کنوؤں کا پانی حاجیوں کو پلانے کے لیے قریش نے السقایا کے نام سے ایک مستقل محکمہ قائم کر رکھا تھا (ابن ہشام، ۱ : ۱۳۱؛ عبدالمطلب کے بعد زمزم کن لوگوں کے زیر تصرف رہا اس کے لیے دیکھیے الأزرقي: اخبار مكة، ۱ : ۷۰)۔ زمانہ جاہلیت میں بنو جرہم نے اسے پاٹ دیا تھا اور اپنا سارا خزانہ بھی اسی میں ڈال دیا تھا، لیکن السمودی کی رائے میں بنو جرہم بڑے تنگست تھے، اس لیے جو خزانہ اس میں دفن کیا گیا تھا وہ بنو جرہم نہیں بلکہ ایرانی لائے ہوں گے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دادا عبدالمطلب نے [چوتھی صدی کے وسط میں موجود تھے] اس کنوئیں کو پھر سے دریافت کر کے کھدوایا اور اس کے گرد اینٹوں کی دیواریں تعمیر کرا دیں۔

والا، جائداد اراضی کا مالک۔ [یہ لفظ خصوصی اصطلاح میں، ہندوستان میں مسلمانوں کے دور سے متعلق ہے اور سلطنت اسلامی کے مختلف ادوار میں اور مختلف صوبوں میں اس کی حدود اور نوعیت بدلتی رہی ہے۔ پنجاب میں زمیندار بمعنی مالک زمین یا جاگیردار ہے، لیکن بمعنی مزارع بھی استعمال ہو جاتا ہے]۔ بنگال میں ایسی جائداد کا رقبہ خاصا وسیع ہوتا ہے اور زمیندار کو حکومت کی طرف سے اس امر کا ذمے دار ٹھہرایا جاتا ہے کہ اس کا مالیہ ادا کرے، بلکہ کسی حد تک اس میں امن بھی قائم رکھے۔ پاکستان و ہندوستان کے دوسرے صوبوں میں ان جائدادوں کا رقبہ زیادہ بڑا نہیں ہوتا اور بعض اوقات ان کی ملکیت بھی مشترک ہوتی ہے۔ یہ جائدادیں ایک بندوبست کے ماتحت ہوتی ہیں جس کی وقتاً فوقتاً تجدید بھی ہو سکتی ہے۔ [مذکورہ بالا تصریحات بالعموم مغلوں اور انگریزوں کے زمانے سے متعلق ہیں پاکستان و ہندوستان میں انگریزوں کے زمانے میں زمینداری کی کئی دیگر انواع پیدا ہوئیں۔ اور یہ سلسلہ اب مختلف اصلاحات اور تبدیلیوں کی منزل سے گزر رہا ہے]۔

مآخذ: (۱) غلام حسین خان: سیر المتأخرین،

لکھنؤ ۱۸۹۷ء؛ (۲) R. Orme: History of the military Transactions of the British Nation in Indostan, لندن ۱۸۰۵ء؛ (۳) Imperial Gazetteer of India, آوکسفرڈ ۱۹۰۷ء - ۱۹۰۹ء؛ (۴) Yule, Hobson-Jobson: and Burnell, طبع William Crooke, لندن ۱۹۰۳ء؛ سرکاری ریکارڈ۔

T. W. HAIG و [ادارہ]

\* زمین داور: زمین داور کے لیے دیکھیے ۱۱

لائڈن، بار دوم۔

\* زنا: (ع)؛ زنا کے معنی ہیں وہ تکلیف

یا تنگی جو پیشاب کی شدت کے باعث محسوس ہوتی

انہیں اس میں سے دو طلائی ہرن، کچھ تلواریں اور زرہ بکتر بھی دستیاب ہوئیں۔ تلواروں سے تو انہوں نے خانہ کعبہ کا دروازہ بنوایا اور اس پر سونے کی پتیاں لگوا دیں، جس میں ایک طلائی ہرن کام آیا۔ دوسرا طلائی ہرن انہوں نے حرم پاک میں رکھوا دیا۔ کنویں کا پانی مکے کے باشندوں میں تقسیم ہوتا تھا۔ [عبدالمطلب کو کس طرح رؤیا میں زمزم کو دوبارہ جاری کرنے کی طرف متوجہ کیا گیا اس کے لیے دیکھیے ابن ہشام، ۱: ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۰: الأزرقي: اخبار مكة، ۱: ۲۸۲: عہد اسلامی میں زمزم کے حالات کے لیے دیکھیے اخبار مكة، ۱: ۳۳۳]۔

۶۹۰ھ/۵۲۹ء میں ایک ایسا واقعہ پیش آیا جو اس سے پہلے کبھی رونما نہیں ہوا تھا اور وہ یہ کہ چاہ زمزم چھلک کر بہہ نکلا اور متعدد حاجی اس میں ڈوب گئے۔ [مکے میں زمزم کے علاوہ بھی بعض اور کنویں ہیں تفصیل کے لیے دیکھیے ابن ہشام، ۱: ۱۵۶؛ الأزرقي: اخبار مكة، ۱: ۶۹، ۳۳۶]۔

مآخذ: (۱) وو، لائیڈن، بار اول، بذیل کعبہ؛

(۲) المسعودی، طبع و ترجمہ Barbier de Meynard،

بمدد اشاریہ؛ (۳) کاظم زادہ: Relation d' un Pèlerinage

à La Mecque en 1910-11، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۴) متعدد

سیاحوں کے بیانات: Snouck Hurgronje: Verap.

Geschr.; (۵) Nuam-en Zaakregister، بذیل مادہ

زمزم؛ (۶) تصویر، در Snouck Hurgronje: Bilder

aus Mekka، لائیڈن ۱۸۸۹ء، عدد ۱ و ۳؛ (۷)

The Travels of Ali Bey، ج ۲، لوحہ ۵۷؛ (۸)

ابن ہشام: سیرہ، بمدد اشاریہ؛ (۹) الأزرقي: اخبار مكة،

بمدد اشاریہ؛ (۱۰) یاقوت: معجم البلدان؛ (۱۱)

ابن خلدون، ۲: ۳۶]۔

B. CARRA DE VAUX و [ادارہ]

\* زمیندار: (فارسی)، عام معنوں میں زمین رکھنے

ہے۔ بکسرزا یہ معدود (الزناہ) بھی آیا ہے اور مقصور [زنا اور زنی] بھی آتا ہے، الشَّرِيبِي [مَغْنِي الْمَحْتاج، ۴: ۱۴۳] کے قول کے مطابق مؤخر الذکر لغت حجاز ہے اور اسی لیے قرآن مجید میں بھی ایسے ہی آیا ہے جبکہ اول الذکر لغت بنی تمیم ہے اور زیادہ مستعمل نہیں) دیکھیے لسان العرب ہذیل مادہ: مفردات القرآن، ۳: ۱۱۵؛ النہایۃ ۲: ۱۴۳؛ الجامع لاحکام القرآن، ۲: ۲۵۳؛ النووی: شرح مسلم، ۳: ۳۴۶۔ شریعت اسلامی میں زنا سے مراد ایسی عورت کے ساتھ صحیح اور مکمل قسم کے جنسی تعلقات ہیں جو (۱) شرعاً صحیح نکاح کے ذریعے مرد کی زوجیت میں نہ ہو؛ (۲) اپنی مطلقہ باندہ ہو؛ (۳) عقد فاسد سے نکاح میں لایا ہو مثلاً بغیر گواہوں کے عقد ہوا ہو؛ (۴) محرمات میں سے ہو، حتیٰ کہ نکاح کے بعد بھی محرمات سے مجامعت یا جنسی تعلقات زنا میں شامل ہیں۔ تمام شرائع سماویہ اور ملت اسلامیہ کے تمام فرقوں کے نزدیک زنا حرام ہے۔ اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں۔ علمائے اسلام نے زنا کو اَفْحَشُ الْكَبَائِرِ (سب سے گھناؤنا گناہ کبیرہ) اور كَبَائِرُ الْعِظَامِ (کبیرہ گناہوں میں سے) قرار دیا ہے۔ زنا چونکہ دیگر معاشرتی خرابیوں کے علاوہ عصمت اور انسانی حسب و نسب پر دست درازی ہے، اس لیے اس کی حد (یعنی سزا) بھی اشد الحدود (سب سے سخت) ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تین گناہوں کو اَكْبَرُ الْكَبَائِرِ (سب سے بڑے کبیرہ گناہ) قرار دیا جن میں شرک اور قتل اولاد کے علاوہ زنا بھی ہے (مغنی المحتاج، ۴: ۱۴۳ تا ۱۵۵؛ مفردات القرآن، ۳: ۱۱۵؛ شاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۲۴؛ الجامع لاحکام القرآن، ۲: ۲۵۳؛ یعد؛ حُجَّةُ اللَّهِ الْبَالِغَةُ، ۲: ۱۱۸ بعد)۔

قرآن مجید میں اس فعل قبیح سے شدید نفرت کا اظہار ہوا ہے اور اس کے لیے تین مختلف الفاظ

استعمال ہوئے ہیں، ان میں سے ایک زنا (۱۷) [بنی اسرائیل]: ۳۲؛ ۲۴ [النور]: ۲ تا ۳؛ ۲۵ [الفرقان]: ۶۸؛ ۶۰ [المتحنہ]: ۱۲) ہے؛ دوسرا لفظ فاحشة (بدکاری، جمع فَوَاحِش، جو زنا اور لواطت کے مفہوم میں مستعمل ہوا ہے (النساء): ۱۵، ۱۹، ۲۵؛ [الاعراف]: ۲۸، ۸۰؛ [بنی اسرائیل]: ۳۲؛ [النور]: ۱۹؛ [النمل]: ۲۹؛ [العنکبوت]: ۲۸؛ [الاحزاب]: ۳۰؛ ۶۵؛ [الطلاق]: ۱؛ الفَوَاحِش (فاحشہ کی جمع) کی صورت میں ظاہر و باطن کے تمام کبائر کے لیے آیا ہے جن میں زنا بھی شامل ہے (۷) [الاعراف]: ۳۳؛ ۴۲ [الشوری]: ۳۷؛ ۵۳ [النجم]: ۳۲؛ تیسرا لفظ اَلْبِغَاءُ (۲۴) [النور]: ۲۳) ہے جس کے معنی ہیں عصمت فروشی یا بدکاری کا پیشہ۔ ان آیات قرآنی میں اس مسئلے کے مختلف پہلو واضح کر دیے گئے ہیں۔ سورۃ الفرقان (۶۸: ۲۵) میں اہل ایمان کی جو ستودہ صفات بیان ہوئی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ زنا کے فعل بد سے بھی بچتے ہیں؛ سورۃ بنی اسرائیل (۱۷: ۳۲) میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جو حکم دیا ہے ان میں سے ایک زنا سے دور رہنے کا بھی حکم ہے: ”زنا کے قریب بھی مت جاؤ کیونکہ یہ بے حیائی کی بات اور برا راستہ ہے“؛ سورۃ المتحنہ (۶۰: ۱۲) میں بنی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے کہ جب مومنات آپ سے بیعت کرنے کے لیے آئیں تو انہیں زنا سے بچنے کی بھی تلقین کیجیے؛ سورۃ النور (۲۴: ۱۹) میں ان لوگوں کے لیے دنیا و آخرت میں عذاب الیم کی وعید آئی ہے جو اسلامی معاشرے میں بدکاری کو پھیلانے کے مرتکب ہوتے ہیں۔ سورۃ الطلاق (۶۵: ۱) میں ارشاد ہوا ہے کہ اگر کوئی مطلقہ عدت کے دوران بدکاری کا ارتکاب کرے تو اس کے حقوق ساقط ہو جاتے ہیں۔ سورۃ النساء (۴: ۲۵)



میں پاکباز اور زنا سے اجتناب کرنے والی لونڈیوں کو عقد زوجیت میں لانے کا حکم دیا ہے، سورۃ النور (۲۴: ۲۴) میں بھی اللہ تعالیٰ نے عصمت فروشی اور بدکاری کی لعنت سے منع فرما دیا ہے۔ سورۃ النور (۲۴: ۴) میں زانی کو مشرک اور زانیہ کو مشرکہ کے برابر ٹھہرا کر زنا کو بھی شرک کی طرح اکبر الکبائر قرار دیا گیا (روح المعانی، ۱۹: ۷۸)۔ زنا کی حد یا سزا (جس کی تفصیل آگے آتی ہے) کے سلسلے میں بھی قرآن مجید کی حکمت تدریج پوری طرح کارفرما ہے۔ سب سے پہلے تو یہ حکم ہوا کہ زانی اور زانیہ کو اذیت اور تنگی دی جائے اور اگر وہ تائب ہو کر نیک بن جائیں تو ان سے تعرض نہ کیا جائے۔ ساتھ ہی ان عورتوں کو موت تک گھروں میں مقید رکھنے کا حکم ہوا جن کے بدکار ہونے پر چار گواہ شہادت دے چکے ہوں (النساء: ۱۵ تا ۱۶)؛ پھر سورۃ النور میں زانی اور زانیہ کو درے مارنے کا حکم ہوا: ”بدکار مرد اور بدکار عورت میں سے ہر ایک کو سو درے مارو، اور اللہ کا حکم نافذ کرنے میں تمہیں ان پر ترس نہیں آنا چاہیے، اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو؛ اور اس سزا کو دیکھنے کے لیے مؤمنین کی ایک جماعت بھی موجود ہونی چاہیے (النور: ۲ تا ۳)۔“

اس مسئلے کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بھی بہت سی احادیث مروی ہیں جو اس کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتی ہیں۔ سورۃ النساء کی آیت ۱۵ میں اللہ تعالیٰ نے بدکاری کی مرتکب عورتوں کو اس وقت تک محبوس رکھنے کا حکم دیا تھا جب تک انہیں موت نہ آ جائے یا اللہ ان کے لیے کوئی صورت پیدا کر دے (أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا)۔ اس کے بعد ایک دن آپ نے صحابہ کرام سے فرمایا: خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً،

الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدٌ مِئَةٌ وَ نَفْسٌ سَنَةٌ، وَ الشَّيْبُ بِالشَّيْبِ جَلْدٌ مِئَةٌ وَ الرَّجْمُ - یعنی مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو، اللہ نے ان کے لیے صورت پیدا کر دی، کٹنوارا مرد اور کٹنواری عورت زنا کریں تو سو سو درے اور ایک سال کی جلا وطنی سزا ہے اور اگر شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت زنا کریں تو سو سو درے اور سنگساری یا رجم [رک باں] کی سزا ہے (مسلم: الصحيح، ص ۱۳۱۶)۔ ایک موقع پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ نے رجم کیا۔ ہم نے بھی آپ کے بعد رجم کیا۔ مجھے ڈر ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بعض لوگ یہ نہ کہنے لگیں کہ رجم تو کتاب اللہ میں ہے ہی نہیں اور یوں وہ اللہ کے نازل کردہ فریضے کو ترک کر کے گمراہ ہو جائیں؛ اس لیے اگر مرد اور عورت شادی شدہ ہوں اور زنا کریں تو رجم کرنا حق ہے بشرطیکہ گواہ ہوں، یا حمل ہو یا اقرار ہو“ (مسلم، ص ۱۳۱۷؛ البخاری، ۱۱۹: ۳؛ تفصیل کے لیے دیکھیے ابو محمد عبداللہ ابن قدامہ الحنبلی: المغنی، ۹: ۱؛ بیعد)۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے بھی لکھا ہے کہ قتل میں قصاص، زنا میں رجم اور سرقے میں قطع ید ہماری طرح ہم سے پہلے کی سماوی شریعتوں میں معمول تھا؛ تمام انبیاء کرام نے اور تمام امتوں نے اس پر عمل کیا ہے (حجة الله البالغة، ۲: ۱۱۸)۔ علامہ آلوسی کے مطابق ”صحابہ کرام، اسلاف، علمائے امت اور ائمہ مسلمین کا اس بات پر اجماع ہے کہ شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا جائے اور خارجیوں کا رجم سے انکار کرنا باطل ہے (روح المعانی، ۱۸: ۷۸؛ بیعد)۔ یہی بات علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں کہی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ماعز بن مالک کو رجم کی سزا دی تھی جبکہ اس نے چار مرتبہ آپ کے سامنے اقرار کیا تھا۔ بنو جہینہ کی ایک حاملہ عورت نے زنا کا اقرار

پہلے ہو؛ اگر سنگساری کے بعد ہو اور گواہ یہ کہیں کہ ہم تو اس پر زنا ثابت کر کے اسے قتل کرانا چاہتے تھے تو اس صورت میں انہیں قصاص میں قتل کیا جائے گا اور اگر وہ حلفاً کہیں کہ قتل کرنا مقصود نہ تھا تو اس صورت میں حد قذف کے اسی کوڑے لگانے کے علاوہ مقتول کی آدھی دیت وصول کی جائے گی؛ اگر کنواری عورت کے بارے میں چار گواہ زنا کی شہادت دیں اور چار عادل قابل اعتماد اشخاص یہ شہادت دیں کہ وہ ابھی کنواری ہے تو گواہوں پر حد قذف لاگو ہوگی (کتاب الام، ۶ : ۱۲۲)؛ (۲) اثبات زنا کی دوسری صورت اقرار ہے، اس میں حنفی فقہاء کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اقرار چار مرتبہ ہو اور مختلف چار مجالس میں ہو (ہدایہ، ۱ : ۸۸۸ بعد)۔ شیعہ فقہاء بھی حنفیوں کی تائید کرتے ہیں (فقہ الامام جعفر الصادق، ۶ : ۲۵۶ تا ۲۷۴)، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اقرار صرف ایک مرتبہ کافی ہے (کتاب الام، ۶ : ۱۱۹ بعد)؛ (۳) زنا کے اثبات کی تیسری صورت حمل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت صرف عورت کے ساتھ مختص ہے (المغنی، ۹ : ۲)۔

جب زنا ثابت ہو جائے تو اس کی حد کا مسئلہ شروع ہوتا ہے۔ اگر زانی یا زانیہ کنوارے ہیں تو حنفی فقہاء کے نزدیک قرآن مجید کی آیت (النور] ۲۴ کے مطابق صرف سو سو درمے لگانے جائیں گے (ہدایہ اولین، ۱ : ۸۵ بعد؛ ابن الہمام : فتح القدير، ۳ : ۱۱۳)، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک سو سو درمے کے علاوہ ایک سال کے لیے جلا وطن بھی کرنا چاہیے۔ امام مالکؒ کے نزدیک صرف مرد کو جلا وطن کیا جائے گا، عورت کو نہیں (التشريع الجنائي الاسلامي، ۱ : ۶۳۹؛ فتح القدير، ۳ : ۱۳۴؛ الزرقانی، ۸ : ۸۳)۔ اگر زانی یا زانیہ شادی شدہ ہوں تو خوارج کو چھوڑ

کیا تو آپؐ نے حکم دیا کہ بچہ پیدا ہو جائے تو اس عورت کو سنگسار کیا جائے۔ آپؐ نے ایک یہودی اور یہودیہ کو بھی رجم کی سزا دی اور فرمایا کہ تورات میں بھی اس جرم کی سزا یہی ہے، لیکن یہود نے بعد میں اس حکم کو قائم نہ رکھا اور تحریف کی (مسلم، ص ۱۳۱۸، ۱۳۲۰، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۶؛ مختصر المغزی، ۵ : ۱۶۶؛ کتاب الام، ۶ : ۱۱۹ تا ۱۳۴؛ ابن قدامہ : المغنی، ۹ : ۱ تا ۴)۔

فقہائے اسلام نے بھی اس مسئلے کے تمام پہلوؤں سے بحث کی ہے۔ اس سلسلے کے اہم مباحث یہ ہیں: (۱) اثبات زنا کی صورت؛ (۲) زنا کے مرتکبین کی حیثیت کے اختلاف سے احکام میں کیا اختلاف پیدا ہوتا ہے؛ (۳) حد زنا (یعنی کوڑے مارنے اور سنگسار کرنے) کی کیفیت؛ (۴) تحریم زنا اور اس کی سخت سزاؤں میں کیا حکمت ہے؟ اثبات زنا کی تین صورتیں ہیں: (۱) شہادت، یعنی جب چار ایسے مرد جن کا عادل و صادق ہونا ظاہر و باطن (سِرًا و عَلَانِيَةً) میں ثابت ہو، اس بات کی گواہی دیں کہ فلاں مرد یا عورت کو ہم نے اس طرح زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے جس طرح سرمے کی سلاخی سرمے دانی میں داخل کی جاتی ہے (أَنَّهُ وَطِئَهَا فِي فَرْجِهَا كَالْمَيْلِ فِي الْمَكْحَلَةِ)۔ قاضی وقت کا یہ فرض ہوگا کہ وہ گواہوں سے زنا کی ماہیت، کیفیت، مقام، وقت اور زانی و زانیہ کی تعیین کے سلسلے میں واضح الفاظ میں بیان لے (ہدایہ اولین، ۱ : ۸۵؛ مختصر المغزی، ۵ : ۱۶۶؛ کتاب الام، ۳ : ۱۲۲؛ المغنی، ۹ : ۴ بعد)۔ امام شافعیؒ (کتاب الام، ۶ : ۱۲۲) لکھتے ہیں کہ زنا، لواطت اور بہائم (جانور) سے بدکاری کرنے والے شادی شدہ (محصن) کے خلاف گواہی دینے والے بعد میں مکر جائیں تو ان پر حد قذف (یعنی جھوٹی تہمت لگانے کی سزا) لاگو ہوگی، بشرطیکہ یہ سنگسار کرنے سے

گائھوں والا یا شاخوں والا نہ ہو۔ ابن عطیہ سے منقول ہے کہ چہرے، شرمگاہ اور مقاتل (یعنی ہلاکت کا سبب بننے والے اعضا) پر درہ نہ مارا جائے؛ شدت مرض، حالت حیض، گرمی و سردی کی شدت کے موقع پر درے مارنے کی سزا موقوف رہے گی؛ اسی طرح حمل کی صورت میں بھی سزا موقوف رہے گی (روح المعانی، ۱۸ : ۷۷ بعد؛ الجامع لاحکام القرآن، ۱۲ : ۱۵۹ تا ۱۶۶؛ فقہ الامام جعفر الصادق، ۶ : ۲۵۶ بعد؛ کتاب الام، ۶ : ۱۱۹ بعد؛ المغنی، ۹ : ۱۸)۔ رجم کی سزا بھی کھلے میدان میں دی جائے گی۔ اگر حد گواہوں کی گواہی سے ثابت ہوتی ہو تو پتھر مارنے کا آغاز بھی گواہ کریں گے؛ اگر وہ ہچکچائیں تو حد ساقط ہو جائے گی۔ اگر حد اقرار سے ثابت ہوئی ہو تو امام وقت پتھر مارنے کا آغاز کرے گا، پھر لوگ پتھر ماریں گے حتیٰ کہ وہ مر جائے؛ اس کے بعد غسل، کفن اور جنازے کے بعد دفن کیا جائے گا (ہدایہ اولین، ۱ : ۳۸۷)۔ رجم میں کسی قسم کی احتیاط کی ضرورت نہیں، البتہ زانیہ اگر حاملہ ہو تو وضع حمل کا انتظار ہوگا (کتاب الام، ۶ : ۱۳۳)۔ مجرم کو زمین میں گاڑنے کے بارے میں اختلاف ہے (المغنی، ۹ : ۳ بعد)۔ حنبلی فقہا اور بعض شیعہ فقہا کے نزدیک رجم سے پہلے کوڑے بھی مارے جاتے ہیں (المغنی، ۹ : ۳ بعد؛ فقہ الامام جعفر الصادق، ۶ : ۲۵۶ بعد)۔ زنا کی حد اگر اقرار سے ثابت ہو تو مجرم کے انکار سے ساقط ہو جائے گی، خواہ سزا کے درمیان ہی کیوں نہ انکار کرے (کتاب الام، ۶ : ۱۱۹ تا ۱۳۳)۔

اسلامی شریعت میں زنا کی تحریم کا مقصد عصمت و نسب کی حفاظت اور معاشرے کو گندگی اور تباہی سے پاک کرنا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسے لوگوں کو ملعون قرار دیا ہے جو نسب کی پاکیزگی کا خیال نہیں رکھتے (النووی:

کر تمام فقہائے اسلام کے نزدیک ان پر رجم یا سنگساری کی حد لاگو ہوگی۔ خوارج کے نزدیک زنا کی حد صرف سو درے ہے، جو قرآن مجید سے ثابت ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اِحْصَان یعنی شادی شدہ ہونے کے لیے چھ شرائط ہیں: (۱) اسلام؛ (۲) حریت؛ (۳) عقل؛ (۴) بلوغ؛ (۵) نکاح صحیح کے ساتھ شادی؛ (۶) دخول صحیح۔ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف آخری پانچ شرطیں جس میں پائی جائیں گی وہ محضن ہے اور اس پر رجم کی سزا لاگو ہوگی (کتاب الام، ۶ : ۱۱۹ بعد؛ الکشاف ۳ : ۲۰۹)۔ حنبلی فقہا کا نقطہ نظر یہ ہے کہ احصان اور رجم کی سزا کے لیے سات شرائط ہیں: (۱) صحیح جنسی تعلق (الْوَطْءُ فِي الْقَبْلِ)؛ (۲) نکاح صحیح کے ساتھ شادی؛ (۳) حریت؛ (۴) عقل؛ (۵) بلوغ؛ (۶) یہ کہ جماع کی حالت میں عورت اور مرد میں کمال پایا جائے یعنی جماع کی ناقص صورت نہ ہو (المغنی، ۹ : ۲ بعد)۔ شیعہ فقہا کے نزدیک زنا کی حد پانچ قسم کی ہے: (۱) قتل، جو تین قسم کے لوگوں پر لاگو ہوتی ہے: (۱) نسبی محرمات سے زنا کرنے والا، (ب) اپنی سوتیلی ماں سے زنا کرنے والا اور (ج) زنا بالجبر کا مرتکب؛ (۲) جلد اور رجم ایک وقت جبکہ بوڑھی اور بوڑھا شادی شدہ (شیخ محضن اور شیخہ محضنہ) اس کے مرتکب ہوں؛ (۳) صرف رجم جبکہ زانی و زانیہ نوجوان شادی شدہ ہوں؛ (۴) درے لگانا، سر موٹنا اور جلا وطن کرنا، جو صرف کنوارے زانی کے لیے ہے؛ (۵) صرف درے لگانا، جو کنواری زانیہ کے لیے ہے (فقہ الامام جعفر الصادق، ۶ : ۲۵۶ تا ۲۷۳)۔

کوڑے لگانے کی صورت یہ ہے کہ زانی اور زانیہ کو کھلے میدان میں مسلمانوں کی ایک جماعت کی موجودگی میں سو سو درے لگائے جائیں گے۔ اس موقع پر جو کوڑا استعمال کیا جائے وہ صاف ہو اور

شرح مسلم، ۳ : ۳۴۶؛ التشریح الجنائی الاسلامی، ۱ : ۶۴۱ (بعد)۔ زنا کی سزاؤں میں سختی کا مقصد یہ ہے کہ جرائم کا خاتمہ کیا جاسکے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ گناہ کے محرکات کا مقابلہ ان چیزوں کے ذریعے کیا جائے جو ان محرکات کو ختم کر سکتی ہیں۔ زنا کا محرک وہ سرور ہے جو لذت زنا کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے۔ اس محرک کو دبانے والی چیز صرف درد و الم کی کیفیت ہو سکتی ہے۔ اس کے لیے کوڑے کی سزا سے بہتر کیا صورت ہو سکتی ہے جس کا درد زانی کو سرور زنا سے متمتع ہونے کی جرأت سے باز رکھ سکے (عودہ، ۱ : ۶۳۶ تا ۶۳۷)۔ شادی شدہ زانی (محضن) کی عقوبت میں بھی یہی حکمت کار فرما ہے۔ شادی سے چونکہ زنا سے باز رکھنے کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے اس لیے اس کی سزا بھی سخت قرار پائی ہے۔ حلال راستے کی موجودگی میں لذت حرام کی اشتہا کا پیدا ہونا اس بات کا مقتضی تھا کہ درد و الم اور عقوبت بھی سخت تر ہو، تاکہ لذت حرام کے خیال کے ساتھ اس درد و عذاب کی شدت کا احساس بھی قائم رہے (التشریح الجنائی الاسلامی، ۱ : ۶۴۱ بعد)۔ عبد القادر عودہ ان لوگوں پر حیرت کا اظہار کرتا ہے جو شادی شدہ زانی کے لیے اس سزا کو بہت بڑی سزا سمجھتے ہیں۔ اس کی رائے میں ان لوگوں کے قلب و زبان میں تضاد ہے کیونکہ اپنے معاملے میں اس بات کو کوئی بھی برداشت نہیں کرتا۔

شریعت اسلامی اس سلسلے میں نہایت نازک اور سب سے زیادہ عادلانہ اصول پر قائم ہے۔ شادی شدہ زانی قطع نظر اس کے کہ اس کا فعل عصمت و نسب پر حملہ ہے، معاشرے میں ایک بہت بری مثال ہے، جس کے باقی رہنے کا کوئی جواز نہیں۔ اسلام نے انسان کی مادی ضرورت (مثلاً تسکین شہوت) کو تسلیم کیا ہے اور حلال طریقے سے اس کی تسکین کے لیے نکاح

کو واجب قرار دیا۔ جو شخص نکاح سے اعراض کرتا ہے اور پھر زنا کا بھی مرتکب ہوتا ہے تو اس کے لیے کوڑوں کی سزا ہے۔ شادی کے بعد حلال ذریعہ تسکین کے باعث جرم کا راستہ بند ہو جانا چاہیے۔ پھر زوجین کی باہمی کراہت کی صورت میں البغض الحلال، یعنی طلاق، کی بھی اجازت ہوئی تاکہ اپنی اپنی پسند کے مطابق نئی شادی کر کے حلال طریقے سے تسکین کا سامان پیدا ہو۔ یوں گویا حرام سے بچنے کے لیے اسلام نے حلال کے طریقے آسان کر دیے ہیں۔ اسی لیے اسلامی سزائیں عقل و فطرت کے منصفانہ تقاضوں کے عین مطابق ہیں اور معاشرے کا اطمینان و سکون بھی اسی پر موقوف ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آج کا انسانی معاشرہ جس بے اطمینانی اور بے راہروی کا شکار ہے اس کا علاج صرف اسلامی سزاؤں کے نفاذ ہی سے ممکن ہے۔ زنا کے متعلق مروجہ قوانین سے اشریت مطمئن نہیں۔ قتل کی وارداتیں زیادہ تر زنا کے فعل بد کے باعث ہوتی ہیں۔ ان حالات میں اگر اسلام نے شادی شدہ زانی کی سزا رجم رکھی ہے تو یہ عین انصاف ہے (التشریح الجنائی الاسلامی، ۱ : ۶۴۱ بعد)۔

- مآخذ (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۲) امام راغب: مفردات القرآن، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۳) ابن الأثیر: النہایۃ، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۴) تھانوی: کشاف، کلکتہ ۱۸۶۸ء؛ (۵) عبدالنبی احمد نگری: دستور العلماء، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ھ؛ (۶) محمد الشربینی الخطیب: مفنی المحتاج، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۷) اسمعیل بن یحییٰ المزنی: مختصر المزنی، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۸) امام شافعی: کتاب الام، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۹) ابو محمد ابن قدامہ الحنبلی: المفنی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۰) عبدالقادر عودہ: التشریح الجنائی الاسلامی، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۱) محمد جواد مغنیہ: فقہ الامام جعفر الصادق، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۱۲)

(۵) *Les Berbers : Fournal*، پیرس ۱۸۷۵ء؛  
*Les Arabes en Berbérie du XI<sup>ème</sup> au* : G. Marçais  
*Etude* : R. Basset (۶)؛ ۱۹۱۳ء؛  
*sur la Zenatia du Mzab, de Ouarglu, de l'Oued*  
*Etude sur la Zenatia de* : (۷) *Righ*  
*l'Ouarsenis et du Maghreb central* (Publications  
*de l' Ecole des Letters d'Alger*)، جلد ۱۲ (۱۸۹۲ء)،  
 جلد ۱۵ (۱۸۹۵ء)؛ (۸) ابن حزم: *جمهرة أنساب العرب*،  
 ص ۴۹۵ [بعد].

(G. MARÇAIS)

زَنَّا: (سابقاً ہنگری زبان میں سزنتہ (Szenta)،  
 ترکی میں زنتہ، زنتا، سنتہ، (قاموس الاعلام: ص:  
 ۲۴۲۵)، نیز چنتہ (در خلیل ادہم: *دول اسلامیہ*  
 ۱۹۲۷ء ۳۲۳)؛ صربی خرواتی (Serbo-Croate) زبان  
 میں سنتہ (Senta)، یوگوسلاویا میں صوبہ بچتہ کا  
 ایک خوشحال شہر ہے (۱۹۲۹ء سے یہ (ڈنیوب  
 بنیت (Danube Banate) میں شامل ہے، اور دریائے  
 تھیس (Theiss) کے دائیں کنارے پر واقع ہے (تفصیل  
 کے لیے دیکھیے *لا لائیڈن*، بار اول).

مآخذ: (۱) *GOR : Hammer*، ۳ (۱۸۸۰ء)،  
 ص ۸۸۹ تا ۹۰۲؛ (۲) عبدالرحمن شرف: *تاریخ دولت*  
 عثمانیہ، جلد ۲ (۱۳۱۲ھ)، ص ۱۲۲ تا ۱۲۳؛ (۳) *Vuk St.*  
*Karadžić : Srpske narodne poslovice*، بلغراد  
 ۱۹۰۰ء، شماره ۵۲۲۵؛ (۴) *Jorga*، *Gesch. des Osm.*،  
 جلد ۴ (۱۹۱۱ء)، ص ۲۶۲ تا ۲۶۳؛ (۵)  
 D. Popović، *Narodna enciklopedija*، جلد ۴،  
 (Zagreb ۱۹۲۹ء)، ص ۱۱۳؛ (۶) *Almanah kraljevine*  
 (Zagreb ۱۹۳۰ء سے)، ۱ : ۶۹۱۔

(FEHIM BAJRAKTAREVIC)

الزنج: افریقہ کے مشرقی ساحل پر بسنے والے  
 حبشی قبائل کا نام ہے۔ مسلم مؤرخین اس نام سے ان  
 باغی غلاموں کو یاد کرتے ہیں جنہوں نے پہلے  
 پہل ۵۷۵ / ۶۶۹ء میں علم بغاوت بلند کیا تھا اور

المحقق الحلی: *شرائع الاسلام*، بیروت تاریخ ندارد؛ (۱۳)  
 اکمل الدین البارتی: *العناية على الهداية*، قاہرہ  
 ۱۳۱۶ھ؛ (۱۴) ابن الہمام: *شرح فتح القدير*، قاہرہ  
 ۱۳۱۶ھ؛ (۱۵) الزمخشري: *الكشاف*، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛  
 (۱۶) شاہ ولی اللہ دہلوی: *حجة الله البالغة*، قاہرہ  
 ۱۳۲۲ھ؛ (۱۷) المرغینانی: *الهداية*، لکھنؤ ۱۳۱۴ھ؛  
 (۱۸) القرطبي: *الجامع لاحكام القرآن*، قاہرہ ۱۹۴۰ء؛  
 (۱۹) الآلوسی: *روح المعاني*، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۲۰)  
 مسلم: *الجامع الصحيح*، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۲۱) النووی:  
*شرح مسلم*، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۲۲) البخاری:  
*الجامع الصحيح*، قاہرہ ۱۹۳۲ء؛ (۲۳) الزرقانی:  
*شرح الموطأ*، قاہرہ تاریخ ندارد۔

(ظہور احمد اظہر)

زَنَاتَه: ازمنہ وسطی کے عرب مؤرخین ان دو  
 بڑے گروہوں میں سے ایک گروہ کا اس نام سے ذکر  
 کرتے ہیں جن کے ذیل میں تمام بربر آبادی آجاتی  
 ہے۔ انساب سے متعلقہ روایات، جن کی بنا پر بربری  
 قبائل کی نسلی تقسیم کی جاتی ہے، زَنَاتَه کو، جو  
 مادغس کی اولاد میں سے ہیں، صِنہاجہ سے ممیز  
 کر دیتی ہیں جو برنس کی نسل سے ہیں۔ برنس  
 اور مادغس ایک ہی باپ، بر نامی، کے بیٹے تھے۔  
 دوسرے نظریات کی رو سے زَنَاتَه کا سلسلہ نسب ایک  
 شخص شانا سے ملایا جاتا ہے، جس کے متعلق کہا  
 جاتا ہے کہ وہ یا تو کنعان بن [حام] کی نسل  
 سے تھا یا جالوت کی نسل سے [تفصیل کے لیے  
 دیکھیے *لا لائیڈن*، بار اول، بذیل مادہ]۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: *Histoire des Berbères*

متن ۱ : ۵۲۹ بعد؛ ۲ : ۱ بعد، ترجمہ de Slane، جلد ۳  
 و ۴؛ (۲) مفاخر البربر، طبع Levi Provençal، ۱۹۳۳ء؛  
 (۳) البکری، طبع و ترجمہ de Slane، بمواضع کثیرہ؛ (۴)  
 الادریسی: *Descr. de l'Afrique et de l'Espagne*، طبع  
 de Goeje و Dozy، ص ۵۷ تا ۵۸، ترجمہ ص ۶۵ تا ۶۶

پھر آگے چل کر مسلسل پندرہ سال تک ۵۲۰۰ / ۴۸۶۸ تا ۵۲۰۰ / ۴۸۸۳) جنوبی عراق میں دہشت کا بازار گرم کیے رکھا تھا۔

یہ بغاوت بہت اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ طرز قدیم کی جنگ ہے یعنی [خلافت] بغداد کے خلاف ایک باقاعدہ طبقاتی جنگ تھی، جو (سلطنت) روم کے خلاف اونوس Eunos (۱۴۰ ق م) اور سپرٹا کوس Spartacus (۷۳ تا ۷۱ ق م) کی بغاوتوں کے مشابہ تھی، یا اس بغاوت کے مانند جس کا علم ٹوسینٹ لوفرچر Toussaint Louverture نے ہیٹی Haiti میں (۱۷۹۳ء تا ۱۸۰۱ء) بلند کیا تھا۔۔۔۔

الطبری کے بیان کے مطابق (جو ہمارا سب سے بڑا ماخذ ہے)، جن لوگوں نے بعد میں بغاوت کی انہیں مزدوروں (کَسَّاحِينَ) کی حیثیت سے ملازم رکھا گیا تھا۔ ان کا کام یہ تھا کہ عراق زیرین کی زمین کو قابل کاشت بنا دیں، اس سے شورہ (سباخ) علیحدہ کر کے اس کا پشتوں کی صورت میں ڈھیر لگا دیں تاکہ شط العرب کی شور زمین (شورجیہ، ایک فارسی اصطلاح از شورہ جو عمان میں بھی مستعمل ہے دیکھیے *Glossaire de Tabari : de Goeje*، بذیل مادۃ کسح از روی کتاب العیون) قابل زراعت ہو جائے۔ یہ کساحین باہر سے درآمد کیے ہوئے حبشی غلاموں اور ملکی کسانوں میں سے بھرتی کیے جاتے تھے اور پانسو تا پانچ ہزار افراد پر مشتمل ٹولیوں میں تقسیم کر دیے جاتے تھے اور پھر انہیں بغیر کسی گھر گھاٹ اور امید کے باڑوں میں بند کر دیا جاتا تھا، جہاں غذا کے لیے انہیں چند مٹھی آٹا اور ستو اور چند کھجوریں دی جاتی تھیں۔

اسلام سے رابطہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے ان معنت کشوں میں روحانی طور سے یہ احساس پیدا ہو گیا کہ انہیں بھی زندہ رہنے اور عدل و انصاف

طلب کرنے کا حق حاصل ہے۔ ان کے ہڑوس میں رہنے والے عبادان کے خانقاہ نشین مسلمانوں کا بھی غالباً ان پر اثر پڑا ہوگا، جن کی زندگی مساواتی تھی۔

ان غلاموں کو اتفاق سے ایک ایسا قائد مل گیا جس نے ان کی تکلیفوں کا خاتمہ کرنے کی ٹھان لی۔ وہ ایک علوی مدعی خلافت تھا جس کے علوی ہونے پر شک کا اظہار کیا جاتا ہے، لیکن یہ شک شاید صحیح نہیں، کیونکہ البیرونی کے بیان کے مطابق شیعہ اب تک ۲۶ رمضان کو اس کی عید مناتے ہیں۔ اس نے علی بن محمد بن احمد بن عیسیٰ ابن زید بن عباس بن علی بن حسین بن علی کا نام اختیار کیا۔ وہ البرقی (نقاب پوش) کے نام سے مشہور تھا۔ ایک شخص رشید القرماطی (جو غالباً قرامطہ کی تحریک سے وابستہ تھا، اس تحریک کا آغاز بھی اسی زمانے میں ہوا تھا) اور ایک طعان (چکی والے) اور ایک ریاس (شربت فروش) کی اعانت سے اس نے مفرور غلاموں سے اپنی وفاداری کا حلف لیا۔ یہ حلف قرامطہ کے معمول کے مطابق حلف بالطلاق تھا [رکبہ قرامطہ و سربجیہ]۔ اس نے ۲ رمضان ۵۲۰۰ / ۱۹ اگست ۸۶۹ء کو عام علم بغاوت بلند کر دیا۔ اور قرآن مجید کی آیت ان اللہ اشتری من المؤمنین انفسہم و اموالہم بان لہم الجنة (۹) [التوبة] : ۱۱۱ کا حوالہ دیتے ہوئے آخری دم تک جہاد (خروج غضباً باللہ) کا عزم کیا۔

علی بن محمد کے نظام حکومت کے متعلق جو مساواتی بلکہ جدید اشتراکی طرز کا تھا بدقسمتی سے ہمارے ماخذ بہت ہی کم جزئیات مہیا کرتے ہیں۔ ان ماخذ میں تقریباً تمام توجہ صرف اس جنگ کے حالات بیان کرنے میں صرف کر دی گئی ہے جو عباسی نائب السلطنت موفق نے نہایت شدت سے (ان

۲: ۳۱۰ تا ۳۶۲؛ (۷) شعوبی مصنف احمد بن المَعْلُی  
عمی البصری نے ایک کتاب اخبار صاحب الزنج لکھی  
تھی، جو اب ضائع ہو چکی ہے (استر آبادی: منہج المقال،  
طبع سنگی، تہران ۱۳۰۶، ص ۳۰)؛ (۸) عالی شیعہ اس  
باغی کے ظہور اور انہی مہدی کی غیبیہ کے درمیان کشفی  
موافقت پر زور دیتے ہیں؛ (دیکھیے) (۹) ابن زینب نعمانی:  
کتاب الغیبیہ، طبع سنگی، تہران ص ۷۳ تا ۷۰۔

(L. MASSIGNON)

- زَنْجَان: شمالی ایران میں جبال (عراق عجم)  
کا ایک اہم شہر، جو قزوین و ہمدان و آذربایجان اور  
گیلان کے مابین واقع ہے۔

شہر زنجان دریائے زنگانہ رود پر واقع ہے  
(جس کا قدیم نام نرہۃ القلوب، ص ۲۲۱ کے بیان کے  
مطابق ماج رود تھا) جو مشرق سے مغرب کو بہتا ہے  
اور سفید رود [رک بان] کے بائیں کنارے پر اس سے  
جا ملتا ہے۔ زنجان آذربایجان سے قزوین کو اور وہاں  
سے تہران اور خراسان کو جانے والی بڑی سڑک پر  
ایک اہم مقام ہے۔ زنجان کئی اور سڑکوں کا مقام  
اتصال بھی ہے؛ شمال کی جانب وہ سڑک ہے جو  
آرڈیل قب تارم، (جغرافیائی مفصل ایران کے نقشے  
ص ۳۷۵ پر طارم دیا ہے) اور (براستہ ماسولہ) گیلان  
کو جاتی ہے، جنوب مغرب کی طرف کی سڑک مراغہ  
[رک بان] اور صائن قلعہ [رک بان عدد ۱] کو  
جاتی ہے اور جنوب کی طرف ہمدان جانے والی سڑک  
ہے۔ جس سے کبھی کبھی شمالی جانب سے آنے والے  
زائرین جو کردستان کے قرب و جوار سے بچنا چاہتے  
تھے... آیا کرتے تھے [تفصیل کے لیے دیکھیے  
وو لائین، بار اول]۔

مآخذ: (۱) Morier: A Journey، ۱۸۱۲ء، ص

۲۶۱؛ (۲) Ouseley: Travels، ۱۸۱۹ء، ص ۳۸۶

(اس نے یہاں کے باشندوں کی آبادی ۱۰،۰۰۰ بتائی

ہے)؛ (۳) Ritter: Erdkunde، ۱۸۰۸-۱۸۱۰ء؛ (۴)

کی بغاوت دبانے کے لیے) لڑی تھی۔ جباہ سے روانہ ہو  
کر صاحب الزنج نے اپنی فوجوں کو، جو فلاخون سے  
سلح تھیں، دو حصوں میں تقسیم کر دیا: (۱)  
وہ لوگ جو صحیح معنوں میں زنج تھے؛ (۲) قراتیہ  
قرماتیہ، نوبہ بنو تمیم کے عرب قبیلے کی مدد سے  
ایک بحری بیڑے کے ساتھ یکے بعد دیگرے  
ابلة، عبادان، جنوبی اہواز، اور آخر کار بصرہ ایسا بڑا  
شہر بھی فتح کر لیا۔ وہ واسط (۵۲۶۴/۶۸۷۷)  
جبل، نعمانیہ، جرجرائیہ اور رامہرمز تک بڑھ آیا۔  
نائب السلطنت اس خطرے کی شدت اور اہمیت کو  
محسوس کرتے ہوئے دوسرے جارحانہ اقدام کے لیے  
اپنی تمام قوتوں کو حرکت میں لے آیا۔ اس جنگ  
کو انجام تک پہنچانے میں اسے تین سال لگے۔  
پہلے تو اس نے المنیعہ کی چھاؤنی کے پانچ حصاروں  
کو توڑا، اور پھر زنج کے صدر مقام مختارہ کا محاصرہ  
کر لیا (۵۲۶۸/۶۸۸۱)، جو بصرے کے جنوب میں  
نہر ابوالخصیب کے کنارے واقع تھا۔ اہل شہر نے  
کہیں ۵۲۶۹/۶۸۸۲ میں اطاعت قبول کی۔ ۲ صفر  
۵۲۷۰/۶۸۸۳ کو البرقی مارا گیا۔ بغاوت نہایت  
سختی کے ساتھ کچل دی گئی۔ جو لوگ بھاگ گئے  
تھے وہ واپس آ گئے اور پرانا نظام حکومت قائم  
ہو گیا۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع De Geoje، ص ۳:

۱۷۴۲ تا ۱۷۸۷، ۱۸۳۰ تا ۲۱۰۳؛ (۲) Th. Nöldeke:

Sketches from Eastern History، ص ۱۳۶ تا ۱۷۰؛

(۳) P. Casanova، در Revue Numismatique،

۱۸۹۳، ص ۵۱۰ تا ۵۱۶؛ (۴) J. Walker، در JRAS،

(۱۹۳۳ء)، ص ۶۵۱ تا ۶۵۶۔

(۵) ملطی (۵۳۷۷/۶۹۸۷) کتاب التنبیہ والرہ،

مخطوطہ دمشق (نجی ملکیت۔ اس میں صاحب زنج کو

زیدی بتایا گیا ہے جو سادات اور عربوں کا سیاسی مخالف

تھا)؛ (۶) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغۃ، قاہرہ بلا تاریخ،

کے نصف اول میں ہوا۔ اس کا مولد اور سال ولادت معلوم نہیں اور تاریخ وفات کے بارے میں بھی قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اس کی زندگی کے چند واقعات، جو ہمارے علم میں آسکتے ہیں وہ حاجی خلیفہ کے ذریعے ہم تک پہنچے ہیں۔ حاجی خلیفہ نے الزنجانی کی تصانیف کی فہرست دیتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ الزنجانی نے ان کتابوں کی تاریخ و مقام تصنیف کے بارے میں کیا کچھ بیان کیا ہے۔ اس طرح ہمیں یہ پتا چل جاتا ہے کہ وہ ۵۶۳ھ / ۱۲۳۹ء میں موصل میں مقیم تھا، جہاں اس نے علم لغت کی مشہور کتابوں صحاح اور المغرب پر ایک تعلق المغرب عما فی الصحاح و المغرب کے نام سے لکھی۔ اس کے بعد وہ بغداد چلا گیا، جہاں اس نے (جیسا کہ وہ کتب ذیل کے خاتمے پر بتاتا ہے) اپنی ہی کتاب صرف و نحو مبادی فی التصریف کی شرح السہادی کے نام سے ۵۶۵ھ / ۱۲۵۶ء میں ختم کی، اور صرف و نحو کی ایک اور اپنی تصنیف السہادی فی النحو کا حاشیہ الکافی کے نام سے دو جلدوں میں لکھا، اسی زمانے میں اپنی تصنیف بمن السہادی فی النحو و التصریف سے فارغ ہوا۔ اگلے سال اس نے الزمخشری کی القسطاس فی العروض کا حاشیہ مکمل کیا، جس کا نام تصحیح المقیاس فی تفسیر القسطاس ہے۔ حاجی خلیفہ کے بیان کے مطابق وہ ۵۶۵ھ / ۱۲۵۷ء کے بعد کسی سال فوت ہوا۔ اس کی صحیح تاریخ وفات دستیاب نہیں ہو سکی۔ صرف و نحو پر مندرجہ بالا اور دیگر کتابوں کے علاوہ اس نے اصطراب کے استعمال پر بھی ایک کتاب لکھی اور اشعار عرب کا ایک دیوان بھی تالیف کیا۔ اس مجموعے کا نام المضمون بہ علی غیر اہلہ ہے جو ابو تمام اور البحتری کے حماسہ کی طرز پر مرتب کیا گیا ہے۔ اس میں عرب شعراے

(۵) Voyage : Hommaire de Hell Trudi Vost. در Khozdeniye v. Kerbelu : Khanikow تا ۳۵۳ : ۸ ، ۱۸۶۳ ، Old. I. Arkeol. Obshe. تا ۳۸۳ ، (تبریز سے کربلا تک ایک حاجی کا سفر براستہ زنجان - ہمدان مؤخر الذکر دو جگہوں کا درمیانی فاصلہ تخمیناً ۳۰ فرسخ ہے)؛ (۶) Note di : de Filippi (۶) ؛ (۷) viaggio in Persia Neue Angaben d. Mineral- : Houtum-Schindler (۷) reichtümer Persiens und Notizen über die Gegend Jahrbuch .d. K. K. در westlich von Zendjan ؛ (۸) ویانا ۱۸۸۱ء ص ۱۶۱ تا ۱۹۱ ؛ (۹) وہی مصنف : Reisen im n.-w. Persien ؛ در Erdk. برلن ۱۸۸۳ ج ۱۸ ، ص ۳۲۰ ، تا ۳۳۱ (کاوند میں سونا پایا جاتا ہے۔ زنجان کی آبادی ۲۰ تا ۲۴ ہزار، بلندی ۱۸۵۰ فٹ ہے)؛ (۱۰) دیکھیے حوالہ مذکورہ ۱۸۷۰ ج ۱۳ ص ۶۵ ؛ (۱۱) وہی مصنف : A year amongst the Persians ؛ در JRAS ، ۱۸۹۷ء ، ص ۷۶۱ تا ۸۲۷ ؛ (۱۲) وہی مصنف : Reisen in Zentral-und West-Persien ، در Peterm. Mitt. ج ۵۱ ، ۱۹۰۰ء نقشہ ۲ (زنجان کے مغرب کی سڑکیں)؛ (۱۳) وہی مصنف : Reisen in Nord und West-Persien ؛ حوالہ مذکورہ ج ۵۳ ، ۱۹۰۷ء ، ص ۱۲۱ تا ۱۲۶ نقشہ (سڑک تبریز - زنجان - ہمدان - زنجان، آبادی ۲۵ تا ۳۰ ہزار)؛ (۱۴) Le Strange ؛ The Lands of the East. Caliphate ، ص ۲۲۱ ، ۲۲۳ ؛ (۱۵) Schwarz ؛ Iran im Mittelalter ، ص ۷۲۹ تا ۷۳۱ (تلخیص از ادارہ) (V. MINORSKY)

• الزنجانی : عزالدین عبدالوہاب بن ابراہیم بن عبدالوہاب بن ابوالمعالی الخزرجی جسے العیزی بھی کہتے ہیں، ایک عرب نحوی تھا، جو ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی



*Present (1920), Kenya, Uganda and Zanzibar, Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign Office Colonial Reports* (۲) بعد: ۸۹، ۷۲، ۵۷، ۵۲، ۱۹۶، لندن، ۱۹۲۰ء، ص ۵۷، ۵۲، ۱۹۶، لندن، ۱۹۲۰ء، *Annual Report on the social and economic progress of the people of Zanzibar* (۱) بعد: ۱۵۸۷، *Protectorate Glimpses of East Africa and Zanzibar* (۳) بعد: ۱۹۳۲، لندن، ۱۹۳۱ء، *Zanzibar Chronology and geneologies of Zanzibar* (۴) بعد: ۲۱۲، لندن، ۱۹۱۰ء، *Zanzibar Chronology and geneologies of Zanzibar* (۴) بعد: ۲۱۲، لندن، ۱۹۱۰ء، [ساحلی آبادی اور زبان کے لیے رک بہ سواحلی]۔

A. GROHMANN [تلخیص از ادارہ]

- زنجیرلی: شمالی شام میں اصلاحیہ کے قریب قرہ صو کی وادی میں آمنوس اور کرد داغ کے درمیان ایک گڑھ۔ اس شہر کے قریب ایک ٹیلا ہے جو دراصل ایک قدیم آرامی شہر شمعل جو شمالی سوریہ کی ایک چھوٹی سی ریاست یعدی (اشوری یودی Yaudi) کا صدر مقام تھا، کے ویرانے کی یاد گار ہے۔ اس ٹیلے کو F. v. Luschan، حمدی بے اور O. Puchstein نے ۱۸۸۳ء میں دریافت کیا تھا اور ۱۸۸۸ء، ۱۸۹۰ء اور ۱۸۹۱ء اور ۱۸۹۳ء میں ۱۹۰۲ء میں Berlin Orientkomitee نے K. Humana، F. v. Luschan and F. Winter کی قیادت میں J. Euting اور W. Koldewey کے تعاون سے اس کی کھدائی کی۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے (۱)، لائیڈن، بار اول]۔

مآخذ: (۱) *Ausgrabungen zu Sendschirli*، ج ۱ تا ۴ (= *Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen*، گراسہ ۱۱ تا ۱۴)، برلن ۱۸۹۳ تا ۱۹۱۱ء؛ (۲) Ch. Wilson، *Handbooks for Travellers*؛ (۳) London، *in Asia Minor Text-Book of North-Semitic*؛ (۴) Cooke، بعد: ۲۷۰

جاہلی، مخضرمی [رک بہ مخضرم] اور مابعد کے عرب شعرا کے اشعار شامل ہیں۔ الزنجانی نے یہ اشعار ان کے دواوین اور قدیم اشعار کے مجموعوں سے لیے تھے۔ اس کی ایک شرح عبید اللہ بن عبد الکافی بن عبد المجید العبیدی نے لکھی تھی۔ اس مجموعے کا تذکرہ نہ تو حاجی خلیفہ نے لیا ہے اور نہ السیوطی نے جس نے *بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة* (قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۳۱۸) میں الزنجانی کا ذکر کیا ہے۔

مآخذ: (۱) G.A.L. : Brockelmann، ۱: ۲۸۳، ۳۷۳؛ (۲) حاجی خلیفہ طبع، Flügel دیکھیے اشاریہ، ۷: ۹۳۳؛ (۳) ای۔ جے سرکیس: معجم المطبوعات، قاہرہ ۱۹۲۸ء تا ۱۹۳۰ء؛ (۴) السیوطی: *بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة*، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۳۱۸؛ (۵) الزنجانی: *المضنون بہ علی غیر اہلہ*، طبع I.B. Yahuda، قاہرہ ۱۹۱۳ء تا ۱۹۱۵ء۔

(ILSB LIGHTENSTADTER)

- الزنجبار: اسی نام کے ایک جزیرے کا دارالحکومت، جو افریقہ کے مشرقی ساحل سے کچھ فاصلے پر ۶ عرض بلد جنوبی پر واقع ہے [اور اب تنزانیہ کا ایک صوبہ ہے]۔ یہ شہر جزیرے کے جنوبی حصے میں بندرگہ بجامویو Bagamoyo سے شمال مشرق کی طرف ۲۶ میل کے فاصلے پر ۶ درجے، ۹ دقیقے جنوبی عرض بلد اور ۳۹ درجے، ۱۵ دقیقے مشرقی طول بلد پر واقع ہے اور مشرق سے مغرب کی طرف ڈیڑھ میل تک پھیلا ہوا، مثلث جزیرہ نما بناتا ہے اور ایک وسیع اور کشادہ بندرگہ یہاں موجود ہے، جو افریقہ کی بہترین بندرگاہوں میں شمار ہو سکتی ہے۔ یہ جزیرہ نما جزیرے کے باقی حصے سے ایک تنگ خانہ کی ذریعے ملا ہوا ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے (۱)، لائیڈن، بار اول]۔

مآخذ: (۱) *Zanzibar: Past and Present*؛ F.B. Pearce

اصفہان میں داخل ہو کر زندہ رود خاص اصفہان کو، جو اس کے شمالی کنارے پر واقع ہے، اس کے جنوبی ناحیے جلغا [رک باں] یا جلغائے جدید سے علحدہ کرتا ہے۔ دونوں کے درمیان تین پلوں کے ذریعے اتصال قائم رکھا گیا ہے (دیکھیے ۲ : ۱۵۲۹، نیز کتاب مذکور میں Quseley کے بیان کردہ حالات - Stack، کتاب مذکور، ص ۲۳؛ *In the Land of the Lion and Sun* : C. J. Wills لنڈن ۱۸۸۳ء ص ۱۹۴ بعد؛ *J. Dieulafoy*، *La Perse*، *la Chaldée et la Susiane*، پیرس ۱۸۸۷ء ص ۱۵۴ تا ۱۵۵؛ *Persia, the Land of the Imams*، J. Basset، لنڈن ۱۸۸۷ء، ص ۱۵۴ تا ۱۵۵؛ *Curzon*، کتاب مذکور، ۲ : ۴۴ تا ۵۰؛ *E. Aubin*، *La Perse*، *d'aujourd'hui*، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۲۸۹)۔ اصفہان میں اس دریا سے زمین کو سیراب کرنے کا بہت کام لیا جاتا ہے، لیکن گرمی کے موسم میں اس کی تہ اکثر خشک ہو جاتی ہے۔ زندہ رود اور اس کے معاون دریاؤں کے سلسلوں، خصوصاً اس کے بالائی حصے کی ابھی تک احتیاط سے تحقیق و تفتیش کی ضرورت ہے؛ دیکھیے Stack، کتاب مذکور، ۲ : ۲۳، ۸۴ بعد؛ اور بشپ Bishop - زندہ رود کے نام (دیکھیے *Lexic. Persico-Latin.* : Vullers، ۱، ۱۵۱، ۱۵۲) کے لفظی معنی ہیں ”دریائے زندگی، اس کی صورت زائندہ رود، دریائے زندگی بخش“ ”یعنی وہ دریا جو زمین کو قوت دیتا اور زرخیز کرتا ہے، اب زیادہ رائج ہیں۔ اس سے پہلے زمانے میں اس کا نام زرین رود ”سونے کا دریا“ بھی ملتا ہے۔ اس نام کی وجہ کے متعلق کوئی قطعی بات معلوم نہیں؛ مگر یہ ذکر کر دینا مناسب ہو گا کہ اس دریا کے منبع کے بالکل قریب ایک وادی ہے جسے ”وادی زرین“ کہتے ہیں (قب Bishop، کتاب مذکور، ۱ : ۲۶۹)۔

*Inscriptions*، اوکسفورڈ ۱۹۰۳ء، ص ۱۵۹ تا ۱۸۵؛ (۴) : *Ephemeris für semit. Epigraphik* : Lidzbarski : ۱ : ۲۳۵ بعد، ۳ : ۲۱۸ تا ۲۳۸؛ (۵) : S. Schiffer : *Die Araber*، لائپزگ ۱۹۱۱ء، ص ۲۸ تا ۳۰، ۸۸ تا ۱۰۰؛ (۶) : Pottier در *Syria*، ص ۶۶، *Éléments de Bibliographie* : G. Contenau (۶) : ۹۶، *Hittite*، پیرس ۱۹۲۲ء، اشاریہ ص ۱۳۷، (تحت زنجیری)؛ (۷) : Luckenbill، *A. J. S. L.*، ج ۳۱، (۱۹۲۳ تا ۱۹۲۵ء)، ص ۲۱۷ تا ۲۳۲؛ (۸) : Friedrich در *Kleinasiatische Forschungen*، ج ۱، (۱۹۳۰ء)، ص ۳۶۳ بعد۔

(E. HONIGMANN [تلخیص ازادارہ])

\* زندہ رود : وسطی ایران کے بڑے دریاؤں میں سے ایک۔ اس کا منبع اصفہان سے مغرب کی جانب تقریباً ۹۰ میل کے فاصلے پر ولایت عربستان (خوزستان) میں زرد کوہ (یہ نام اس لیے دیا گیا ہے وہ وہاں زرد چونے کا پتھر پایا جاتا ہے) میں واقع ہے۔ زرد کوہ بختیاری پہاڑوں میں شامل ہے، جن سے دریائے کاروں [رک باں] بھی نکلتا ہے، جو جنوبی ایران کا سب سے بڑا دریا ہے۔ پہاڑوں سے نکلنے کے بعد زندہ رود اصفہان کے ضلع میں سے گزرتا ہے، جس کے بعد اسے عموماً اصفہان رود یعنی دریائے اصفہان کہتے ہیں، اور اصفہان کے تقریباً مشرق اور جنوب مشرق سے گزر کر ایک بڑی ٹھاری دلدل میں جا گرتا ہے جسے ”کوٹخانہ“ کہتے ہیں۔ قرون وسطی کے عرب اور ایران کے جغرافیہ نویسوں کے نظریے کے مطابق یہ دریا زیر زمین گزرتا ہوا، اس مقام سے جہاں غائب ہوا تھا، تقریباً ۶۰ فرسخ (= ۴۰ میل) کے فاصلے پر پھر نمودار ہو کر سمندر میں جا گرتا تھا، مگر یہ صحیح نہیں۔ حمد اللہ مستوفی پہلا شخص تھا جس نے یہ غلطی ظاہر کی (اس پر دیکھیے Schwartz : کتاب مذکور، ۳ : ۲۱۶، ۲۱۷)۔

اگر ایمان ظاہر بھی کرے تو درحقیقت باطن میں کافر ہوتا ہے۔ شرح مقاصد میں ہے کہ زندیق وہ کافر ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کا اعتراف کرنے کے باوجود کافرانہ عقائد رکھتا ہے (کشاف اصطلاحات الذنون، ۳: ۶۱۷)۔

یہ اصطلاح عراق میں ساسانی نظم و نسق کے ایرانی ذخیرۃ الفاظ سے مستعار لی گئی تھی۔ Schaefer نے Daramesteter کی تصحیح کرتے ہوئے واضح کر دیا ہے کہ مسعودی (جس کی ہجویری نے تقلید کی ہے) کا یہ خیال درست تھا کہ مزدکیوں میں اس بدعتی کو زندیق کہتے تھے جو اوستا کی کسی عبارت کی تاویل کر کے اس کی نئی تشریح نکالتا تھا (قبّ نوین صدی عیسوی میں زندیق ابالیس جس کے حالات زندگی کی Barthélemy نے تحقیق کی ہے، قبّ Menōkēhrat، ۳۶: ۱۶؛ شایست نے شایست، ۶: ۷)؛ خصوصاً مانوی، مانی کا پیرو (Eznik) کی سند کے مطابق، جو بدعتی مذاہب پر لکھنے والا پانچویں صدی کا ارمنی مصنف ہے، ترجمہ Schmidt، ص ۹۵)؛ یا اس سے بھی زیادہ محدود معنی میں (خوارزمی کے بیان کے مطابق) مزدک کے پیرو کو زندیق کہتے تھے، جو مانوی خارجی تھا۔

اس اصطلاح کے ایرانی ہونے کے باعث جیسا کہ اے۔ صدیقی نے واضح کیا ہے ہمیں آرامی اشتقاق (زندیق) جو Bevan نے قیاس کیا ہے، اور یونانی اشتقاق (γνωστικός) جو Vollers نے تجویز کیا تھا، دونوں کو مسترد کر دینا چاہیے۔ حبرہ اور کوفیہ میں موالی حمراء کی مخلوط عرب و ایرانی آبادی میں لفظ زندیق معرب ہو گیا ہوگا (قبّ مزدکیوں کا حبرہ میں جلا وطن کیا جانا، جس سے کوفیہ میں بعد کی صدی کے شیعہ تصوف کی توجیہ نکل سکتی ہے)۔ درحقیقت یہ لفظ عراق

مآخذ: (۱) Journal des Voyages : J. Chardin en Perse (طبع Langelés، پیرس ۱۸۱۱ء)، ۷: ۲۷۵ تا ۲۸۳؛ (۲) Travels in the various countries of the East : W. Ouseley (لنڈن ۱۸۲۹ء، ۳: ۱۱ تا ۱۸) (اس میں ایک مقامی مؤرخ کی معلومات بھی درج ہیں)؛ (۳) Six Months in Persia : E. Stack (لنڈن ۱۸۸۲ء، ۲: ۲۳ و ۲۴ و ۲۶ و ۲۷ بعد، ۸۳ بعد؛ (۴) Bishops : Journeys in Persia and Koordistan : K. Ritter (لنڈن ۱۸۹۱ء، ۱: ۲۵۸ و ۲۶۹ بعد، ۱۹: ۲ بعد؛ (۵) Persia and : Curzon (۶) Erdkunde : G. Le Strange (لنڈن ۱۸۹۲ء، ۲: ۲۵ و ۲۴ تا ۳۱۷؛ (۷) The Lands of the Eastern Caliphate Iran : P. Schwarz (۸) (۲۶۷ تا ۲۶۸؛ (۹) im Mittelalter nach den arabischen Geographen : ۲۱۶ تا ۲۱۷؛ (۱۰) ۱۸۹۶ء بعد، ۳: ۳۵۷ تا ۳۵۹، نیز بحد اشاریہ)۔

(M. STRECK)

زندانہ: رک بہ زندیق۔

زندیق: (جمع: زندیقہ؛ اسم کیفیت: زندیقہ) فقہ اسلامی میں یہ اصطلاح اس فاسدالعقیدہ بدعتی کے لیے استعمال ہوتی ہے جس کی تعلیم حکومت کے لیے خطرہ بن جائے۔ یہ جرم سزائے موت (قبّ R.M.M.، ۱۹۰۹ء، ۹: ۹۹ تا ۱۰۳) اور عذاب جہنم کا مستوجب ہے (بخلاف حنفیوں کے، مالکیوں کے نزدیک مجرم سے توبہ کرنے کے لیے کھانا (استابہ) بھی بے فائدہ ہے؛ تکفیر، جو عموماً نظری صورت کو ظاہر کرتی ہے، زندیقہ جیسی سخت اصطلاح نہیں ہے)۔ [بقول تھانوی یہ فرقہ ثنویت کا قائل ہے جو دو خالقوں کو مانتا ہے، یعنی بزدان و اهرمن کو؛ اول الذکر خالق خیر اور مؤخر الذکر خالق شر ہے؛ زندیق حق تعالیٰ اور آخرت پر ایمان نہیں رکھتا اور

میں پہلی دفعہ ۵۱۲۵ / ۷۴۲ میں، جعد بن درہم کے قتل کے سلسلے میں استعمال ہوا ہے، پھر ۵۱۶۷ / ۷۸۳ سے ۵۱۷۰ / ۷۸۶ تک جب کہ عباسی خلیفہ نے ایک خاص قاضی "عارف" (صاحب الزنادقہ) کے تحت محکمہ تفتیش قائم کیا اور بشار بن برد اور صالح بن عبدالقدوس اس زمانے میں قتل کیے گئے تھے۔ پھر یہ لفظ ایک خاص اصطلاح بن گیا، اور ادبی روایات میں تین مشہور مصنفوں، ابن الراوندی، توحیدی، اور المعری کو اسلام کے تین زندیقوں کے نام سے یاد کیا گیا ہے، لیکن عام استعمال میں اس کلمے کا معین مفہوم جاتا رہا۔ خلیفہ مہدی کے قول کے مطابق (الطبری، طبع ڈخویہ، ۳: ۵۸۸) زندیق کی سرکاری تعریف یہ تھی (ثبوت کا معتقد زاہد؛ پھر وہ مسلمان جو خفیہ طور پر مانی کا پیرو ہو)، لیکن جب ابتدائی زمانے ہی میں زندیق کی تعریف کے متعلق یہ بے احتیاطی ہونے لگی کہ اس کا اطلاق مذکورہ بالا تین اشخاص پر ہوا، جنہیں سزائے موت دی گئی تھی، تو ظاہر ہے کہ اس سے "اسلام کے زنادقہ ثلاثہ" کی اصلی نفسیاتی کیفیت کا پتا نہیں چل سکتا۔ عملاً قدامت پسند لوگ مناظرانہ تحریروں میں ہر اس شخص کو زندیق یا آزاد خیال بتا دیتے ہیں، جو ان کے نزدیک دین کا ظاہری اقرار کرنے میں کافی خلوص نہ رکھتا ہو (قُب شاعر جمیل صدقی الزھاوی بغداد میں یا نقاد طہ حسین قاہرہ میں)۔ المعری نے اپنے رسالۃ الغفران میں اس کلمے کو بہت پہلے انہیں معنوں میں استعمال کیا ہے۔ P. Kraus نے ان کتابوں (ایران شہری، ابو عیسیٰ وراق، ابن الراوندی، رازی، ثغوری) کا سراغ لگایا ہے، جو اس آزاد اور انتہا پسندانہ طرز فکر کی نمائندگی کرتی ہیں۔ یہ مواد اسمعیلی ردود میں محفوظ رہ گیا ہے۔

اس کلمے کی سیاسی نوعیت سے اس کے ارتقا کی تشریح ہوتی ہے۔ یہ اس بدعت و الحاد سے مواخذہ کرتا ہے جو حکومت اسلامی کو خطرے میں ڈالے۔ یہ امر (منصور الحلاج کے مقدمے سے واضح ہو جاتا ہے)۔ فقہا نے زندقہ کو بتدریج ایک ایسی ذہنی بغاوت بنا لیا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی عزت کا استخفاف ہوتا ہے (قُب ابن تیمیہ اور ابن حجر البیتمی)۔ [علمائے کرام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو سب و شتم کرنے والے کی سزا موت قرار دی ہے (دیکھیے ابن تیمیہ: الصارم المسلمون علی شاتم الرسول)]۔ مختلف اسلامی دبستانوں نے کلمہ زندقہ کی جو تعریفیں دی ہیں ان کا لب لباب پیش کرنے سے اس ارتقا کے مدارج پیش از پیش نزدیک تر کیے جا سکتے ہیں؛ یہ دعویٰ تحقیق اور گرفت کے لائق ہے۔

خَشِيش (م ۵۲۵۳ / ۷۸۶) کے قول کے مطابق حنبلیوں کے نزدیک زندیقوں کے پانچ فرقے ہیں: (۱) مَعْظَلَه، جو خلق و خالق کے منکر ہیں، اور دنیا کو عناصر اربعہ کی ایک غیر مستقل معجون مرکب خیال کرتے ہیں؛ (۲) مانویہ اور (۳) مَزْدَکِیَہ، جو ثنوی ہیں؛ (۴) عِبْدَکِیَہ (کوفے کے سبزی خور امامی زہاد، قُب Recueil : Massignon، ص ۱۱ تا ۱۲)؛ (۵) روحانیہ (وجد و حال کے ماننے والے چار فرقے) جو عشق کے ذریعے روح کو خدا سے واصل کر کے اپنے آپ کو شرعی قیود و قوانین سے نجات دلوانا چاہتے ہیں۔ اس وصال کو اس لیے برا کہتے ہیں کہ اس سے خالق و مخلوق کی ذات میں وحدت لازم آتی ہے۔ اسی گروہ میں ایک طرف تو سنی صوفیہ (جیسے رباع اور رابعہ) شامل ہیں، اور دوسری طرف ابن حیان جیسے امامی کیمیادان)۔ خود امام ابن حنبلؒ جہنم کو اس لیے زندیق کہتے ہیں کہ اس کے نزدیک روح ایک غیر مادی فیض ہے اس لیے

مغرب (ہسپانیہ اور مراکش) کے مالکیوں نے جن کا Milliot اور Levi-Provençal نے مطالعہ کیا ہے، زندقہ کے باعث بالخصوص پیغمبر علیہ السلام کی شان میں بے ادبی کرنے پر مقدمات چلائے (الحکم ثانی کے عہد حکومت میں قرطبہ میں ابوالخیر کا مقدمہ، طلیطلہ میں ۵۴۵ھ / ۱۱۰۶ء میں ابن حاتم الازدی کا مقدمہ اور بعد ازاں فاس میں ابن زور کا مقدمہ)۔ اسی طرح حنفیوں نے بھی ایسا ہی کیا خصوصاً سلطنت عثمانی کے زمانے میں (قابض کا مقدمہ ۵۹۳ھ / ۱۱۵۲ء میں؛ دیکھیے النابلسی: غایۃ المطلوب، فارسی مخطوطہ، ورق ۷۷)۔

متکلمین میں سے معتزلہ کو شروع میں زندقہ میں ایک قسم کی عاشقانہ شیفتگی نظر آئی جس کا مقصد یہ تھا کہ فرائض شرعی سے نجات مل جائے (قَبَّ نَمَامَہ در البغدادی: الفرق، اختصار و طبع Hitti ص ۱۰۵؛ پھر اس میں انہیں فرقہ خرمیہ [رک باں] کی اباحت (معمرات کو حلال سمجھنا) کی طرف رجحان نظر آیا۔ امام غزالی کے مطابق زندقہ میں خدا کے وجود کا انکار پایا جاتا ہے۔

[بعض صوفیہ اپنے عقیدہ حلول] کی وجہ سے قدیم سے زنداقہ کہلاتے، اور انہیں سزائیں دی جاتی رہی ہیں، (۵۲۶۲ / ۸۷۷۰ء میں نوری کا مقدمہ؛ حلاج کا قتل)۔ ایک عجیب و غریب نفسیاتی تجزیے کے دوران میں الحلاج (قَبَّ الطَّوَّاسِین، ۵ : ۲) خود تسلیم کرتا ہے کہ قلب ماہیت لرنے والے وصال کے آستانے پر پہنچ کر تصوف میں عین ذات (خدا) ہونے کا احساس پیدا ہو جاتا ہے، جو زندقہ ہے، (اخبار الحلاج، عدد ۵۲، ص ۸۰ ص ۷)۔ اعتدال پسند شیعی، غالی شیعیوں کو اسی وجہ سے زنداقہ (صفات جن سے وصال الہی نصیب ہوتا ہے "دعویٰ الی الربوبیہ") کہتے ہیں۔ زیدی امام

قاسم سے زندیق ابن المقفع [رک باں] کا رد لکھنے کا فخر منسوب کیا جاتا ہے جسے Guidi نے طبع و ترجمہ کیا ہے۔

آخر میں ابن الندیم نے اپنی الفہرست (طبع فلوگل Fiugel، ص ۳۳۸) میں زنداقہ کی ایک بہت معجون مرکب قسم کی فہرست دی ہے (جس کی اہمیت کو بعض اوقات بہت زیادہ سمجھ لیا جاتا ہے، لیکن یہ محض خیال پردازی ہے۔ G. Vajda نے اس موضوع کا نقادانہ مطالعہ تحریر کیا ہے)۔ فہرست مذکور میر مروان ثانی اور برامکہ ابو شاہر اور جیہانی جیسے ارمیلیوں، ناشی جیسے امامی، اور ابو عیسیٰ الوراق [رک باں] جیسے آزاد نقاد کے پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔

[مختصراً یہ کہ زندیق کا اطلاق قرآن و سنت کی فاسد اور غلط تاویل کرنے والوں پر بھی ہوتا ہے اور اہل بدعت و الحاد پر بھی۔ بعض کے نزدیک وہ مانی کے پیروکار یا مزدک کے ماننے والے ہیں (الخوارزمی: مفاتیح العلوم، ص ۲۵ بعد): المسعودی انہیں ثنویت کا معتقد کہتا ہے (مروج، ۲ : ۱۶۷)؛ الغزالی کے نزدیک وہ اللہ اور آخرت کے منکر ہیں (المنقذ من الضلال، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۸ تا ۹)؛ المعری انہیں نبوت اور آسمانی کتابوں اور بنیادی عقائد کا منکر ٹھہراتا ہے (رسالة الغفران، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۴)۔

مآخذ: (۱) ابن حنبل: رد علی زندقہ، طبع استانبول یونیورسٹی ۱۹۳۱ء؛ (۲) خشیش النسائی: الاستقامة، طبع الملطی، (جس کا ذکر Massignon: Recueil de textes، ص ۲۱۱ تا ۲۱۲ میں ہے)؛ (۳) المسعودی: مروج ۲ : ۱۶۷؛ (۴) الخوارزمی: مفاتیح، طبع van Vloten، ص ۳۷؛ (۵) السراج: اللع، طبع نکلسن، ص ۳۳۱؛ (۶) الہجویری: کشف، ترجمہ نکلسن؛ (۷) الغزالی: فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة، طبع القبانی، ص ۳۱ و ۳۰ تا ۵۰؛

بطور جاگیر عطا دیا تھا، لیکن جب ملک شاہ کی وفات پر آق سنقر نے اس کے بھائی تشش [رک بان] کے خلاف بغاوت کی تو اسے قید کر کے ۵۳۸۷/۱۰۹۴ء میں قتل کرا دیا گیا اور زنکی سے جس کی عمر اس وقت صرف دس سال تھی، اس کے والد کی جاگیری چھن گئیں اور تشش اور اس کے طرفدار امیروں کو مل گئیں۔ موصل کے بعد کے حاکموں کے تحت زنکی نے کئی بار امتیاز حاصل کیا اور اس کے صلے میں بغداد کے والی آق سنقر البرستی نے ۵۱۶ھ/۱۱۲۲ - ۱۱۲۳ء میں اسے واسط کا حاکم مقرر کر دیا۔ البرستی اس وقت سارے عراق کا نگران تھا اور بعد ازاں بصرے کا والی بنا دیا گیا تھا: ۵۱۸ھ/۱۱۲۵ء میں آق سنقر کو بغداد سے موصل تبدیل کر دیا گیا، لیکن ذوالقعدة ۵۲۰ھ/ نومبر ۱۱۲۶ء میں وہ باطنی ملاحدہ کے خنجر کا شکار ہو گیا، جو اس سے اس لیے نفرت کرتے تھے کہ وہ خلفا اور سلجوقیوں کا سرگرم حامی تھا۔ اگلے سال اس کا بیٹا مسعود بھی فوت ہو گیا۔ اسے غالباً کسی شامی امیر نے زہر دے دیا تھا، کیونکہ ان امیروں سے اس کی دشمنی تھی۔ اب مسعود کا ایک نابالغ بھائی موصل کی حکومت کا دعویدار ہوا موصل کا سپہ سالار مسمی الجاولی آق سنقر کا ایک غلام تھا اس نے بھی دعوے کی تائید کی اور موصل کے قاضی اور آق سنقر کے ایک حاجب کو مسعود کے چھوٹے بھائی کی سفارش کرنے کے لیے سلطان محمود سلجوقی کے پاس بغداد بھیجا، لیکن ان دونوں (قاصدوں) کو الجاولی کی تجاویز کی کامیابی مشکل نظر آتی تھی۔ انہیں زنکی کے کسی رشتے دار نے سمجھا بچھا کر زنکی کا طرف دار بنا لیا، اور زنکی ہی موصل کا والی مقرر کر دیا گیا۔ رمضان ۵۲۱ھ/ ستمبر - اکتوبر ۱۱۲۷ء میں وہ باضابطہ شہر میں داخل ہوا۔ سلطان نے اپنے دونوں بیٹوں، آلپ آرسلان اور فرخ شاہ کی

(۸) ابن الجوزی: تلبیس ابلیس، قاہرہ، ۱۳۳۰ھ، ص ۱۱۸؛  
 (۹) ابن تیمیہ: الصارم المسلول علی شاتم الرسول، حیدرآباد ۱۳۲۲ھ، ص ۵۱۵ و ۵۲۹؛ (۱۰) ابن حجر الہیتمی: الصواعق المحرقة فی رد علی اهل البدعة والزندقہ، قاہرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۱۱) ابن کمال پاشا: فی تصحیح معنی الزندقہ (مخطوطہ کوہرلی، عدد ۱۵۸۰، جس کا Huart نے حال لکھا ہے)؛ (۱۲) Ronzevalle، در المشرق، ۱: ۶۸۱؛ (۱۳) J. Darmesteter، در J.A. ۱۸۸۳ء، ص ۵۶۲ تا ۵۶۳؛ (۱۴) Goldziher، Transactions IXth، در Salih und das Zindikthum، Orient Congress، ۱۸۹۲ء، ۲: ۱۰۳ تا ۱۲۹؛ (۱۵) Vollers، در Z.D.M.G.، ۱، ۱۸۹۶ء، ص ۶۳۲؛ (۱۶) Huart، در XIth Congress Intern Orientalistes، ۱۸۹۷ء، ص ۶۹ تا ۸۰؛ (۱۷) Massignon، Passion: d'al-Hallaj، ۱۹۲۲ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۸) Christensen، Kāwadh I et le communisme mazdakite، ۱۹۲۵ء، ص ۷۹ و ۷۱؛ (۱۹) Nyberg کا دیباچہ در اپنی طبع الحیات: الانتصار، ص ۵۵ تا ۵۶؛ (۲۰) Mich. Guidi، La lotta tra l'Islam e il manicheismo، ۱۹۲۷ء؛ (۲۱) اے حدیقی، در Proceedings ... IVth Or. Cong.، منعقدہ الہ آباد، ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۸ء؛ (۲۲) H. H. Schaeder، Iranische Beitrage، جلد ۱، ۱۹۳۰ء، ص ۲۷ تا ۲۹۱؛ (۲۳) ابن سہل: احکام کبریٰ، مخطوطہ رباط، D. 264، ورق ۲۳۳ ب، ۲۳۴ ب، ۲۳۶ ب (قب Milliot، Recueil de jurisprudence chérifiennne، ۲: ۲۸۳ و ۲۸۷)۔

(LOUIS MASSIGNON)

• زنکی: عماد الدین بن قاسم الدولہ آق سنقر بن عبداللہ، موصل کا اتابک اور سلجوقی دور کے ممتاز ترین امرا میں سے تھا۔ اس کا باپ آق سنقر الحاجب سلطان ملک شاہ [رک بان] کی سلک ملازمت میں ایک ترکی غلام تھا، جسے ملک شاہ نے حلب کا شہر

ارادہ یہ تھا کہ آرمینیہ کوچک کے باغی حاکم لیو Leo اور اس کے حلیف ریچنڈ حاکم انطاکیہ (Raymond of Antioch) کو اپنے حلقہ اطاعت میں لائے، لیکن پھر صلح کر کے صلیبی سپاہیوں کے سرداروں سے اتحاد کر لیا۔ قلعہ بزاعہ پر قبضہ کرنے کے بعد اس نے حلب کی جانب پیش قدمی کی، لیکن طویل محاصرے کے بعد اس کی تسخیر کا منصوبہ ترک کر کے شیراز پر حملہ آور ہوا۔ جب شہر والوں نے بہادری سے مدافعت کی تو شاہنشاہ نے سپہ سالار کی شرائط قبول کر لیں اور انطاکیہ کو لوٹ گیا (رمضان ۵۳۲ھ / مئی و جون ۱۱۳۸ء)۔ زنکی نے اس کا تعاقب کر کے بہت سے سپاہی قید کر لیے اور بہت سا مال غنیمت حاصل کیا۔ اسی سال طویل نامہ و پیام کے بعد دمشق کے حاکم شہاب الدین محمود نے حمص کا شہر زنکی کے حوالے کر دیا۔ ذوالقعدہ ۵۳۳ھ / جولائی ۱۱۳۹ء میں زنکی نے بعلبک پر فوج کشی کی۔ سخت مقابلے کے بعد قلعے کی محافظ فوج کو ہتیار ڈال دینے پڑے۔ زنکی نے وعدہ کر لیا تھا کہ مغلوب سپاہیوں کو اجازت ہوگی کہ جہاں چاہیں چلے جائیں، لیکن پھر بھی ان میں سے کئی مارے گئے۔ بایں ہمہ ابھی تک اس کی ساری تگ و دو شہر دمشق کے لیے تھی۔ ربیع الاول ۵۳۴ھ / اکتوبر و نومبر ۱۱۳۹ء میں اس نے اس کا محاصرہ کر لیا۔ دمشق کا حاکم جمال الدین محمد حمص اور بعلبک کے عوض دمشق دینے پر مائل نہ تھا اور بعلبک میں جو کچھ ہوا اس کے بعد زنکی پر پورا اعتماد نہیں کر سکتا تھا۔ چند ماہ بعد جب اس کا انتقال ہو گیا تو نئے سپہ سالار معین الدین نے، جو نابالغ مجیر الدین بن جمال الدین کا سربراہ تھا صلیبی سپاہیوں سے امداد کی درخواست کی اور اس کے عوض انہیں شہر بانیاس دینے پر آمادہ ہوا۔ اس پر زنکی نے محاصرہ اٹھا لیا،

تعلیم اس کے سپرد کر دی اور اسی بنا پر اسے اتابک کا لقب عطا لیا گیا۔ اسی سال اس نے جزیرہ ابن عمر، نعیبین، سینجار اور حران پر قبضہ کر لیا۔ محرم ۵۳۲ھ / جنوری ۱۱۳۸ء میں شہر حلب [رک باں] کو فتح کیا، جہاں زنکی کے پہنچنے اور ضبط قائم کرنے سے پہلے مکمل بدنظمی کا دور دورہ تھا۔ اگلے سال اس نے چالاک سے حماة [رک باں] پر قبضہ کر لیا، لیکن حمص اور دمشق کے خلاف اسے کامیابی نہ ہوئی۔ اس کی اس زمانے کی دوسری مہمات میں سے قلعہ آثارب کی تسخیر اور تباہی خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ یہ قلعہ حلب اور انطاکیہ کے درمیان واقع تھا اور صلیبی سپاہی اس پر قابض ہو گئے تھے۔ جب مسعود بن محمد [رک باں] اور اس کے بھائی سلجوقی کے درمیان سلطنت کے لیے نزاع ہوئی تو زنکی نے مسعود کی حمایت کی (۵۳۶ھ / ۱۱۳۱ء)۔ پھر ان دونوں بھائیوں کے چچا سنجر [رک باں] نے اپنا دعویٰ بادشاہی منوانا چاہا تو زنکی اور دیس بن صدقہ [رک باں] اس سے مل گئے، لیکن بغداد پر ان دونوں کے حملے ناکام رہے۔ اسی طرح خلیفہ المسترشد کو ادھر موصل کے لینے میں ناکامی ہوئی، جس کا اس نے تین ماہ (۵۳۷ھ / ۱۱۳۲ء) تک محاصرہ کیے رکھا۔ جب اس کے جانشین الراشد کا سلطان مسعود سے جھگڑا ہوا تو زنکی پہلے الراشد کے ساتھ مل گیا، لیکن پھر الراشد کی معزولی پر راضی ہو گیا اور المکتفی کی بیعت کر لی۔ ۵۳۱ھ / ۱۱۳۷ء میں حمص کا کئی ماہ تک بیکار محاصرہ کرنے کے بعد زنکی نے قلعہ بفرین (Monsferrandus) پر حملہ کر دیا۔ مسیحی سپہ سالار نے یروشلم کے شاہ فلک (Fulk) سے امداد کی التجا کی، لیکن فلک کو ہزیمت ہوئی۔ اور اہل شہر کو اطاعت قبول کرنی پڑی۔ پھر اچانک نیا دشمن یعنی یوحنا ثانی John II شاہنشاہ قسطنطنیہ میدان میں آ کودا۔ پہلے اس کا

*Crusades*، لنڈن، ۱۹۳۲ء؛ (۷) Röhricht *Geschichte*،  
*des Königreichs Jerusalem*، بحد اشاریہ؛ (۸) Lane-  
*The Mohammadan Dynasties* : Poole، ص ۱۶۲ بعد؛  
 (۹) خلیل ادھم : دول اسلامیہ، ص ۲۳۲ بعد؛  
 (۱۰) *Manuel de genealogie et de chronologie*، بحد اشاریہ .

(K. V. ZETTERSTÉEN)

زنار : یہ لفظ زنارا کی صورت میں آرامی زبان میں ملتا ہے۔ سریانی زبان میں یہ لفظ اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ افرائیم Ephraem - اس کے معنی ہیں وہ نمر بند جو راہب لوگ باندھتے ہیں۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ یونانی لفظ زونی Zōnē سے مشتق ہے۔ مستند عربی زبان میں اس کا مطلب وہ ڈوری ہے جو ذمی یعنی عیسائی یہودی، آتش پرست وغیرہ پہنا کرتے تھے۔ (عام طور پر ہمارے ماخذ میں صرف ایک دو ایسے مذاہب کا ذکر ملتا ہے، جس کے پیروں کو ذمی [رکبہ ذمہ] کا درجہ دیا جاتا تھا، لیکن جب تک اس کے خلاف قطعی ثبوت سپا نہ ہو جائے، ہمیں یہی سمجھنا چاہیے کہ اس کا اطلاق تمام مذاہب پر ہوتا تھا)۔ جدید عربی میں زنار بالوں کے ان گچھوں [= زلفوں، لٹوں] کو کہتے ہیں جو یہودی سر کے اطراف میں بڑھا لیتے ہیں (Levi : ۱۹ : ۲۷)؛ فارسی میں برہمنوں کے متبرک دھاگرے دو، اور صوفیانہ شاعری میں (مجازاً) ان فرائض کو کہتے ہیں جو شریعت کی جانب سے عائد ہیں۔ زنار موٹا ہوتا تھا اور اسے عموماً منطقہ یعنی پیٹی سے ممیز کیا جاتا ہے۔ اس کے مترادف کے طور پر لفظ غیار بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن دراصل اس کا مطلب پیٹی یا نمر بند نہیں، بلکہ کپڑے کا وہ امتیازی نشان ہے جو لباس پر لگایا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ بطریق ماریتہ (نواح ۵۲۶ / ۶۳۷) نے علما کو زنار پہننے کا حکم دے رکھا تھا، (Pat. Or.)

اور موصل واپس چلا گیا۔ جب اس نے شمالی عراق عرب کے متعدد قلعے فتح کر لیے تو سلطان مسعود سے اس کی بگڑ گئی اور سلطان نے اس کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ لیکن زنگی دب گیا اور روپیہ دے کر صلح کر لی (۵۳۸ / ۱۱۴۳ - ۱۱۴۴ء)۔ جمادی الآخرہ ۵۳۹ / دسمبر ۱۱۴۴ء میں اس نے صلیبی سپاہیوں سے اہم شہر رھا فتح کر لیا اور دو سال بعد عراق عرب کے قلعة الجعبر پر حملہ کیا جب کہ اسے ۴ اور ۵ ربیع الآخر (۱۳ و ۱۴ ستمبر) کی درمیانی شب، یا ایک اور روایت کے مطابق ۱۵ ربیع الآخر ۵۴۱ / ۲۴ ستمبر ۱۱۴۶ء کو بعض مملوٹوں نے قتل کر دیا۔ موصل میں اس کا بیٹا سیف الدین غازی اول اور حلب میں ایک اور بیٹا نورالدین محمود اس کے جانشین ہوئے۔

مشرقی مؤرخین اتابک زنگی کی سیاسی صفات کی کی بہت تعریف کرتے ہیں۔ ابن الاثیر (۱۱ : ۷۲) نے بڑی وضاحت سے دکھایا ہے کہ اس کے دور حکومت میں وہ ممالک کیسے بحال و با رونق ہو گئے جن کو فرنگیوں کا خطرہ لاحق ہو گیا تھا اور جنہیں والیوں کے بار بار تبادلے اور زر ستانیوں نے کنگال کر دیا تھا۔

ماخذ : (۱) ابن خلکان : وفيات الاعیان، طبع Wüstenfeld، عدد ۲۳۳ (ترجمہ ڈیسلان de Slane : ۱ : ۵۳۹ بعد)؛ (۲) ابن الاثیر : الكامل، طبع Tornberg، ج ۱۱ و ۱۰، مواضع کثیرہ؛ (۳) *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux*، جلد ۱ تا ۳، بحد اشاریہ؛ (۴) Houtsma : *Recueil des textes relatifs u l'histoire Seljoucides*، ۲ : ۱۷۹ تا ۱۸۱، ۱۹۰، ۲۰۳ تا ۲۱۲؛ (۵) *Gesch. d. Chalifen* : Weil، ۳ : ۱۹۳ و ۱۹۹ و ۲۱۵ و ۲۲۱، ۲۲۶ تا ۲۲۸، ۲۳۳ تا ۲۵۳، ۲۵۷ تا ۲۶۰، ۲۶۰ تا ۲۹۰؛ (۶) *The Damascus Chronicle of the* : H.A.R. Gibb



(Corp Script. Christ Or.) سلسلہ ۳، جلد ۱۵، جلد ۱  
 ص ۳۰۷؛ (۱۵) البلاذری: فتوح البلدان، ص ۱۶۱؛ (۱۶)  
 Caetani: *Abul delli, Islam*، ۱۵۱۷، فصول، ۱۷۱  
 ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۲۳، اصل ۸۳۵؛ (۱۷) von Kremer  
*Kulturgeschichte*، ۱: ۳۲۵، ۲: ۱۶۷؛ (۱۸)  
 M. Z. *Renaissance des Islams*، ص ۴۵، بعد، ۵۴؛  
 (۱۹) Browne: *A Year among the Persians*، ص ۳۷؛  
 (۲۰) ابو صالح: *Churches of Egypt*، ترجمہ، ص ۱۴۲۔  
 (A. S. TRITTON [تلخیص از ادارہ])

الزواوی: رک بہ ابن معطی۔

- زور خانہ: (فارسی) ایرانی ورزش گاہ: زور خانے ایران کے کئی بڑے شہروں اور اکثر ایک ہی بڑے شہر کے متعدد محلوں میں موجود ہیں۔ فن تعمیر کے اعتبار سے یہ ورزش گاہیں مشرقی حمام کی یاد تازہ کرتی ہیں اور وہ اس طرح کہ ان کے چھوٹے سے گنبد کے بیچ میں سے کھلا آسمان نظر آتا ہے۔ اکھاڑا (گولڈ گولڈ) فرش کی عام سطح سے نیچا ہوتا ہے۔ زور خانے کا منتظم اور تماشائی دیواروں میں بنی ہوئی محرابوں میں بیٹھ جاتے ہیں، بعض اوقات ان میں عوام کے لیے ایک غلام گردش مخصوص ہوتی ہے۔

زور خانے کے ارکان کے مختلف مدرج ہوتے ہیں، نوچہ ”نوآموز“، نوخاستہ ”مبتدی“، پہلوان ”میان دار“ (میر فیصل اور اتالیق) (یہ عموماً زور خانے کا بہترین پہلوان ہوتا ہے، مرشد ”ناظم“ اور مہتمم (اسے ”کہنہ سوار“ بھی کہتے ہیں) جو ایک ڈھولک بجاتے اور توقع کے مطابق اشعار پڑھتے ہوئے مختلف ورزشیں کرواتا ہے۔ (ان قطعاً کو جو پڑھے جاتے ہیں، ”گل گشتی“ کہتے ہیں)۔

پہلوان لنگ باندھتے ہیں یا چمڑے یا لسی اور مضبوط لیڑنے (تنگہ) کے بنے ہوئے اونچے پانچابے (نکریز) پہنتے ہیں۔ ان پر عموماً ہاتھ

ص ۶۳۰، ۵۱۳)۔

عام طور پر اس امتیازی نشان کو استعمال کرنے کا حکم حضرت عمرؓ بن الخطاب سے منسوب کیا جاتا ہے، لیکن قدیم یادداشتوں میں اس کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ اگر یہ روایات زمانہ مابعد کی اختراع ہیں تو یہ دلیل اور بھی قوی ہو جاتی ہے کہ ابتدائی زمانے میں زنا استعمال نہیں کیا جاتا تھا۔ ۵۸۹/۷۰۸ء میں جراجمہ [رک باں] نے لازمی طور پر عربی لباس اختیار کر لیا، لہذا ہمیں اس نتیجے کے ساتھ اتفاق کرنا چاہیے، جس پر کائناتی Caetani پہنچا تھا، یعنی وہ لکھتا ہے کہ ”میرے لیے اس روایت کا ماننا ممکن نہیں کہ حضرت عمرؓ نے مفتوح اقوام کو ایک امتیازی لباس پہننے کا حکم دیا تھا [تاہم اگر ذبیوں کے لیے امتیازی نشان کے طور پر لچھ اصول وضع کیے گئے ہوں تو اس کا مقصد محض تعارف ہوا۔ تفصیل کے لیے رک بہ ذمی، اعل الذمہ، جزیہ وغیرہ]۔ اس لفظ کے دیگر معنی لغات میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

وَأَخَذَ: (۱) الطبری، طبع دُخویہ، ۳: ۷۱۲،  
 ۱۱۱۹، ۱۱۱۹: (۲) ابن عبدالحکم: فتوح مصر، ص  
 ۱۵۱: (۳) الکندی: کتاب الولاة والقضاة مصر،  
 طبع Juss، ص ۳۹۰، ۳۲۳: (۴) ابوالحسن، طبع  
 Pappas، ۲: ۶۳: (۵) المقریزی: الخطط، قاہرہ، ۱۲۷۰  
 ۱: ۷۶: ۲: ۲۹۳، بعد، ۳۹۸: (۶) ابن عبدربہ: العقد  
 الفرید، ۲: ۳۳۹: (۷) الجاحظ: البیان، قاہرہ، ۱۳۱۳،  
 ۱: ۷۱: (۸) ابن عساکر، مطبوعہ دمشق، ۱۳۲۹،  
 ۱: ۷۱: (۹) ابو یوسف یعقوب: کتاب الخراج، قاہرہ  
 ۱۳۰۳، ص ۷۲: (۱۰) الألبشہبی: المستطرف، ۱:  
 ۱۲۳: (۱۱) ابن ابیاس: تاریخ مصر، قاہرہ، ۱۳۱۱،  
 ۱: ۷۲: (۱۲) در دیر: تفسیر خلیل، ۱: ۳۹۸: (۱۳)  
 Chron-Syr.: Bar Hebraeus، ۱۸۹۰، ص  
 ۱۱۷، ۱۱۷، ۲۰۳، ۵۹۵: (۱۴) Syriac Chronicle

کی تصویر بنی ہوتی ہے (جو غالباً پنجنہ علی کی شبیہ ہے) یہ نکریں بیٹی کے تسموں سے بندھی ہوتی ہیں جنہیں پکڑ کر پہلوان ایک دوسرے کو قابو میں لاتے ہیں (یورپ کے فن پہلوانی میں یہ چیز نہیں ہوتی)۔ نظر بد سے بچنے کے لیے بازوؤں پر تعویذ باندھتے ہیں۔ اسی مقصد کے پیش نظر سرشد سپند بھی جلاتا ہے۔

ہر کھیل کا آغاز ایسی ورزشوں سے ہوتا ہے جن سے جسم میں لچک پیدا ہو جائے۔ پھر وزن (سنگ) اٹھانے اور مگدر کی جوڑی ہلانے کی مشق ہوتی ہے۔ کشتی کی باری کھیل کے آخر میں آتی ہے۔ یہ کشتی اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک ایک پہلوان اپنے حریف کو چاروں شانے چت نہیں گرا دیتا۔ (اسے "ستارہ شمار انداختن" کہتے ہیں)۔ اس کے بعد کبادے کی مشق کی جاتی ہے۔ کبادہ ایک قسم کی کمان ہوتی ہے جس کے چلے ہر بڑے بڑے وزنی حلقے بندھے ہوتے ہیں۔ اس کمان کو چلایا نہیں جاتا بلکہ سر کے اوپر گھمایا جاتا ہے۔

زور خانے کی تنظیم میں چند خصوصیات نمایاں نظر آتی ہیں۔ (۱) اس فن کی دقیق اصطلاحات؛ (۲) ازبند وسطی کے سورماؤں کا انداز، اور (۳) نیم مذہبی رسوم، جن کی بڑی سختی سے پابندی کی جاتی ہے۔

تنگہ پہنتے یا اتارتے وقت دونوں حریف باہم بغل گیر ہوتے ہیں (دیکھیے سروال) صرف وہی داؤ استعمال کیے جاتے ہیں جن کی اجازت ہوتی ہے۔ جب کشتی ختم ہو جاتی ہے تو پہلوان اپنی پیشانی چھوتے ہیں۔ اگر کوئی پہلوان میان دار سے کشتی لڑتا ہے تو خاتمے پر اس کے ہاتھ کو بوسہ دیتا ہے۔

کشتی کے دوران میں پہلوان بعض ولیوں کو

جنہیں وہ محافظ سمجھتے ہیں، (مدد کے لیے) پٹارنے میں۔ پہلوانوں کا سب سے بڑا ولی پوریا (۹) ہے۔ اس سلسلے میں حسین واعظ نے حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا نام لیا ہے جنہوں نے ایک پہلوان سے کشتی کی تھی۔ ان کے علاوہ امام حسنؑ اور امام حسینؑ، عارف محمود موکبار (یا بوکیار) اور شیخ صدرالدین ابراہیم حموی کے نام بھی لیتا ہے۔ اسی مصنف نے کشتی کی دو قسمیں بتائی ہیں: "قبض" (یا شہری واز)، جس کا خراسان اور عراق میں رواج ہے اور "اضطرار" (یا دیلم واز) جو دیلم اور شیروان میں رائج ہے۔

کشتی ایک شریفانہ ورزش ہے۔ نیبور Niebuhr کے زمانے میں شیراز کے شرفا صبح کے وقت کشتی اور سہ پہر کے وقت شہسواری کرتے تھے۔ بڑے بڑے پہلوانوں کے مقبروں پر بطور یادگار ایک شیر کا مجسمہ بنایا جاتا تھا جو فن پہلوانی کے کمال کی علامت سمجھا جاتا ہے۔

ایران میں فن پہلوانی کا آغاز نہایت قدیم زمانے میں ہوا تھا۔ شاہنامہ: (طبع Mohl، جلد ۳، ص ۲۰۳، ۲۰۴ = Vullers جلد ۲، ص ۱۰۴۰) میں پہلوانوں کی لڑائی کی ابتدا ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر ہوتی ہے (عمی دست سوڈند بریک دگر) اور پھر ایک دوسرے کے کمر بند (دوال کمر) پر ہاتھ ڈال کر اسے مضبوطی سے پکڑتے ہیں۔ گلستان سعدی میں آیا ہے کہ پرانا پہلوان وہ ہے، جسے ۳۶۰ داؤ آتے ہوں (دیکھیے حسین واعظ، ۱۰۸۰ = ۳۶۰ × ۳) دیکھیے Canard میں دیگر کئی اقتباسات۔

زور خانے کی تنظیم سے فن پہلوانی میں کئی امتیازی خصوصیات پیدا ہوئی ہیں M. Canard نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ زور خانے اجتماعی تحریک

(۱۱) *Persien* : Polak، ۱۸۶۵ء، شمارہ ۱ : ۱۸۸ تا ۱۹۳ :  
 (۱۲) *In einer persischen Turnhalle* : Hantzsch  
 در *Gartenlaube*، ۱۸۶۳ء، شمارہ ۲ : (۱۳) Galunow :  
*Zārkhana-utlet.českayo arena Persii Iran*، لینن  
 گراڈ، ج ۱، ۱۹۲۷ء، ص ۸۷ تا ۱۱۰، خلاصہ از  
 H. Ritter، در *Isl.*، ۱۹۲۹ء، ج ۳/۱۸، ص ۳۱۵،  
 (متعدد اہم تفصیلات)؛ (۱۴) *La lutte* : Canard  
*Cinquantenaire de la faculté chez les Arabes*  
*des Lettres d'Alger*، Soc. Histor، الجیریا  
 ۱۹۳۲ء، ص ۱۲۷ تا ۱۹۰ (سیر حاصل اور خیال  
 افروز مطالعہ)۔

(V. MINORSKY)

- **زُون** : ایک ہندی (?) دیوتا جس کا ایک مشہور بت زمین داور میں موجود تھا، جو سیستان کے مشرق میں زابل کے علاقے میں واقع تھا۔  
 ۶۵۳/۵۳۳ - ۶۵۴ء میں عبدالرحمن بن سمرہ سیستان کا والی مقرر ہوا، چنانچہ اس نے الداور پہنچ کر جبل الزون کا محاصرہ کر لیا۔ وہ اس مندر میں داخل ہو گیا جہاں ایک طلائی بت رکھا تھا اور اس میں آنکھوں کی جگہ دو یاقوت جڑے ہوئے تھے۔ عبدالرحمن نے اس کا ایک بازو کاٹ دیا اور آنکھ کا یاقوت نکل کر اپنے ساتھ لے گیا۔ اس نے یہ نہتے ہوئے بچا تو چاہت مقامی مرزبان کے حوالے کر دیا کہ میرا مقصد صرف یہ تھا کہ اس دیوتا کی بے چارگی ثابت کر سکوں (البلاذری : ص ۳۹۴)۔

دیوتا زون (جسے بعض اوقات الزور بھی کہا جاتا ہے) کا ذکر عربی شعراء، مثلاً حمید اور جریر کے ہاں بھی ملتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس ہندی (?) دیوتا کا ایک اور مندر عراق میں ابلہ کے مقام پر بھی واقع تھا؛ ابلہ ایک بندرگاہ تھی جس کے ذریعے ہندوستان کے ساتھ تجارت کی جاتی تھی (دیکھیے ابوالفتح نصر بن عبدالرحمن الاسکندری، م ۵۶۰/

اور اس کی مخصوص جانبازانہ شجاعت (فتوٰۃ) کی وجہ سے ظہور میں آئے۔ ایرانی میں پورے کھیل کے دوران میں بارہ اماموں کے نام پر بارہ مرتبہ چراغ جمع کیے جاتے ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ حسین واعظ کے رسالے کا نام فتوت نامہ ہے دیکھیے *Beiträge z. Kenntnis d. Islam Vereins* : Thorning *wesens*، برلن ۱۹۱۳ء و مادہ ہائے "فتوہ" اور "سروال" - *Futuwwa-Studien* : Taeschner، در *Islamica*، ج ۵، ۱۹۳۲ء، ص ۲۸۵ تا ۳۳۳، ایضاً *Die islami-schen Futuwabibade*، در *ZDMG.*، ۱۹۳۳ء، ص ۶ تا ۴۹۔

• **مآخذ** : (۱) حسین واعظ کا شفی (م نواح ۱۵۰۰ء -

۱۵۰۰ء) *فتوت نامہ سلطانی Galunow* نے اس سے استفادہ کیا ہے؛ (۲) میر نجات : گل کشتی (مثنوی کے ۲۶۵ اشعار جو ۱۱۱۲ھ / ۱۷۰۰ء میں کہے گئے) لکھنؤ ۱۲۵۸ھ (دیکھیے *Cut of Pers.* : Rieu) (۳) *Traite de* : Bibl. Nat de Paris، ۸۲۱ : ۲، *Mss.*، *gymnastique*، تکملہ فارسی، شمارہ ۱۱۶۹، دیکھیے *Inventaire des miniatures* : Blochet، ۱۹۰۰ء، ص ۱۵۴؛ (رسالہ ۱۲۹۲ھ / ۱۸۷۵ء میں کشتی کے مختلف داؤوں، وزنوں، مکدروں، ڈبلوں، اور کمانوں کے چھوٹے پیمانے پر ۸۳ عکس دیے ہوئے ہیں)؛ (۴) *Voyages* : Chardin، طبع Langles، ۱۸۱۱ء، ج ۳، باب ۱۲، ص ۴۴۱ : (۵) *Reisebeschreibung* : Niebuhr، کوپن ہیگن ۱۷۷۸ء : ۲ : ۱۷۲ تا ۱۷۵، لوحہ ۳۷ (فرانسیسی ترجمہ ۱۷۸۰ء : ۲ : ۱۴۱ تا ۱۴۴)؛ (۶) *Travels* : Qusley، ۴ : ۳۰۲ (ورزشوں کی تفصیل) اور اتلس، الواح ۱۲، ۱۳ : (۷) *A residence in Kurdistan* : Rich، ۱ : ۱۲۴ : (۸) *A winter journey* : Fraser، ۲ : ۵۷ تا ۶۱ : (۹) *Puteshestwiyc po Severnoy Persii* : Berezin، ۱۸۵۲ء، ص ۲۸۴، (۱۰) *Description de l'Arménie* : Texier، وغیرہ، پیرس ۱۸۵۲ء، ج ۲، باب ۳، ص ۵۲، ۵۳ :

جو کاشتکاری کرتے اور مویشی پالتے تھے۔ یہاں کی بڑی پیداوار، جو اور زیتون تھی۔ زیتون کا تیل Levant (مشرقی بحیرہ روم کے ساحلی ممالک) کو جاتا تھا۔ (۲) زَوَيْلَةُ السُّودَانِ: (بقول الادریسی، زاویلہ) فزان کے دارالحکومت ودان سے جانب شمال، دس دن کی مسافت پر بلاد السودان کی اس سرحد پر واقع تھا جو اقلیم افریقیہ سے متصل ہے۔ اس شہر میں، جو ریگستان میں سڑکوں کے ایک اہم مقام اتصال پر واقع تھا، کوئی فصیل نہ تھی۔ ایک مسجد، چند حمام اور بازار، نخلستان اور اناج کے کھیت تھے جنہیں اونٹوں کے ذریعے پانی دیا جاتا تھا۔ یہاں کے رغنے والے مسلمان اباضی تھے۔ یہاں خراسان کوفہ اور بصرے سے بہت سے تاجر آیا کرتے تھے، چمڑا اور غلام یہاں سے دساور کو بھیجے جاتے تھے۔ اس شہر کو عمرو بن العاص کے ایک سپہ سالار عقبہ بن نافع نے فتح کیا تھا۔

دعبل بن علی الخزاعی شاعر یہاں مدفون ہے۔  
 مأخذ: (۱) کے لیے: (۱) باقوت: معجم، طبع Wustefeld، ۲: ۹۶۱؛ (۲) الادریسی: نزهة المشتاق، فرانسیسی ترجمہ از Jaubert، ۱: ۲۵۸؛ (۳) البکری: کتاب المغرب فی ذکر بلاد افریقیہ والمغرب، طبع G. de Slane، بار دوم، الجزائر، ۱۹۱۱ء، ص ۲۹؛ بعد: (۴) الاصطخری، در BG.A، ۱: ۳۰، ۳۶؛ (۵) ابن حوقل، در BG.A، ۲: ۶۶؛ (۶) المقنسی: در BG.A، ۳: ۲۳۶۔

(۲) کے لیے: (۱) الیمقونی، در BG.A، ۲: ۳۳۵؛ (۲) الادریسی: نزهة المشتاق، فرانسیسی ترجمہ۔ از Jaubert، ۱: ۱۱۵؛ (۳) باقوت: معجم، طبع Wustefeld، ۲: ۹۶۰؛ بعد: ۳: ۸۹۰، ۴: ۹۱۱۔

(A. GORHMANN)

الزہاوی: جمیل صدیقی، عراق کے دور جدید کا سب سے بڑا عربی شاعر، بغداد میں ۱۹ ذوالحجہ

۱۱۶۳ء تا ۱۱۶۵ء، مذکور دریاقت، ۲: ۹۶۰)۔  
 لسان العرب، ۱۷: ۶۲ کی رو سے الزون کا فارسی زبان میں تلفظ زون ہے۔ Marquart کی تحقیق کے مطابق زون کا مندر پشنگ کے مشرق اور علمند کے شمال میں واقع تھا۔

مأخذ: (۱) Erānshahr: Marquart، ص ۳۹، ۲۸۹ (تحب زابل): (۲) مصنف مذکور [J.J.M. Groot]: Das Reich Zābul und der Gott Zūn vom 6—9 Jahrhundert، Festschrift E. Sachau، ۲۹۲، برلن، ۱۹۱۵ء، ص ۲۳۸ تا ۲۹۲ (اس تصنیف سے غیر معمولی ذکاوت اور علمیت کا اظہار ہوتا ہے): (۳) Markwart: Catalogue of the provincial Capitals of Eransher، روما، ۱۹۳۱ء، ص ۸۹۔

V. MINORSKY [تلخیص از ادارہ]

\* زَوَيْلَةُ: شمالی افریقہ میں دو شہروں کا نام (۱) زویلہ المہدیہ، البکری کے قول کے مطابق زویلہ جسے عبید اللہ المہدی فاطمی (م ۱۳ ربیع الاول ۵۳۲۲) نے تعمیر کرایا تھا، المہدیہ کے مضافات سے تھا۔ الادریسی کے قول کے مطابق دونوں شہر مل کر ایک ہرکنے تھے۔ اس کے بازار اور عمارتیں نفیس تھیں اور بہت سے تاجر جو دن کو مہدیہ میں کاروبار کرتے تھے، اس شہر میں رہتے تھے۔ شہر کے گرد، حتیٰ کہ سمندر کی جانب بھی، ایک فصیل تھی۔ خشکی کی جانب مزید حفاظت کے لیے ایک بڑی خندق لہدی ہوئی تھی۔ یہ فصیل المعز بن بادیس شرف الدولہ (م یکم شوال ۵۷۵۳) نے بنوائی تھی اور دو سیل لمبی تھی۔ اس کے لوہے کے دروازے تھے، جن ۵ وزن ایک ہزار ہنڈرڈ ویٹ تھا، اور ۳ بالشت بلند تھے اور ہر لواڑ میں چھ پونڈ وزن کی بڑی بڑی لیلیں جڑی ہوئی تھیں۔ زویلہ کے آس پاس جھونپڑے، نہایت اور مضافاتی مکانات (Country houses) تھے۔ یہ شہر کے ان باشندوں کی ملکیت تھے

بھیجا گیا۔ اس نے استانبول میں بڑی مشکل سے اپنے وطن واپس جانے کی اجازت حاصل کی، جو اسے صرف اس شرط پر دی گئی کہ وہ بغداد سے باہر نہ جا سکے گا۔ اسی زمانے میں وہابیوں کے خلاف اس کا ایک رسالہ (الفجر الصادق، قاہرہ ۱۳۲۳ھ/ ۱۹۰۵ء قَبَرِ RMAI، ۱۲ (۱۹۱۰ء): ۳۶۶) اور اس کی نظموں کا سب سے پہلا مجموعہ (الکلم المنظوم، بیروت ۱۳۲۷ھ/ ۱۹۰۹ء) شائع ہوا۔ ترک نوجوانوں کے انقلاب کے بعد اسے دوسری بار یونیورسٹی میں ادب عربی اور فلسفہ اسلام پڑھانے کے لیے استانبول بلایا گیا۔ فلسفہ اسلام پر اس کے لیکچروں کو ترکی زبان میں شائع کیا گیا (حکمت اسلامیہ درس لیری)۔ سخت بیمار پڑ جانے کی وجہ سے اسے پھر وطن واپس آنا پڑا۔ بغداد میں وہ مدرسہ قانونیہ میں قانون پڑھاتا رہا۔ اس زمانے میں متعدد مقالات اس نے المؤید میں (خلاصہ، در RMAI، ۱۲، ۱۹۱۰ء، ص ۳۶۷ تا ۳۷۰) عورتوں کی آزادی سے متعلق لکھے، جس کا وہ ہمیشہ سرگرم حامی رہا۔ ان کی وجہ سے بہت ہیجان پیدا ہو گیا، جس کی بدولت اسے ایذائیں پہنچیں۔ جنگ سے پہلے اس نے کچھ دن استانبول میں بغداد کے نمائندے کی حیثیت سے گزارے۔ جنگ کے دوران میں اور جنگ کے بعد بھی وہ بغداد میں رہا اور مختلف عہدوں پر فائز رہا، جو بالعموم ترجمہ و طباعت سے تعلق رکھتے تھے۔ اس عرصے میں اسے کئی بار مایوسیوں کا سامنا کرنا پڑا اور اس نے شاہ فیصل کے پیش کردہ درباری شاعر اور مؤرخ عراق کے عہدوں کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ۱۹۲۳ء میں اس نے پھر شام و مصر کا سفر کیا۔ واپسی پر اسے مجلس الاعیان کا رکن منتخب کیا گیا اور وہ چار سال تک اس عہدے پر فائز رہا۔ اپنے معاشرتی اور دوسرے خیالات کی حمایت میں اس نے ۱۹۲۶ء میں ایک

۱۸/۵۱۲۷۹ جون ۱۸۶۳ء کو پیدا ہوا اور ۲۳ فروری ۱۹۳۶ء کو فوت ہوا۔ اس کا باپ محمد فیضی الزهاوی، مفتی بغداد، کردی نسل سے احمد بابان کے خاندان میں سے تھا، جن کے کچھ لوگ کسی زمانے میں سلیمانہ [رک بان] کے امیر تھے۔ ایک روایت کی رو سے وہ اپنا سلسلہ نسب مشہور عرب سپہ سالار حضرت خالد بن ولید [رک بان] سے ملاتے ہیں۔ اس کا باپ کچھ عرصے تک زھاو (ایران) میں رہا اور اسی لیے اسے زھاوی کہا گیا۔ اس کی والدہ بنو نردی نسل سے تھی۔

اسلامی علوم نقلیہ میں وہ اپنے باپ کا شاگرد تھا۔ اس نے اسی ذوق و شوق سے مغربی علوم کو ان کتابوں کے ذریعے سے حاصل کیا جو اسے چار مشرقی زبانوں (عربی، فارسی، ترکی، کردی) میں دستیاب ہو سکیں، لیکن اسے کوئی یورپی زبان نہ آتی تھی۔ اپنی وسیع معلومات اور فطری صلاحیتوں کی وجہ سے یہ مختلف منصبوں پر فائز رہا، لیکن آزاد خیال اور زندیق [رک بان] مشہور ہونے کی وجہ سے اسے کوئی مستقل جگہ نہ مل سکی۔ جسمانی صحت کے لحاظ سے بھی وہ زیادہ تر مصائب کا شکار رہا۔ پچیس سال کی عمر میں اس پر ریڑھ کی مزمن بیماری کا حملہ ہوا اور پچیس سال کی عمر میں اس کا باپاں پاؤں بیکار ہو گیا۔

جوانی کے زمانے میں وہ بغداد کی تعلیمی مجلس کا ایک رکن مقرر کیا گیا۔ بعد میں اسے ادارہ طباعت امیریہ کا ناظم، سرکاری اخبار الزوراء کا رئیس تحریر اور محکمہ مرافعہ کا رکن مقرر کیا گیا۔ ۱۸۹۶ء میں اسے استانبول بلایا گیا۔ وہ اس سفر سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مصر گیا اور وہاں کے عربی ادبی اور علمی حلقوں سے تعارف پیدا کیا۔ استانبول میں وہ ترقی نوجوانوں کا رفیق کار بن گیا، لیکن اسے وہاں سے نکل دینے کے بجائے ایک ترکی وفد کے ساتھ یمن

۱۹۳۱ء، عدد ۶، ص ۶۳۱ تا ۶۶۹، مترجمہ Widmer،  
 در کتاب مذکور، ص ۵ تا ۷)، جس کی بنا پر اس پر  
 دوبارہ الحاد اور دھرت کا الزام عائد کیا گیا۔ یہ  
 تمام مجموعے اور الگ الگ نظمیوں اس کے ان نظریوں  
 نو عملی طور پر پیش کرنے کی اچھی مثالیں ہیں جن  
 کی تشریح کے لیے اس نے متعدد مقالے لکھے، تقریریں  
 کیں اور اپنی نظموں کے مجموعوں پر دیباچے لکھے،  
 مثلاً یہ کہ شاعری اپنے تمام پہلوؤں کے لحاظ سے  
 پرانے قواعد کی جامد پابندی سے آزاد ہونی چاہیے  
 اور اس میں صرف زبان کے اصلی معیار کا لحاظ ہونا  
 چاہیے، (زبان کے مسئلے میں الزعاوی عوام کی روزمرہ  
 زبان کا حامی تھا جسے موجودہ کتابی زبان کی جگہ  
 لے لینی چاہیے، دیکھیے R.M.M.، ج ۱۲، ۱۹۱۰ء،  
 ص ۶۷۰، ۶۸۱ تا ۶۸۲)؛ قافیے مختلف النوع ہو سکتے  
 ہیں حتیٰ کہ بغیر قافیے کے شعر میں بھی کوئی  
 مضائقہ نہیں اور نظم کی بحر خلیل کے مقرر کردہ  
 قواعد کے اندر محدود نہیں رہنی چاہیے؛ یورپی  
 استادوں کی اندھا دھند تقلید سے شاعری میں جدت  
 اور اصالت پیدا نہیں کی جا سکتی؛ ہر شاعر پر لازم  
 ہے کہ وہ نہ فقط اپنی زبان کے ساتھ، بلکہ اپنی قوم  
 کے ساتھ بھی وفادار رہے۔ الزعاوی کے دیوان کے  
 ابواب کی فہرست یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ  
 وہ طرز قدیم، مثلاً مدح، ہجاء وغیرہ سے کلیۃً انحراف  
 کر چکا ہے۔ اس کے دیوان کے ابواب حسب ذیل ہیں:  
 الشہقات (فلسفیانہ موضوعات)، الحدیث شجون  
 (رزئیہ قصے)، انین المجرور (فریاد)، وحی الضمیر  
 (حب وطن)، المرأة (تحریک نسواں) وغیرہ۔  
 اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ موضوع  
 اور طرز دونوں میں الزعاوی عربی شاعری کا  
 حقیقی مجدد تھا۔ خدا نے اسے حقیقی جوہر دیے تھے،  
 لیکن اس کے اندر بالعموم قنوطیت کا رنگ پایا جاتا ہے،  
 جس پر ہمیں اس کی زندگی کو مدنظر رکھتے ہوئے

چھوٹا سا رسالہ الاصابہ شائع کیا، جس کے صرف چھ  
 شمارے شائع ہو سکے (دیکھیے عبدالرزاق  
 الحسنی: تاریخ الصحافة العراقية، نجف ۱۹۳۵ء، ص  
 ۳۶، عدد ۳۹)۔ اس کے بعد اس نے سب کچھ چھوڑ کر  
 عزالت اختیار کر لی اور سخت افلاس اور عسرت  
 میں زندگی گزار دی (الرابطة الشرقية، قاہرہ، ج ۲،  
 عدد ۲، دسمبر ۱۹۲۹ء، ص ۷)۔

اس کی لاتعداد نظموں میں سے، جو بڑے بڑے  
 عربی مسالک کے اخبارات اور رسالوں میں بکھری  
 پڑی ہیں، صرف چند ایک ہی مجموعے کی  
 صورت میں شائع ہوئی ہیں۔ پہلے مجموعے کی  
 اشاعت کے کہیں پندرہ سال بعد جا کر اس کا  
 دوسرا مجموعہ رباعیات الزعاوی (بیروت ۱۹۲۳ء)  
 اور دیوان الزعاوی (قاہرہ ۱۹۲۳ء: RMM،  
 ۱۹۲۵ء: ۶۲: ۲۰۹) شائع ہوئے۔ تمام ادوار کی نظموں  
 کا انتخاب ایک اور مجموعے میں دیا گیا ہے، جس کا  
 نام اللباب ہے (بغداد ۱۹۲۸ء: دیکھیے MSOS، ۳۱/  
 ۲، ۱۹۲۸ء، ص ۲۰۷ تا ۲۱۰؛ انتخاب کا المانی  
 ترجمہ، در Widmer: کتاب مذکور، ص ۲۰ تا  
 ۳۹)۔ آخری مجموعے کا نام الأوشال ہے (بغداد  
 ۱۹۳۳ء: دیکھیے JRAS، ۱۹۳۶ء، ص ۱۶۰ تا  
 ۱۶۱)۔ اس کی بہت سی طویل نظمیوں زیادہ تر  
 رسالوں میں مل سکتی ہیں، مثلاً شعر بلا قافیہ (شعر  
 مرسل) لکھنے کی ایک کوشش بعنوان بعد الف عام،  
 در الهلال، ج ۳۵، عدد ۸، جون ۱۹۲۷ء،  
 ص ۹۱۳ تا ۹۱۷؛ ایک قصہ روایۃ لیلی و سمیر، در  
 لغة العرب، ج ۵، ۱۹۲۸ء، عدد ۱، ص ۷۷ تا ۶۰۸؛  
 نظم بعنوان نکتۃ الفلاح، جس میں عراق کی بڑی طفیلیوں  
 کا ذکر کیا گیا ہے، در الرابطۃ الشرقیة، ۱۹۲۹ء،  
 عدد ۷، ص ۲۳ تا ۲۶، (دیکھیے الریع و الخریف،  
 در مجلہ مذکورہ، عدد ۸، ص ۱۸، تا ۲۲؛ ایک  
 لمبی نظم، بعنوان الثورة فی الجحیم (الدھور، ۱،

۶۲ (۱۹۲۵ء) : ۲۰۹ تا ۲۱۰؛ مؤخرالذکر کتاب کی بابت مصنف بہت بلند رائے رکھتا تھا، دیکھیے *Widmer*، کتاب مذکور، ص ۱۷، ۱۸۔ اس کے نظریوں کی بنیاد خالص تفکر پر ہے، تجربے پر نہیں۔ ان نظریوں کو پسند نہیں کیا گیا اور عربوں کے علمی حلقوں تک میں انہیں غلط قرار دیا گیا ہے (مثلاً *مجلة المقتطف* میں)۔

اس نے مذکورہ بالا مضامین کے علاوہ اور مضامین پر بھی قلم اٹھایا، مثلاً گھڑ دوڑ (الخیل و سباقہا، ۱۸۹۶ء)؛ شطرنج (ایک بڑا مجموعہ، جو اب تک شائع نہیں ہوا؛ اشراک الدماء؛ دیکھیے رفائیل بطی؛ سحر الشعر، ص ۱۳؛ الادب العصری؛ ص ۱۶) وغیرہ۔

ہم بتا کید یہ بات کہتے ہیں کہ الزھاوی کی اہمیت اس میدان میں نہیں بلکہ شعر و شاعری کے میدان میں ہے۔ جدید عربی ادبیات میں اس کی شخصیت یقیناً بڑی بلند پایہ ہے۔ وہ ایک فارسی شاعر کی حیثیت سے بھی مشہور ہے۔ فارسی زبان پر قدرت رکھنے کی وجہ سے وہ اس قابل ہو گیا تھا کہ عمر خیام کی منتخب رباعیات کا ترجمہ کر سکے (رباعیات الخیام، بغداد ۱۹۲۸ء، ۱۳ رباعیات کا فارسی میں مع نثر اور نظم ترجمہ کے جو ۱۹۲۵ء میں تیار کیا گیا، قِب G. Kampffmeyer، در *MSOS*، ۳۱ / ۲ (۱۹۲۸ء) : ۲۱۰ تا ۱۱ اور F. Krenkow، در *JRAS*، ۱۹۲۹ء، ص ۱۰۳ تا ۱۲۴)۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ۱۹۳۴ء میں جشن فردوسی کے موقع پر الزھاوی تہران آیا تھا جہاں فردوسی پر اس کے عربی اور فارسی کے قصیدوں کو ایرانی سامعین نے بہت سراھا تھا۔

مآخذ: اس کے اپنے بیانات سے اس کے سوانح حیات

کے متعلق بہت سی درست تفصیلات مل سکتی ہیں:

حیرت نہیں ہونی چاہیے (اس کے اشعار میں ہمیں خود کشی کی بابت خیالات بھی ملتے ہیں جو عربی شاعری کے لیے ایک عجیب و غریب بات ہے؛ دیوان، ص ۴۴)۔ اس کی اثر نظمیں پورے جوش اور قوت سے لبریز ہیں اور بلیغ لیکن سادہ زبان میں لکھی گئی ہیں، تاہم پرجوش ہونے کے باوجود یہ اکثر گہرے احساسات کی حامل ہیں، قِب مثلاً "المیت الغریب" (دیوان، ص ۱۰۳ تا ۱۰۵، جس کے ایک حصے کو R. Nakhli نے *Ido* زبان میں ترجمہ کیا، دیکھیے *MSOS*، ۳۱ / ۲ (۱۹۲۸ء) : ۱۶۹ و جرمن ترجمہ از *Widmer*، در کتاب مذکور، ص ۱۰ تا ۱۲)، یا ایک انوکھی لوری (دیوان، ص ۱۴) اور "علی قبریتہا" (= ماں اپنی بچی کی قبر پر) (دیوان، ص ۷۷ تا ۷۹)۔ اپنے نئے علمی نظریوں کو شعروں میں ڈھال کر مقبول عام بنانے کی یہ کوشش بہت کامیاب رہی (دیکھیے مثلاً "قوة کشش و قوة دفع" پر، دیوان، ص ۱۴۲ تا ۱۴۳، یا دنیا کی تخلیق میں ایتھر (ether) کا وظیفہ: رباعیات، ص ۱۹۰، عدد ۲۵۱ وغیرہ۔

الزھاوی شاعر ہونے کے علاوہ عالم اور فلسفی بھی ہے۔ وہ اسلامی علوم نقلیہ کا ماہر ہے، جیسا کہ اس کے بعض خاص رسائل اور ان موضوعات سے ثابت ہوتا ہے جن کا اس نے درس دیا۔ اس نے علم الطبیعیات کا بغور مطالعہ کیا اور چند قابل توجہ نظریے پیش کیے، مثلاً بجلی کی بابت، قوة دفع کی بابت (قوة کشش کے عام نظریے کے خلاف)، وغیرہ۔ ان نظریوں کی وہ اپنے بہت سے متفرق مقالات میں اور مندرجہ ذیل تین کتابوں میں بڑے زور سے حمایت کرتا ہے: کتاب الکائنات (قاہرہ ۱۸۹۶ء)؛ الجاذبیۃ و تعلیلها (بغداد ۱۳۲۶ھ/۱۹۱۰ء، دیکھیے L. Massignon، در *RMM*، ۱۲ (۱۹۱۰ء) : ۵۶۷ تا ۵۷۰)؛ المجلد بما آری (قاہرہ ۱۹۲۴ء، قِب *RMM*،

*Üb.tragungen aus der neu-arabischen Literatur, II. Der 'irāqische Dichter Gamil Sidqi az-Zuhāwi aus Bagdad. Autorisierte Übersetzung mit einer Einteilung über den Schriftsteller und zwei Bildnissen von ihm* برلن ۱۹۳۵ء، (WI=، ۱۷، جز ۱ و ۲، ۱۹۳۵ء) جس کا حوالہ کثرت سے اوپر دیا گیا ہے؛ (۱۳) وہی مصنف : *Djamil Sidqi az-Zuhāwi. Ein islamischer Modernist* در *Zeitschrift für Missions-islamische Wissenschaft* ۳۹، (۱۹۳۳ء) : ۳۵۳ تا ۳۶۱ (نیز دیکھیے WI، ۱۷، ۱۹۳۵ء) : ۱۳۰ (بعد)۔

(IGN. KRATSKOWSKY)

زُہد : [ (ع) ]؛ تصوف کی ایک اصطلاح؛ ابتدائی استعمال میں گناہ سے پرہیز، بعد میں ہر فالتو چیز سے پرہیز، ہر اس چیز سے پرہیز جو خدا سے بیگانہ کر دے (زُہد کی اس حد کے حنبلی معترف ہیں)؛ اس کے بعد رفتہ رفتہ اس کے معنی "ہر فانی چیز سے دل ہٹانا" ہو گئے (تصوف کی حد یہاں سے شروع ہوتی ہے)؛ تَقَشِّفِ تام، جملہ مخلوقات سے قطع تعلق؛ اس طرح زُہد کے لفظ نے نُسک کی جگہ لے لی [تَنسُک کے معنی اجتنابِ کامل ہیں]؛ اس لیے اس کے معنی قناعت (اعتدال اور ضبطِ شہوات) ہی نہیں بلکہ ورع بھی ہیں، یعنی ان چیزوں سے کامل اجتناب جو شرع کے لحاظ سے مشکوک ہیں (حنبلیوں کے ہاں یہ ایک فضیلت ہے)۔ اس لحاظ سے یہ ورع سے بھی آگے کا ایک درجہ ہے۔

مدارج فضائل کی ترتیب دیتے ہوئے بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ مرتبہ ورع سالک کو مرتبہ زُہد کی جانب لے جاتا ہے۔ امام غزالیؒ اس کو فقر کے بعد اور توکل سے پہلے رکھتے ہیں۔

دوسری تیسری صدی ہجری میں زُہد کا تخیل، جو حسن البصری سے لے کر الدارانی تک عمیق سے

(۱) خود نوشت حالات زندگی، در رباعیات الزہاوی، بیروت ۱۹۲۸ء، ص م خ، در *R.IAD*، ۸ (۱۹۲۸ء)؛ ۲۹۲ تا ۲۹۸ اور (۱۹۳۲ء تک الزہاوی کے خطوط سے لیے ہوئے جرمن کے اسبابات در) G. Widmer، کتاب مذکورہ، ص ۲ تا ۱۳۔ اس نے خود ذہنی بار اصول شاعری کے معنی اپنے نظریات کی تشریح کی ہے؛ (۲) مَحَاضِرَةٌ فِي السَّعْر، در رَفَائِلُ بَطْنِي : سَحْرُ السَّعْر، قاہرہ ۱۹۲۲ء، ص ۱۷ تا ۸۳؛ (۳) نَزَعَتِي فِي السَّعْر، در دیوان الزہاوی، قاہرہ ۱۹۲۳ء، ص الف - ز؛ (۴) كَلِمَةٌ فِي السَّعْر، در اللُّبَاب، بعد ۱۹۲۸ء، ص ۱۷ (جرمن ترجمہ از G. Kampff-meyer در *MISOS*، ۲/۳۱ : ۲۰۷ تا ۲۱۰ = G. Widmer، کتاب مذکورہ، ص ۱۳ تا ۱۷)؛ جو عربی تحریریں اس کے متعلق لکھی گئیں، ان میں بہت سے مسرر، لیکن مشکل سے دستیاب ہونے والے مقالے شامل ہیں۔ ان میں سے رَفَائِلُ بَطْنِي کے صرف دو مقالے خاص طور پر ذکر کے قائل ہیں؛ (۵) سَحْرُ السَّعْر، قاہرہ ۱۹۲۲ء، ص ۳ تا ۸۳ اور (۶) الادب العصري في العراق العربي، ۱، قاہرہ ۱۹۲۳ء، ص ۵ تا ۶۶، (نیز نیچے دیکھیے A. Schaade)؛ (۷) الرِّيحَانِي : ملوک العرب، بیروت ۱۹۲۵ء، ۲ : ۳۸۱ تا ۳۸۷؛ (۸) شیخو: تاریخ الآداب العربیہ فی الرِّبْعِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ، بیروت ۱۹۲۶ء، ص ۱۸۳ (یہاں صرف اس کی کتاب الکلم المنظوم کا ذکر ملتا ہے اور ساتھ ہی اس کے زندیق ہونے کی تردید کی گئی ہے)؛ (۹) سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، قاہرہ ۱۹۲۹ء، عمود ۹۷۸ تا ۹۷۹ (صرف ان تصانیف کا ذکر ہے جو ۱۹۱۹ تک چھپی تھیں)؛ (۱۰) فیلین یوزبی تحریریں در G. Kampffmeyer، بعد اشارید، در *MISOS*، ۲/۱۳۱ (۱۹۲۸ء) : ۲۰۵؛ نیز (۱۱) A. Schaade : *Moderne Regungen in der irakischen Kunstdichtung der Gegenwart*، در *OLZ*، ج ۲۹، ۱۹۲۶ء، عمود ۸۶۵ تا ۸۷۲؛ بالخصوص (۱۲) G. Widmer



انسان کے حیوانی تقاضوں کی اصلاح کی جائے، یہ نہیں کہ ان کو بالکل مٹا دیا جائے۔ شارع علیہ السلام نے زهد کے سلسلے میں دو باتوں کی رغبت دلائی ہے: اول یہ کہ جو زائد از ضرورت شے قبضے میں نہیں آئی اس کی طلب میں آدمی غلطان و پیچان نہ ہو؛ دوم یہ کہ جو شے ہاتھ سے نکل گئی اس کے چلے جانے پر غمگین نہ ہو۔

انہیں وجوہ سے علما نے زهد میں غلو کی ہمیشہ مخالفت کی ہے اور اس کی انتہا پسندانہ صورتوں کو قاطع حیات قرار دیا ہے۔ مسلمانوں کی صوفیانہ شاعری میں بعض اوقات اس انتہا پسندانہ زهد کی جھلک ملتی ہے، لیکن وسیع المشربی کی شاعری میں اس قسم کے زهد پر گہرا طنز بھی ملتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے شاہ ولی اللہ دہلوی: حجة الله البالغة؛ عبدالمجید دریا آبادی: تصوف اسلام؛ صباح الدین عبدالرحمن: بزم صوفیہ، دارالمصنفین؛ نیز علامہ اقبال کی تصانیف۔

مآخذ: (۱) المکی: قوت القلوب ۱: ۲۴۲ تا ۲۷۱؛ (۲) خرگوشی: تہذیب، مخطوطہ برلن، عدد ۲۸۱۹، ورق ۵۳ ب؛ (۳) القشیری: رسالہ، ص ۶۷ (اور Hartmann: Darstellung، بذیل مادہ)؛ (۴) الہجویری: کشف المحجوب، مترجمہ نکلسن Nicholson، اشارہ بذیل مادہ؛ (۵) الغزالی: احیاء علوم الدین، طبع ۱۳۲۲ھ، ص ۱۵۴ تا ۱۷۱، (خلاصہ از Asin Palacios، در M.F.O. ج ۷: [۱۹۱۳]، ص ۸۲ تا ۸۴ اور Tscheuschner: Gazālīs Lehre von der Askese، ۱۹۳۳)؛ (۶) ابن الجوزی: تلبیس ابلیس، طبع ۱۳۴۰ھ، ص ۳۱۲ تا ۳۱۵ (الدارانی)، ص ۳۷۴ تا ۳۸۸؛ (۷) ابن عربی: فتوحات مکیہ، بار اول، ۳، ص ۱۹۷؛ (۸) ابن عباد الرندی: رسائل، چاپ سنگی، فاس (تجزیہ از Asin Palacios در Etudes Carmelitaines، اپریل ۱۹۳۲، ص ۱۱۳ تا ۱۶۷، در الاندلس، میڈرڈ، ج ۱، ۱۹۳۳، ص ۷ تا ۷۹)، قب

عمیق تر ہوتا چلا آ رہا تھا، آخر کار محدود اور معین کر دیا گیا۔ یہ صرف ترک لباس، ترک مکان اور ترک طعام لذیذ ہی نہیں بلکہ ترک نساء بھی ہو گیا (الدارانی)۔ اس کے بعد جب المحاسبی کا (اور ملامتیہ) کا باطنی طریق ترقی کر گیا تو داخلی اور باطنی اجتناب اور ترک خواہشات و شہوات پر زور دیا گیا جس سے توکل کے تصور کی طرف راستہ کھلتا ہے۔

اکثر مشاہیر صوفیہ کی سیرتوں سے اخذ کی ہوئی زهد کی دل چسپ مثالیں ابن الجوزی کے ہاں ملیں گی جو طنز آمیز اور معاندانہ انداز میں پیش کی گئی ہیں اور ابن عباد الرندی الشاذلی کے ہاں بڑی احتیاط سے جمع کیے ہوئے تقشف کے احوال اور بیانات موجود ہیں؛ [نیز دیکھیے السملی: طبقات الصوفیة]۔

[شاہ ولی اللہ دہلوی] کے نزدیک ورع نفس کی اس حالت کا نام ہے جب قلب پر نور ایمان نازل ہونا ہے اور حیا کا مقام ایک ملکہِ راسخہ بن جاتا ہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ شبہات تک سے پرہیز کرنے لگتا ہے۔ ورع اور زهد حیا کے دو مقام ہیں؛ ورع ترک شبہات ہے اور زهد سے مراد دنیا سے بے رغبتی ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے زهد محمود کو زهد مذموم سے متمیز کیا ہے۔ شریعت نے اس قسم کے افعال کو پسند نہیں کیا جو بعض اوقات زاعدوں پر غالب آ جاتے ہیں۔ زهد محمود کی حد یہ ہے کہ آدمی تمام زائد از ضرورت چیزوں کی طلب سے اجتناب کرے۔ ترک کامل (کسی صوفی کے ذاتی عمل کے طور پر قابل لحاظ ہو سکتا ہے لیکن) ایک عمومی عقیدہ و فعل کے طور پر مذموم ہے۔ چونکہ شریعت کا نزول طبائع بشریہ کے موافق ہوا ہے، اس لیے طبائع کے بنیادی تقاضوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ شے نظام اجتماعی میں اختلال کا باعث ہے۔ شریعت کا اصول ہے کہ

ایک ہی نام میں مدغم کر دیا تھا۔ لاطینی میں اس سیارے کو *Stella Veneris* یا صرف وینس *Venus* کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ پلیناس *Pliny (Hist.)* نے *Lucifer* (۲ : ۸، ص ۶) نے مزید مترادفات *Hesperus*، *Vesper* دیے ہیں (دیکھیے *Pauly-Wissowa* : *Realenzyklopädie*، بذیل مادہ) نیز *Isidis*، *Stella*، *Isidis*، *matris deum*، *Iunonis*، فارسی میں زہرہ کو ناہید کہتے ہیں اور عبرانی میں *Malkat ha-Shamayim* یعنی ”آسمانوں کی ملکہ“۔ ہل بن شعر *Helel ben Shahar* یعنی ”ستارہ صبح“ (ایساغوجی، فصل ۱۴، ص ۱۲) سے کبھی تو زہرہ مراد ہوتا ہے اور کبھی چاند بھی (عربی ہلال یعنی نیا چاند۔ تاہم توریت کے متن میں اشارہ صرف پرانے چاند کے ہلال ہی کی طرف ہو سکتا ہے جو صبح کے وقت آسمان پر نظر آتا ہے) اور یا پھر سورج مراد ہوتا ہے۔ یہ مفروضہ کہ منی *Meni* (ایساغوجی، فصل ۶۵، ص ۱۱) سے مراد زہرہ ہے، قرین قیاس نہیں (دیکھیے *B. Suter* در *Enc. Jud.*، جلد ۳، بذیل مادہ *Astronomie* - تالسود (= تلمود) میں زہرہ *Kochebet* (یعنی کوکب) یا *Noga* (یعنی چمک دمک) یا *Kochab* (چمک دار ستارہ) کے ناموں سے موسوم ہے۔

زہرہ علم ہیئت (فلکیات) میں : قدیم زمانے کے بابلیوں، مصریوں اور یونانیوں کو اس بات کا اچھی طرح سے علم تھا کہ صبح اور شام کا ستارہ ایک ہی ہوتا ہے اور ہمیں اجدا ہی سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اس سیارے کی ان دونوں شکلوں کے لیے ایک ہی نام استعمال کیا جاتا تھا۔ فیناغورس، بطلمیوس اور عرب ہیئت دانوں کے نزدیک (مرکزی نظام ارضی کے بموجب) زہرہ مرکز سے تیسرے مقام پر ہے۔ اس کا فلک اندرونی جانب عطارد کے فلک سے، اور بیرونی جانب سورج کے فلک سے محدود ہے۔ اس ترتیب

خاص طور پر ص ۱۲۲؛ دیکھیے *Recueil : L. Massignou*، ص ۱۳۶ تا ۱۳۸، اور ص ۱۷، (برائے مصری)۔

(LOUIS MASSIGNON) و [ادارہ]

• زہرہ : یہ سیارہ یورپی زبانوں میں وینس *Venus* کے نام سے مشہور ہے۔ عربی نام مادہ زہر سے مشتق ہے جس کے معنی چمکنا یا روشن ہونا ہیں۔ یہ نام اس سیارے کی غیر معمولی درخشانی اور تابندگی کی وجہ سے رکھا گیا ہے۔ سمیری زبان میں (بقول *Sternkunde und Sterndienst in : Kugler*) اسے *Babel* (اسے *Zib* اور آکادی میں *Dilbat* کہتے تھے) (جو *Hesychius*، ۵ : ۵۵۸ میں *Δελεφαι* کا مترادف ہے)۔ مصری (بقول *Maspero* : *Hist. anc. de peuples de l'Orient classique*) اسے بونو (*Bonu*) یعنی ”پرندہ“، اور شام کے ستارے کی حیثیت سے *Uaiti*، اور صبح کے ستارے کی حیثیت سے *Tiu-nutiri* کہتے تھے۔ (بقول *Maspero* : *Hist. anc. des peuples de l'Orient*، مطبوعہ ۱۸۸۳ء میں اسے شام کے ستارے کی حیثیت سے *Benu*، اور صبح کے ستارے کی حیثیت سے *Duau* کہا گیا ہے دیکھیے *L'astronomie égyptienne : F. M. Antoniadi*، ۱۹۳۳ء)۔ اخیل طاپیوس *Achilles Tattus* (ایساغوجی، باب ۱۷) اور پلوتارک *Plutarch*، (*Ερωτικος*)، باب ۱۹، کا قول ہے کہ مصری اور یونانی محبت کی مجسم دیوی (*ὁ τῆς Ἀφροδίτης*) کی حیثیت سے زہرہ کی پرستش کرتے تھے۔ ارسطو نے بھی یہ نام، نیز *ὁ τῆς Ἡρας* کا نام استعمال کیا ہے۔ سیارے کا یونانی نام *Εωσφορος* یا *Φωσφορος* ہے (جس سے زہرہ بحیثیت ستارہ صبح مراد ہے)؛ ہمیں (انلاطون کے *Εσπερος* (*Erpinomis*) (ستارہ شام) کا نام بھی ملتا ہے۔ اخیل طاپیوس کہتا ہے کہ ایپتوس نے دو ناموں *Εωσφορος* اور *Εσπερος* کو

پر رکھا تھا، یعنی "چاند، سورج، زہرہ، عطارد، مریخ" وغیرہ کی ترتیب سے، لیکن بقول پلوٹارک (D. Pluc. Philosoph. ۲ : ۱۵) افلاطون نے زہرہ نو چوتھا مقام دیا تھا، یعنی چاند، سورج، عطارد، زہرہ، مریخ وغیرہ (جیسا کہ اوپر مکرویوس کی ترتیب میں مندرج ہے)۔

ذیل کی جدول میں زمین کے مرکز سے زہرہ کے بعد اقرب، بعد اوسط اور بعد ابعد کے اعداد نصف قطر ارضی کی ادثیوں میں البتانی، الفرغانی، ابن رستہ، ابراہیم، برحیا، نیز بقول البیرونی ہندووں کے اندازے کے مطابق درج نیچے گئے ہیں۔ آخری سطر میں مقابلے کی شرض سے زمانہ حال کی قیمتیں بھی درج کر دی گئی ہیں۔ (حوالوں اور مصنفین مذکور کے نزدیک نصف قطر ارضی کے طول کے لیے دیکھیے تحت مادۃ المشتري و مادۃ عطارد)۔

بعد ابعد

بعد اوسط

بعد اقرب

البتانی	۱۶۶	نصف قطر ارضی	۶۱۸	نصف قطر ارضی	۱۰۷۰	نصف قطر ارضی
الفرغانی	۱۶۷	"	۶۳۳ $\frac{۱}{۲}$	"	۱,۱۲۰	"
ابن رستہ	۱۶۶	"	۶۲۲ $\frac{۱}{۲}$	"	۱,۰۷۹	"
برحیا	۱۶۶	"	۶۲۳	"	۱,۰۸۰	"
ہندو	۲۵۶ $\frac{۳}{۲۱}$	"	۶۷۵ $\frac{۵}{۷}$	"	۱,۰۹۵ $\frac{۵}{۲۱}$	"
زمانہ حال	۶,۵۰۰	"		"	۳۰,۵۰۰	"

۳۔ بتاتا ہے۔ (یہ دونوں اعداد المجسطی سے مأخوذ ہیں)۔ اس سے زہرہ کے حجم کا تخمینہ زمین کے حجم کا  $\frac{۱}{۳۶}$  لگایا گیا ہے۔ (زمانہ حال کے اعداد یہ ہیں: قطر ارضی سے زہرہ کے قطر کی نسبت = ۰.۹۷، حجموں کی باہمی نسبت = ۰.۹۱)۔

بطلمیوس نے زہرہ کی حرکت کو دوسرے سیاروں کی حرکت کے مانند چار دائروں (افلاک) سے تعبیر کیا ہے۔ فلک انجامل (deferent) کا میلان ۲۰ دقیقے اور فلک التدویر (epicycle) کا میلان ۲ درجے ۳۰ دقیقے

سے مصری (بقول Hist. Rom. : Dio Cassius، ۳۷ : ۱۹) پہلے سے واقف تھے۔ اس کے برعکس مکرویوس Macrobius (Comm. in Somn Scip.) ۱ : ۱۹ نے یہ ترتیب بیان کی ہے۔ "چاند، سورج، عطارد، زہرہ، مریخ، مشتری، زحل"، لیکن اس کے فوراً بعد ایک مبہم اور غیر واضح طریق سے کہتا ہے کہ مصریوں کے قول کے مطابق عطارد اور زہرہ کبھی سورج کے اوپر اور کبھی نیچے دکھائی دیتے ہیں۔ اگر محض اس عبارت سے ہم یہ نتیجہ نکالیں کہ مصری ان دو سیاروں کو سورج کے تابع سمجھتے تھے اور اس طرح انہوں نے مرکزی نظام ارضی کو مسترد کر دیا تھا تو یقینی طور پر یہ حدود سے تجاوز ہوگا۔ بابلی، زہرہ کو اس مقام سے نکال کر سب سے اندرونی دوسرے مقام پر لے آئے تھے۔ ان کی ترتیب چاند، زہرہ، عطارد، سورج، مریخ وغیرہ تھی۔ افلاطون (Epinomis و Timaeus) نے اسے تیسرے مقام

عربوں کی دریافت کردہ قیمتیں صحیح قیمتوں کا تقریباً  $\frac{۱}{۳۳}$  ہیں۔ تاہم یہ بات ملحوظ رہے کہ بعد اقرب اور بعد ابعد کی باہمی نسبت کا عدد (۱۳) جو البتانی نے بتایا ہے اور جس کی مدد سے آخر الذکر، اول الذکر سے محسوب لیا جاتا ہے، زمانہ حال کے اعداد کے ساتھ غیر معمولی مطابقت رکھتا ہے۔ البتانی بعد اوسط میں زہرہ کا ظاہری قطر (Opus. Astr.) طبع نلینو، باب ۵۰) سورج کے قطر کا  $\frac{۱}{۱۰}$  اور اس کا حقیقی قطر زمین کے قطر کا

کے مخالفین میں سے تھا، لیکن بعد میں اس نے اسلام قبول کر لیا۔ ان کا شمار اکابر حفاظ حدیث اور فقہاء میں ہوتا ہے۔ بقول عمر بن عبدالعزیزؒ اپنے زمانے میں وہ سنت کے سب سے بڑے عالم تھے۔ [بچپن میں وہ مروان (۵۶۵م/۶۸۴ء) (ابن حجر: تہذیب، ۹: ۴۴۵) کے سامنے آداب بجالانے کے لیے حاضر ہو چکے تھے اور بعد میں عبدالملک کے دربار میں حاضر ہوئے۔ شاید یہ واقعہ ۵۷۳/۶۹۲ء سے پہلے کا ہے۔

ان کے دمشق میں پہنچنے کا زمانہ وہ ہے جب ابن الأشعث نے بغاوت کی (البخاری: تاریخ، ص ۹۳) یعنی ۵۸۱/۶۰۰ء (دیکھیے Wellhausen: Das Arab. Reich، ص ۱۴۵ بعد)۔ انہوں نے شدید ضرورت کے تحت مدینے کو خیرباد کہا اس وقت وہ قیصہ بن ذؤیب کی وساطت سے جو عبدالملک کا خاتم (مہر) بردار تھا، عبدالملک کے پاس پہنچے۔ کہتے ہیں کہ عبدالملک نے ابن المسیب سے الزہری کے حالات دریافت کیے تھے، لیکن اگر یعقوبی کی کہانی درست مان لی جائے تو عبدالملک کو الزہری سے اس سے بہت پہلے واقف ہونا چاہیے۔ اس کے بعد اس نے الزہری کے تمام قرضے ادا کر دیے اور ان کے گزارے کے لیے اس نے ایک مستقل آمدنی کی سبیل پیدا کر دی۔ ماہر فنون شعر ہونے کی وجہ سے یزید ثانی (۵۱۰ء تا ۵۱۵ء) جس نے انہیں قاضی بنا دیا تھا، ان کی بڑی قدر کرتا تھا (الاعانی، ۴: ۴۸)۔ یزید ثانی کے جانشین ہشام (۵۱۵ء تا ۵۴۰ء) نے الزہری کو اپنے بچوں کا اتالیق مقرر کر دیا۔ ایک مرتبہ الزہری نے ہشام سے گفتگو کے دوران میں شہزادہ ولید بن یزید پر، جو بعد میں ولید ثانی بنا، ٹوٹی نکتہ چینی کی۔ جب الزہری کو اس بات کا علم ہوا کہ کسی نے ان کے الفاظ ولید کے کانوں تک پہنچا دیے ہیں، تو انہوں نے ولید کے خلیفہ ہوتے

ہے۔ مشاہدہ کردہ شمالی اور جنوبی عرضوں کا عظیم ترین تناسب بقول البتانی (Op. Astr.) باب ۷۷، ۸ درجے ۵۶ دقیقے ہے۔ خروج مرکز میں اس کی اوسط یومیہ حرکت زیجون میں ۳۷ دقیقے درج ہے۔ اس سے گردش کی اِقتِرانی مدت (Synodic period of revolution) ۵۸۴ یوم قرار پاتی ہے اور یہ اصل مقدار کے مطابق ہے (قدما کو زہرہ کی گردش کی اِقتِرانی مدت کافی درستی کے ساتھ معلوم تھی)۔ آشوری، بابلی تصانیف میں یہ مقدار ۵۸۷ یوم درج ہے۔

زہرہ علم نجوم میں: "زُہرۃ بیوت المیزان و الثور" (میزان = بیت النہار اور ثور = بیت اللیل) کا حاکم ہے، نیز دوسرے مثلثہ (triquetrum) کا جو اور، العذراء اور الجدی پر مشتمل ہے، حاکم یوم (روز) ہے۔ علاوہ ازیں چوتھے مثلثہ (السرطان) الثرب اور الحوت کا بھی حاکم یوم ہے۔ زہرہ کا صرف الحوت کے ۲۷ درجے میں اور اس کا ہبوط، العذراء کے ۲۷ درجے میں ہے)۔ نجومی اسے (بقول القزوینی: حجاب المخلوقات) مشتری کے مقابلے میں جو السعد الاکبر ہے، السعد الاصغر کہتے ہیں۔ یہ دونوں سعد سیارۃ السعدان [رک باں] کے مشترک نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔

الکیمیاء میں الزہرہ سے تانبا مراد ہے۔

مأخذ: رک بہ عطار: منطقہ: مشتری؛

زحل۔

(WILLY HARTNER)

الزہری: [ابوبکر] محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ الاصغر بن شہاب المعروف بہ ابن شہاب، ایک مشہور فقیہ اور محدث غالباً ۵۰/۶۷ء یا ۵۱ء میں پیدا ہوئے۔ بعض لوگوں نے ان کا سنہ پیدائش ۵۶ء اور ۵۸ء دیا ہے۔ قریش مکہ کے مشہور قبیلہ بنو زہرہ سے تعلق کی وجہ سے ان کی نسبت زہری ہوئی۔ ان کا [پردادا عبد اللہ الاصغر ابتدا میں اسلام

سیرت کے بھی امام ہیں اور ابن اسحاق کے سب سے مشہور شیخ ہیں۔ ابن اسحاق نے الواقدی، ابن سعد اور الطبری کی طرح بہت سی معلومات ان سے حاصل کی ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد کے بیس سال کے واقعات کے لیے ان کا حوالہ الطبری میں اکثر آتا ہے۔ متقدمین نے کہا ہے کہ انہوں نے صرف ایک کتاب یعنی نسب قومہ لکھی تھی۔۔۔۔۔ سے پہلے حاجی خلیفہ نے کتاب المغازی ان کی طبع منسوب کی، لیکن یہ بات واضح ہے کہ الزہری کی تالیفات احادیث اور آثار جمع کرنے تک محدود تھیں۔ انہوں نے کوئی ایسی مستقل کتاب نہیں لکھی جیسی کہ ان کے شاگرد ابن اسحاق نے لکھی۔ جو روایات ان سے لی گئی ہیں ان میں وہ اسناد کا اکثر ذکر کرتے ہیں، لیکن کبھی کبھی حذف بھی کر دیتے ہیں۔ جب مختلف رواۃ سے ایسی حدیث روایت کرتے ہیں جس کے مفہوم پر سب کا اتفاق ہے، تو وہ مختلف متن حدیث الگ الگ بیان نہیں کرتے، بلکہ تمام رواۃ کا ذکر کر کے ایک جگہ جمع کر دیتے ہیں۔ روایت حدیث کو جمع کر کے بیان کرنے کی یہ پہلی سیدھی سادی کوشش تھی۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام، بمواضع کثیرہ؛ (۲)

ابن قتیبہ: کتاب المعارف، ص ۲۳۹؛ (۳) الواقدی، مترجمہ Wellhausen، اشاریہ بذیل مادہ؛ (۴) ابن سعد، ۲/۲: ۱۳۵ بعد؛ ۲/۴: ۱۵۷؛ (۵) الطبری، اشاریہ بذیل مادہ؛ (۶) البخاری، تاریخ، ص ۹۳، ۱۰۳، ۱۳۳؛ (۷) Fischer: Biographien: von Gewährsmännern des Ibn Ishak، ص ۶۴ بعد؛ (۸) وہی مصنف، در ZDMG، ج ۳۳، ص ۳۲۸؛ (۹) ابن خلکان (قاہرہ)، ۱: ۵۷۱ بعد؛ (۱۰) الاغانی، ۳: ۳۸ بعد؛ ۶: ۱۰۳، ۸: ۸۹ بعد؛ (۱۱) النوری: تہذیب، طبع Wüstenfeld، ص ۱۱۷؛ (۱۲)

ہی منک چھوڑ کر بھاگ جانے کا فیصلہ کیا، لیکن اس اردے کی تکمیل سے پہلے ہی ۱۲۴ھ میں شنب کے قریب اپنی جاگیر آدابی میں، جو انہیں منجملہ اور کثیر اشیا کے اپنے شاہی مریوں کی فیاضی کی بدولت ملی تھی، ان کا انتقال ہو گیا۔ دمشق چلے جانے کے بعد بھی الزہری اثر اپنے وطن جایا کرتے تھے اور وہاں دیر تک قیام رہتا تھا؛ ۱۱۹ھ (۷۳۷ء) تک وہ حجاز میں تھے (الطبری: ۲: ۱۶۳۵)۔

نوجوانوں، بوڑھوں، مردوں، عورتوں، بڑوں اور چھوٹوں، سب سے دریافت کرتے رہنے کی بدولت الزہری نے احادیث کا بڑا وسیع ذخیرہ جمع کر لیا۔ انہوں نے نہ صرف سنت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو منضبط کرنے کی کوشش کی بلکہ آثار صحابہؓ کو بھی محفوظ کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے حدیث کی تدوین کی۔ اپنے کئی شیوخ حدیث کی طرح امام ابن شہاب الزہری اپنے علم کو دوسروں تک پہنچانے کے لیے ہر وقت حاضر تھے۔ امام الزہری نے ان لوگوں کو جنہوں نے ان سے احادیث سن کر لکھ لی تھیں، [عام اشاعت حدیث رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پیش نظر] آگے روایت کرنے کی اجازت دے دی۔ ان کے شیوخ میں سے ہم خاص طور پر عروہ بن الزبیر اور سعید بن المسیب کا ذکر کرتے ہیں۔ الزہری دس سال تک باقاعدگی سے سعید بن المسیب کے ساتھ رہے (ابن سعد ۲/۲: ۱۳۱)۔ ان کے علم و فضل کی وجہ سے بعد کی نسلوں نے انہیں سب سے بڑا محدث تسلیم کیا ہے۔ الزہری [عام الانساب کے بڑے عالم اور ماہر تھے]۔ انہوں نے تاریخ کی بھی روایت کی ہے۔ وہ شعر و شاعری کے بھی نقاد تھے (دیکھیے بیان بالا، نیز فب: Fischer: Biographien، ص ۷۱)۔ وہ رواۃ

اور سالم پیدا ہوئے۔ ان میں سے دونوں بڑے بیٹے اپنے باپ کی مانند شاعر تھے اور دور اسلام میں بھی زندہ رہے۔ ہجیر ظہور اسلام کے ابتدائی دنوں ہی میں مسلمان ہو گیا تھا۔ حضرت کعب [رکباً] نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان اقدس میں وہ مشہور قصیدہ کہا جسے اکثر قصیدہ بردہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ تیسرا بیٹا سالم عالم شباب ہی میں اس گھوڑے سے گر کر مر گیا جو کسی نے اس کے باپ کو ہدیہ دیا تھا۔ زہیر اس زمانے میں زندہ تھا جب بنو غطفان کے دو قبیلوں، عبس اور ذبیان، کے درمیان وہ تباہ کن جنگ چھڑی تھی جسے جنگ داحس کہتے ہیں۔ اس کا مشہور ترین قصیدہ جس نے تعلقات کے مجموعے میں جگہ پائی، قبیلہ مرہ بن غطفان کے دوسرے داروں، الحارث بن عوف اور ہریم ابن سنان، کی مدح میں ہے۔ جو لوگ اس خانہ جنگی میں مارے گئے تھے ان کے گھر والوں کو ان کے خون بہا (قصاص) کا سارا روپیہ ادا کرنے کا انہیں دو سرداروں نے ذمہ لیا تھا۔ یہی نہیں بلکہ جب حسین بن ضمضم کی حرکت کی وجہ سے عہد نامہ صلح چاک چاک ہونے کو تھا تو انہیں نے مزید روپیہ ادا کرنے کی ذمہ داری بھی قبول کر لی تھی۔ انہیں پرانے قصائد میں زہیر نے ان میں سے ایک سردار کے والد سنان بن ابی حارثہ کی بہت تعریف کی تھی اور اس کی وفات پر ایک مرثیہ بھی لکھا تھا جو اس کے دیوان میں شامل ہے۔ اس کے جو قصائد اس کے موجودہ مجموعہ کلام میں شامل ہیں ان میں سے ایک قصیدہ بھی ایسا نہیں جس میں اس کے اپنے قبیلہ مزینہ کا ذکر ہو، حالانکہ دوسرے تمام قدیم عربی شعرا کی نسبت اس کے قصائد زیادہ محفوظ رہے ہیں۔ اس کے تقریباً تمام قصائد میں یا تو بنو غطفان کے کوائف مذکور ہیں یا اس کے اپنے واقعات زندگی۔ تین قصائد میں اس کے ایک غلام اور

ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۹: ۴۴۰  
 بعد: (۱۳) Muh. Studien, : Goldziher, ۲: ۳۵  
 بعد، ۱۹۶، ۲۱۰: (۱۴) [ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، ۳:  
 ۳۶۰] بعد: (۱۵) Introduction to Ibn Sa'id, : Sachau  
 ۱/۳ : ۱۳ : ۱۹ : (۱۶) [الذہبی: تاریخ الاسلام،  
 ۱۳۶: ۵] بعد: (۱۷) Muhammad Ibn Ishak : Fuck,  
 ص ۹ بعد، ۲۸۔

(J. HOROVITZ)

\* زہیر بن ابی سلمیٰ: [ابو سلمیٰ کا نام ربیعہ بن رباح بن قرط المرزنی تھا، (ابن حزم: جمہورۃ) زہیر زمانہ قبل از اسلام کا ایک عرب شاعر تھا۔ (عرب) نقادوں نے اسے اسراف القیس اور النابغہ کے دوش بدوش جاہلیت کے تین عظیم ترین شعرا میں شمار کیا ہے۔ اگرچہ وہ قبیلہ مزینہ سے تعلق رکھتا تھا، لیکن وہ قبیلہ عبداللہ بن غطفان کے یہاں پیدا ہوا اور وہیں اس نے اپنی ساری عمر بسر کر دی۔ اس کے باپ ربیعہ نے مرہ بن عوف بن سعد ابن ذبیان کے قبیلے کے ایک شخص کعب بن اسعد کی بہن سے شادی کی تھی۔ بنو طی کے خلاف ایک لڑائی میں جو مال غنیمت ہاتھ لگا تھا اس کے بارے میں جھگڑا ہونے کی وجہ سے ربیعہ نے ان سے قطع تعلق کر کے اپنے ایک دوسرے قریبی قبیلہ عبداللہ بن غطفان کے ہاں سکونت اختیار کر لی۔ یہیں زہیر پیدا ہوا اور یہیں اس کی پہلی شادی (مشہور) شاعر بنامہ بن الغدیر کی بہن سے ہوئی۔ شاید یہ وہی ام اوفیٰ تھی جس کا ذکر اس نے اپنے متعدد قصائد میں کیا ہے اور طلاق دینے کے بعد، جسے مخاطب کر کے اس نے اظہار ندامت کے طور پر ایک قصیدہ لکھا تھا۔ اس بیوی سے اس کے ہاں جتنے بچے ہوئے وہ سب کمسنی ہی میں فوت ہو گئے۔ اس کی دوسری بیوی نبشہ بنت عمار قبیلہ عبداللہ بن غطفان میں سے تھی۔ اسی کے بطن سے اس کے بیٹے کعب، ہجیر

چلا آیا ہے، لیکن عربی شاعری میں یہ کوئی انوکھی مثال نہیں۔ زہیر اس وجہ سے بھی مشہور ہے کہ وہ شاعری میں اوس بن حجر کا راوی تھا اور اوس بن حجر خود طفیل الغنوی کا راوی تھا، لیکن کئی دوسرے ماخذ سے یہ پتا چلتا ہے کہ اس نے یہ فن اپنے برادر نسبتی بشامہ بن الغدیر سے حاصل کیا تھا۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اس کے دو بیٹے کعب اور بجیر شاعر تھے۔ اسی طرح اس سے پہلے اس کا باپ بوی شاعر تھا اور اس کی بہن سلمیٰ بھی (کتاب الاغانی : ۹ : ۱۳۸) شاعرہ تھی۔ اس کے پوتے سعید اور عقبہ المعروف بہ المضرب بھی شاعر تھے اور اسی طرح اس کے پرپوتے عمرو بن سعید اور السوار بن عقبہ اور العوام بن عقبہ بھی شعر کہتے تھے۔ آخر الذکر تینوں نے صحرائی زندگی ترک کر کے بصرے میں سکونت اختیار کر لی تھی اور معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ساتھ ہی اس خاندان میں شعر گوئی کا خاتمہ ہو گیا۔ معلقہ کے علاوہ زہیر کی نظمیں تین مجموعوں کی صورت میں ہم تک پہنچتی ہیں۔ قدیم ترین مجموعہ السکری (متوفی ۵۲۷/۶۸۸۸) کا ہے جو Socin کے واحد مخطوطے میں محفوظ ہے اور جو جرمن اورینٹل سوسائٹی (German Oriental Society) کے قبضے میں ہے۔ سوفی کے نحوی ثعلب (م ۵۲۹۱/۶۹۰۴) نے بھی اس کے کلام کا ایک مجموعہ [مع شرح] مرتب کیا، اس کے دو قلمی نسخے اسکوریاں میں، دو نسخے استانبول میں [اور ایک قاہرہ میں] موجود ہیں۔ تیسرا مجموعہ اس کے کلام کا انتخاب ہے، جس میں اندلسی ادیب الأعلّم الشنتمری (م ۵۳۷۶/۶۱۰۸۳) کی شرح بھی شامل ہے۔ مطبوعہ نسخے اسی آخری مجموعے کو سامنے رکھ کر شائع کیے گئے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا متن وہی ہے جو بصری نحوی

موشیوں کا ذکر ہے، جو بنو اسد کے ایک شخص الحارث بن ورقاء الصیدوی نے لوٹ لیے تھے۔ دوسرے قصائد متعدد قبائل کو مخاطب کر کے کہے گئے ہیں تا کہ وہ بنو غطفان پر حملہ کرنے سے باز رہیں۔ ایک قصیدے میں بنو تمیم کو مخاطب کیا گیا ہے (Ahlwardt، عدد ۶)؛ دوسرے میں بنو شیبان کو (Ahlwardt، عدد ۱۹)؛ ایک اور قصیدے میں بنو سلیم کو مخاطب کیا گیا ہے۔ اس کا ایک قصیدہ الجحیرة کے بادشاہ نعمان بن المنذر کی مدح میں ہے (Ahlwardt، عدد ۱۷)، لیکن الاصمعی کی رائے میں اس کا اسلوب زہیر کا سا نہیں ہے اور یہ صرمة الانتصاری کا کہا ہوا ہے، جو ایک بالکل گمنام سا شاعر تھا۔ اس کے دیوان میں دو قصائد ہیں جو اس نے اپنے بیٹے کعب سے منسوب کیے ہیں (ثعلب، عدد ۱۷ و ۴۱)۔ اول الذکر قصیدے کے اشعار کے حوالے لسان العرب اور دوسری کتابوں میں مختلف ناموں سے موجود ہیں۔ چونکہ زہیر ایک دولت مند شخص بیان کیا جاتا ہے، اس لیے اس کے دیوان میں اس قسم کے قصائد نہیں ملتے جن میں اس نے امرا سے انعام و اکرام حاصل کرنے کی کوشش کی ہو۔ عرب نقاد اس کی اس اعتبار سے تعریف کرتے ہیں کہ اس نے نہ تو کسی کی بے جا تعریف کی، اور نہ اپنے کلام میں غیر مانوس الفاظ استعمال کیے۔ اس کے قصائد میں ہمیں پرهیزگاری کی جھلک بھی نظر آتی ہے جسے بعض جدید نقادوں نے اس کے عیسائی ہونے کی علامت سمجھا ہے، لیکن ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے وہ مسیحی عقائد سے متاثر ہو، کیونکہ عرب کے صحرا میں بسنے والے ان سے ضرور آشنا ہوں گے۔ زہیر اور اس کا گھرانہ اس امر کی ایک مثال ہے کہ ان کے ہاں فن شاعری کئی پشتوں تک وراثت

کئی عرب شعرا زہیر کے نام سے مشہور تھے لہذا بعض اوقات اس نام کے دوسرے شعرا کا کلام خلط ملط ہو کر اس کے دیوان میں شامل ہو گیا ہے؛ چنانچہ آلورٹ Ahlwardt سے یہی چوک ہو گئی ہے اس لیے بہتر ہے کہ (زہیر نام کے) اہم ترین شعرا کا مختصر سا تذکرہ کر دیا جائے۔

زہیر بن جناب بن ہبل الکلبی بھی زمانہ قبل از اسلام کا شاعر تھا اور زہیر بن ابی سلمیٰ سے ایک پشت پہلے کے زمانے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا شمار معمرؤن (سن رسیدہ لوگ) میں ہوتا ہے اور چونکہ اس کے کاتب وائل اور مہلبیل سے مراسم تھے اس لیے وہ لازمی طور پر چھٹی صدی عیسوی کے ابتدائی برسوں میں زندہ ہوگا۔ اس کے واقعات زندگی پر افسانوں کی ایسی دعدند چھائی ہوئی ہے کہ ان پر بھروسا کرنا ممکن نہیں۔ اس کے خاندان میں بھی کئی پشتوں تک فن شاعری وراثت چلا آیا تھا۔ (کتاب الاغانی، ۲۱: ۹۳ تا ۱۰۴؛ المنضلیات، طبع Lyall، عدد ۱۱۷)۔

زہیر بن جذیمہ بن رباح العبسی، بنو عبس کے شیوخ میں سے تھا اور خالد کلاب کے ہاتھ سے مارا گیا تھا۔ (نقائض ص ۳۸۴؛ المنضلیات، طبع Lyall، عدد ۱۱۷)۔

زہیر بن حرام الہذلی المعروف بہ داخل (Hudsailitarum Carmina طبع Kosegarten، ص ۲۶۳)۔

زہیر بن علس الضبی، جو زیادہ تر اپنے عرف المسیب سے مشہور ہے (المنضلیات، طبع Lyall، عدد ۹۱)۔

زہیر بن مسعود الضبی (کتاب التنبیہ از ابو عبید البکری، طبع صالحانی، عدد ۲۲)۔

عربی لغات میں ان تمام شعرا کے کلام کے اقتباسات موجود ہیں [شواہد لسان العرب کے لیے دیکھیے عبدالقیوم؛ فہارس لسان العرب، جلد ۱]۔

(F. KRENKOW)

الاصمعی نے مرتب کیا تھا۔ چونکہ الاصمعی انتخاب کلام میں ایسے طریقے استعمال کرتا تھا جس سے قدیم روایت واضح ہونے کے بجائے اور بھی مبہم ہو جاتی ہے اس لیے اس بات کی اشد ضرورت تھی کہ زہیر کی نظموں کا ایک نیا مجموعہ مرتب کیا جائے جس میں اس کے قدیم تر دونوں نسخوں کو پیش نظر رکھا جائے کیونکہ یہ نسخے عرب علما کے قدیم دبستان کے انداز پر ترتیب دیے گئے ہیں۔ ڈیروف K. Dyroff کی تحقیق اس مسئلے کو صرف جزئی طور پر حل کرتی ہے، کیونکہ اس نے اپنے نسخے کے علاوہ دو قطعی مختلف نسخوں کی موجودگی کو تسلیم نہیں کیا۔ [دارالکتب المصریہ، قاہرہ نے تقریباً اسی انداز پر مرتب کر کے اس کا دیوان ۱۹۳۳ء میں شائع کیا]۔

مآخذ: (۱) معلقات [رک بان] کے مختلف نسخے؛ (۲) العند الثمین فی دواوین الشعراء الستة الجاعلین، طبع Ahlwardt لندن ۱۸۷۰ء؛ (۳) Landberg: Primas، جلد ۲ (جس میں الاغلم کا تصحیح شدہ دیوان شامل ہے)، لائیڈن ۱۸۸۹ء؛ (۴) K. Dyroff: Zur Geschichte der Überlieferung des Zuhairidiwans Bemerkungen Über: Ahlwardt (۵)؛ ۱۸۹۲ء؛ die Echtheit der alten arabischen Gedichte Greifswald، ۱۸۷۲ء؛ (۶) ابن قتیبہ: کتاب الشعر والشعراء؛ (۷) ابوالفرج الاصفہانی: کتاب الاغانی، قاہرہ ۱۳۶ تا ۱۵۸ و بمواضع کثیرہ؛ (۸) المرزبانی: الموشح، قاہرہ ۱۳۳۳ء؛ (۹) ابن سلام الجمحی: طبقات الشعراء، [طبع محمود شا کر]؛ (۱۰) ابن حزم: جمهرة انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) البستانی: الروائع، عدد ۲۵؛ (۱۲) براکلمان: تاریخ الادب العربی (التعریب)، ۱: ۹۵ تا ۹۶؛ (۱۳) البغدادی: خزائن الادب، ۱: ۳۷۵؛ (۱۴) یوسف آفندی علی: المعانی البدیعة فی شعر زہیر، بیروت ۱۳۰۰ء؛ (۱۵) شواہد لسان العرب کے لیے دیکھیے عبدالقیوم: فہارس لسان العرب، جلد ۱]۔



مبتدل رکھیں۔ زیاد نے اپنی آمد پر بصرے کی جامع مسجد میں جو خطبہ پڑھا وہ آج بھی عربی ادب میں شہرت رکھتا ہے۔ اسے خطبہ بترا (یعنی ”تقریر مقطوع“) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ مقرر نے حمد و صلوة کے بغیر بولنا شروع کر دیا۔ اس تقریر میں اس نے اپنا لائحہ عمل بیان کیا اور ان شدید سزاؤں کا اعلان کیا جو ضرورت پڑنے پر لوگوں کو دی جانی تھیں۔ یہ محض کھوکھلے الفاظ نہیں تھے۔ اس نے جلد ہی اپنی دھمکیوں کو عملی جامہ پہنا کر بھی دکھا دیا اور بصرے کے وسیع صوبے میں ہر جگہ ایسا امن و امان قائم ہو گیا جس کے لیے اس کے پیشرووں کو ہمیشہ ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا تھا۔ زیاد کو اس خدمت کا معاوضہ بھی جلد ہی مل گیا اور خلیفہ نے اسے کوفے کی حکومت بھی سونپ دی۔ اس شہر کے تمام لوگ علویوں کے طرفدار تھے۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد چونکہ کوفے کو دارالخلافہ ہونے کا شرف اور فوائد حاصل نہ رہے تھے اس لیے یہاں کی بے چینی ابھی تک دور نہ ہو سکی تھی۔ بصرے کی طرح یہاں بھی زیاد نے تھوڑی سی مدت میں اموی حکومت کا سکہ بٹھا دیا۔

عراق اور عرب اور مشرقی ایشیا کے ان تمام صوبوں کا والی ہونے کی حیثیت سے جو عراق کی ولایت میں شامل تھے، زیاد تا دم مرگ اس اعتماد پر پورا اترتا رہا جو امیر معاویہؓ کو اس پر تھا۔ زیاد کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ عرب مؤرخین نے اس کی بھی وہی خصوصیات گنوائی ہیں جو اس کے آقا (امیر معاویہؓ) میں موجود تھیں، یعنی وہ مثالی سیاست دان تھا اور بغیر کسی دقت کے اس کے تجربہ کار ہاتھوں نے زمام حکومت سنبھالے رکھی۔ وہ ہمیشہ چوکنا رہتا تھا اور اس کے وسیع صوبے میں پیش آنے والے واقعات اس کے

زیاد بن ایبہ: مشہور والی عراق۔ مختلف ماخذ میں کبھی تو اسے ابن سمیة یا ابن عبید الشثی کے نام سے پکارا جاتا ہے اور کبھی اسے ابو سفیان کا بیٹا بتایا جاتا ہے؛ تاہم اکثر اوقات اسے ابن ایبہ ہی لکھا جاتا ہے۔ بچپن ہی سے زیاد میں وہ ذہانت، مستعدی اور ذکاوت موجود تھی جو اس کے قبیلے بنو ثقیف کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ اپنے قریبی رشتہ داروں بنو بکرہ [رک باں] کے ساتھ بصرے میں سکونت پذیر ہونے کے تھوڑے عرصے بعد ہی زیاد عراق کے اولین والیوں کے ہاں کاتب کی حیثیت سے ملازم ہو گیا۔ [جب حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ بصرے کے والی تھے تو زیاد ان کے کاتب کے فرائض انجام دیتا تھا]؛ جب حضرت علیؓ نے منصب خلافت سنبھالا تو انہوں نے اس کی قابلیت سے فائدہ اٹھانے کا فیصلہ کر لیا اور اسے نہایت اہم اور نازک فرائض کی انجام دہی پر مامور کیا۔ ان کی شہادت کے بعد امیر معاویہؓ کی نظر اس پر جا پڑی؛ چنانچہ وہ زیاد جیسے قابل شخص کی اعانت حاصل کرنے کے لیے بے چین ہو گئے اور استلحاق کے ذریعے انہوں نے سرکاری طور پر تسلیم کر لیا کہ زیاد ان کے والد ابو سفیان کا بیٹا ہے۔

کچھ عرصے کے بعد خلیفہ نے اپنے سوتیلے بیٹائی کو بصرے کا والی مقرر کر دیا۔ بصرہ ایک ایسا فوجی مرکز تھا جہاں ایسی فوجیں منظم ہوتی رہتی تھیں جن کی قسمت میں آگے چل کر مشرقی فتوحات کی تکمیل لکھی تھی۔ یہ فوجیں انتہائی شورش پسند بدوی قبائل میں سے بھرتی کی جاتی تھیں، جن کی سرکشی کے باعث ہمیشہ فساد کا اندیشہ لاحق رہتا تھا۔ ان حالات میں بصرے کی چھاؤنی پر حکومت کرنے کے لیے ایک بہترین دل و دماغ والے انسان کی ضرورت تھی۔ امیر معاویہؓ چاہتے تھے کہ اپنی پوری توجہ سلطنت کے مغربی حصے کی طرف

ایک مستعد حکمران تھے اور اپنے رشتے داروں کے معاملے میں بھی اپنی قوت ارادی کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتے تھے۔ انہوں نے اپنے اقتدار کو مستحکم کرنے کے لیے زیاد کی خدمات حاصل کیں اور خود بھی اس اصول پر کاربند رہے کہ اپنے نائب کے جتنے جی عراق کے معاملات میں کسی طرح کی دخل اندازی نہ کریں۔ علوی مصنفین اس ثقفی سیاست دان کا جس تلخی کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اس کی وضاحت کے لیے یہی امر کافی ہے کہ زیاد نے ہمیشہ انتہائی وفاداری اور مستعدی سے بنو امیہ کی خدمات انجام دیں۔

[اس کی وفات پر بہت سے شعرا نے مرثیے لکھے جن میں مسکین الدارمی بھی تھا۔ هشام بن محمد الکلبی نے اخبار زیاد ابن ایبہ کے عنوان سے ایک کتاب لکھی۔ اسی طرح ابو مخنف نوط بن یحییٰ الازدی اور الجلودی نے بھی زیاد پر کتابیں لکھیں]۔

مآخذ: (۱) الاغانی، ۱۲: ۲۳ تا ۱۶، ۲۵؛ (۲) المسعودی: مروج (پیرس)، ۵: ۱۳ تا ۲۲؛ (۳) الطبری (طبع ڈخوبہ de Goeje)، ۱: ۲۳۶۵ تا ۲۳۶۶؛ ۲: ۶۶ تا ۸۷، ۱۱۱ تا ۱۵۸، ۱۶۲؛ (۴) البلاذری (طبع de Goeje)، ص ۲۷۶ تا ۲۸۰، ۳۳۳ تا ۳۴۰، ۳۴۷، ۳۹۷، ۴۰۳، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۳۳، ۴۴۳، ۴۶۲؛ (۵) ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۵: ۴۰۶ تا ۴۲۲، مطبوعہ دمشق؛ (۶) ابن سعد: طبقات، ۱/۷: ۷۰؛ (۷) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۱: ۹۵، مطبوعہ قاہرہ؛ (۸) ابن حجر: الاصابہ، ۳: ۴۲، مطبوعہ قاہرہ؛ (۹) الذہبی: تاریخ الاسلام، ۲: ۲۷۹، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۰) وعی مصنف: سیر اعلام النبلاء، ۳: ۳۲۵، مطبوعہ قاہرہ؛ دیگر مآخذ کے لیے دیکھیے (۱۱) Ziād ibn : H. Lammens (۱) Althi, viceroi de l'Iraq, lieutenant de Mo'awia I<sup>er</sup> (اقتباس از RSO ج ۴، ۱۹۱۲ء)۔

H. LAMMENS (و ادارہ)

نظروں سے مخفی نہیں رہ سکتے تھے۔ مؤرخین اور ضرب الامثال کے جامعین اعلیٰ سیاست پر گفتگو کرتے وقت ان دونوں کا حوالہ یکجا نہیں دیتے اور ایک کو دوسرے پر فوقیت دینے سے احتراز کرتے ہیں۔ زیاد کا شمار عرب کے چار دہاۃ یعنی اعلیٰ درجے کے مدبروں میں ہوتا ہے۔ باقی تین مدبر امیر معاویہؓ [رک باں]، حضرت المغیرہؓ بن شعبہ (رک باں) اور حضرت عمروؓ بن العاص [رک باں] ہیں۔ کوفے میں اسے علویوں کی مجلسوں پر بھی نگاہ رکھنی پڑتی تھی۔ یہاں اس نے ان کے سرغنہ حجر بن عدی [رک باں] سے بھی ٹکری۔ یہ ایک روزمرہ کا معمولی واقعہ تھا جسے بنو امیہ کے مخالفین، خصوصاً شیعہ مؤرخین نے بہت زیادہ بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے۔ علویوں اور عراق کے عربی قبائل کی مخالفت کا سدباب کرنے کے لیے زیاد نے نقل آبادی کی تجویز پر بھی عمل کیا: چنانچہ پچاس ہزار بدویوں کو خراسان میں منتقل کر دیا۔ چھپن یا ستاون برس کی عمر پا کر وہ کوفے میں بعارضہ طاعون انتقال کر گیا۔

زیاد کے حالات زندگی کے بارے میں ہمیں عراق کے مؤرخین کے بیانات پر اعتماد کرنا پڑتا ہے۔ عراقی مؤرخ زیاد کے سخت دشمن تھے اور اپنے تعصب کی وجہ سے وہ اکثر اس کی تاریخ پیدائش ہجرت سے کئی سال بعد بتانے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ زیاد کا یہ دعویٰ جھٹلایا جاسکے کہ وہ صحابی تھا، لیکن چونکہ اس کا ہجرت سے بہت عرصہ پیشتر پیدا ہونا قرین قیاس نہیں، اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ وفات کے وقت اس کی عمر ساٹھ برس کے لگ بھگ ہوگی۔ زیاد کی قابلیت کا بہترین ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ امیر معاویہؓ نے اسے اپنی سلطنت کے نصف مشرقی حصے کی حکومت سپرد کر دی تھی اور یہ حصہ اپنی بدنظمی اور امویوں کی انتہائی مخالفت کے باعث سب سے زیادہ بدنام تھا۔ امیر معاویہؓ لوگوں سے کام لینا خوب جانتے تھے؛ وہ

محمد بن زیاد اپنی قابل اعتماد خراسانی فوجوں اور رسالے کے ساتھ اور خاص طور پر ایک قابل اور آزاد کردہ غلام جعفر کی مدد سے ساحلی علاقے میں قدم جمانے میں کامیاب ہو گیا۔ دمبا جاتا ہے کہ وہ حضر موت میں شحر کے مقام تک قابض ہو گیا تھا۔ جند اور المدینہ خیرۃ کے پہاڑی قلعوں کے سرداروں نے بھی اس کی حکومت تسلیم کر لی، لیکن کوهستان کے اندرونی علاقے کے انتظام کے لیے حکومت بغداد اپنے خاص عامل صنعاء میں بھیجتی رہی، تا آنکہ وہاں بنو یعفر [رک باں] خود مختار بن گئے اور ۵۲۴ / ۵۸۶ تا ۵۲۸۹ / ۵۹۰۲ حکمران رہے۔ بنو زیاد کے دوسرے حکمران ابراہیم بن محمد (۵۲۴۵ / ۵۸۵۹ تا ۵۲۸۹ / ۵۹۰۲) کو حضر موت اور جند محمد بن یعفر کے حوالے کرنے پڑے، اگرچہ ان کے معاوضے میں وہ اس سے خراج وصول کرتا رہا۔ ابراہیم کی وفات کے بعد بنو زیاد کی حکومت میں پہلی بار وقفہ آیا۔ صنعاء پر یکے بعد دیگرے بنو زیاد اور شیمی قرامطہ قابض ہوتے رہے، مگر آخر کار قرامطہ نے علی بن الفضل کی زیر قیادت نہ صرف جند اور المدینہ خیرۃ پر قبضہ کر لیا، بلکہ لچھ عرصے کے لیے زبید پر بھی قابض ہو گئے۔ تیسرے زیادی حکمران کے نام، مدت حکومت اور اس کے انجام کے بارے میں صحیح معلومات دستیاب نہیں ہوئیں۔ ابراہیم کے دوسرے بیٹے ابو الجیش اسحق بن ابراہیم کے ۸۰ سالہ دور حکومت (نواح ۵۲۹۱ / ۵۹۰۳ تا ۵۳۷۱ / ۵۹۸۱) میں اس خاندان میں ازسر نو جان آئی۔ ۵۳۵۰ / ۵۹۶۱ کے قریب بنو ہمدان کے شیخ الضحاک نے بھی، جو اس وقت صنعاء کا حکمران تھا، اس کی اطاعت اختیار کر لی، لیکن ۵۳۷۹ / ۵۹۸۹ میں عبداللہ بن قحطان نے لچھ عرصے کے لیے بنو یعفر کا اقتدار دوبارہ قائم کر دیا اور زبید کو فتح کر کے بنو زیاد کا

زیادۃ اللہ بن ابراہیم: رَکْ بَدِ اُغَالِبِہ [بنو الاغلب] ۲ : ۸۹۶ (۳)۔  
 زیادی: (= بنو زیاد)؛ یمن کا ایک حکمران خاندان جو ۵۲۰۳ / ۵۸۱۹ تا ۵۳۷۱ / ۵۹۸۱ (یا ۵۳۰۹ / ۵۹۱۸ء) حکومت کرتا رہا۔ اس کا صدر مقام زبید [رک باں] تھا۔ وہ زیاد بن ایبہ [رک باں] کی اولاد سمجھے جاتے تھے، لیکن چونکہ مؤخر الذکر کا شجرہ نسب مشکوک ہے اس لیے اس خاندان کے بانی، محمد، کے والد کا نام بھی یقینی طور پر معلوم نہیں۔  
 جن دنوں خلیفہ مأمون کا اس کے چچا ابراہیم بن مہدی نے ناک میں دم کر دیا تھا، اسی زمانے میں یمن کے قبائل بھی باغی ہو گئے تھے۔ یہ امر واقعی ہے کہ اس کی تہ میں علویوں کی سازش کام کر رہی تھی کیونکہ اس سے کچھ عرصہ پہلے علی الرضا [رک باں] کا ایک بھائی ابراہیم الجزار صنعاء میں تاخت و تاراج کر رہا تھا۔ انہیں وجوہات کی بنا پر خلیفہ نے علویوں کے بارے میں اپنے رویے کو بالکل تبدیل کر لینے کا فیصلہ کر لیا اور یمن کے معاملات بنو زیاد کے ایک ایسے رکن کے سپرد کر دیے، جو اگرچہ قبل ازیں بنو امیہ کا ملازم تھا، لیکن علویوں سے اس کی دشمنی زبان زد خاص و عام تھی۔ بنو امیہ کے ایک نو عمر رکن کا محمد سے تعلق تھا۔ اسی طرح محمد بن ہارون التغلبی بھی اس سے منسلک تھا، جس کے اخلاف یعنی بنو ابی عقیمة، بنو زیاد اور ان کے بعد بنو نجاح کے سارے دور حکومت میں زبید میں قاضی کے عہدے پر فائز رہے۔ ہو سکتا ہے کہ بنو عباس اپنے مفاد کے پیش نظر ان تینوں کے قتل کا پہلے ہی سے فیصلہ کر چکے ہوں۔ بہر حال اب یہ ان کے حامی و معاون بن گئے۔ بنو زیاد ہمیشہ بنو عباس کی فرمانروائی اور اقتدار کو تسلیم کرتے رہے۔

چھین کر بادشاہت کے ہر ممکن حریف کو راستے سے ہٹا دیا (۵۴۰۹/۶۱۰۱۸) بہر حال اس نے کسی نئے حکمران خاندان کی بنیاد نہیں رکھی؛ یہ شرف نجاج [رک بہ بنو نجاج] کے حصے میں آیا۔

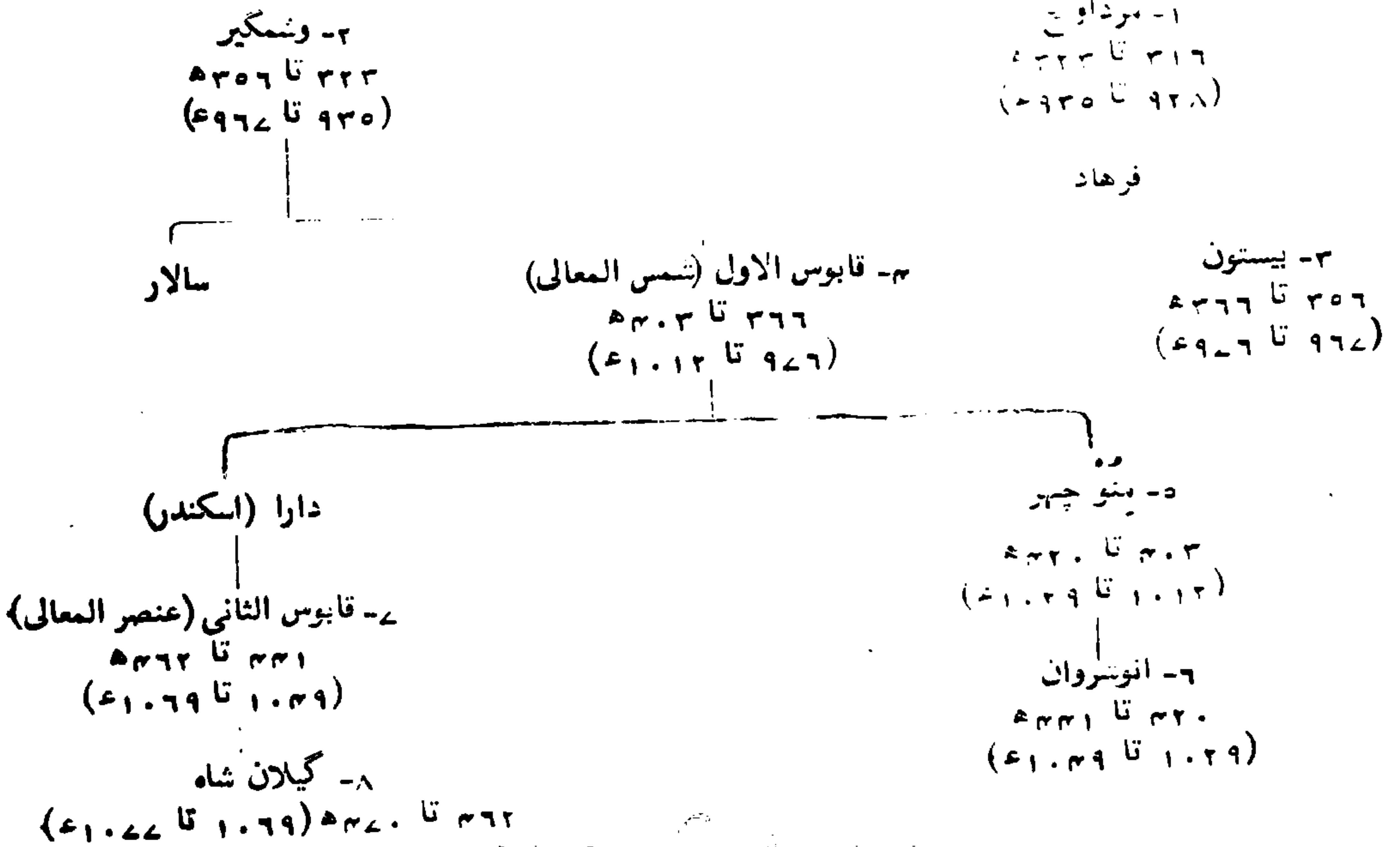
مآخذ: رک بہ زید، خصوصاً Kay؛ نیز  
Manuel de géologie et de : E. v. Zambaur  
chronologie، ہینور، ۱۹۲۷ء، ص ۱۱۵

(R. STROTHMANN)

زیار (آل): سامانیوں [رک بہ سامانیہ] کا ایک باجگزار خاندان تھا، جس نے ۵۳۱۶/۶۹۲۸ تا ۵۴۷۰/۶۱۰۷۷ء عراق عجم، طبرستان اور بعد ازاں جرجان پر حکومت کی۔ یہ خاندان گیلان کے بادشاہ وردان شاہ کے باپ زیار کے نام سے منسوب ہے۔ اس خاندان کے مائی مرداویج اسی زیار کا بیٹا تھا۔ شجرہ سب حسب ذیل ہے:

خاتمہ کر دیا۔  
اب ابوالجیش کا جانشین پانچواں زیادی بادشاہ یہاں کا برائے نام حکمران تھا (جس کے نام کے متعلق قطعیت کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا)، بلکہ حبشی مملوک وزیر الحسین بن سلامہ تھا، جس نے اپنی قابلیت سے ملک کو تباہی کے غار میں گرنے سے بچا لیا۔ اس نے پہاڑوں اور میدانوں میں حاجیوں کے فتنوں کے لیے سڑکیں اور مسجدیں بنوائیں اور لنویں نیدوائے۔ اس کا رخیر کے باعث آج تک اس کا نام زندہ ہے۔ جب تاج شاہی ایک نابالغ زیادی، غالباً ابراہیم الثانی، کے حصے میں آیا، تو حکمران کی اس تہذیبی و نوئی اہمیت نہ دی گئی کیونکہ ابن سلامہ کی جگہ اب اس کے معاون مرجان نے ایک خود مختار وزیر کی حیثیت سے لے لی، جس نے مرتے وقت حکومت اپنے دو غلاموں میں تقسیم کر دی: نجاج دوشمالی حصے اور نئس (یا نئس) جو جنوبی علاقے، جن میں دارالخلافہ بھی شامل تھا، ملے۔ نئس نے تاج شاہی

زیار





(دیکھیے تاریخ البربر، مترجمہ Slane، ص ۳ : ۳۲۸، اور اسی کتاب کے الفاظ جو یغمراسن کی طرف منسوب ہیں)۔ مؤرخین انہیں بنو عبدالواد بھی کہتے ہیں (دیکھیے ۱ : ۶۴ ب)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سلاطین تلمسان کے دو جد اعلیٰ، عبدالواد [رک بان] اور زیان تھے، لیکن ان میں کئی صدیوں کا فاصلہ تھا۔ اول الذکر کا زمانہ اسلام سے پہلے کا ہے اور مؤخر الذکر اس یغمراسن کا باپ تھا جو ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے آخر میں گزرا ہے۔

یغمراسن ۵۶۳۳/۶۲۳۶ء سے اس خاندان کا پہلا خود مختار سلطان تھا۔ اس کے بعد اس کے بیٹے ابو سعید عثمان اول سمیت چار سلطان براہ راست یغمراسن کی اولاد میں ۵۷۳۷/۶۳۳۷ء تک یکے بعد دیگرے سریر آراءے سلطنت ہوئے، پھر مرینیوں (بنو مرین) نے دو دفعہ تلمسان کی مملکت کو فتح کر کے اس پر قبضہ کر لیا، یعنی ۷۳۷ء تا ۸۷۴۹ء/۱۳۳۷ء تا ۱۳۴۸ء اور ۷۵۳/۱۳۵۲ء تا ۸۷۶۰/۱۳۵۹ء۔

جب زیانیوں نے پہلی بار ۸۷۴۹/۱۳۴۸ء دوبارہ حکومت حاصل کی تو ابو سعید عثمان ثانی اور ابو ثابت، دو بھائی تخت نشین ہوئے، لیکن جس شخص کی وجہ سے اس خاندان کو ۸۷۶۰/۱۳۵۹ء میں پھر پہلا سا عروج حاصل ہوا، وہ ان کا بھتیجا (ان کے بھائی ابو یعقوب یوسف کا بیٹا) ابو حمزہ اول تھا۔ اس کے اخلاف ۸۹۶۲ (۱۰۵۴ء) تک جب کہ ترکوں نے اس سلطنت کو فتح کیا، حکمرانی کرتے رہے۔

اس خاندان کی دونوں فرمانروا شاخوں کے میں نسب کے اعتبار سے صرف اتنا فرق ہے کہ پہلی شاخ، یغمراسن کے خلف اکبر عثمان اول کے واسطے سے اس کی براہ راست اولاد میں سے تھی، درآئعالیکہ دوسری شاخ اس کے چھوٹے بیٹے عبدالرحمن کی براہ راست اولاد تھی۔ Barges کہتا

(Mém. de l. Acad. des Inscr. et. Belles-Lettres

ج ۴۲، پیرس ۱۹۲۲ء۔

(CL. HUART.)

• زیارة : (عربی) بمعنی ملاقات اور رویت، مذہبی اصطلاح میں مدینہ منورہ میں مسجد نبویؐ میں حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے روضہ اقدس پر حاضر ہونا، کسی متبرک مقام یا کسی ولی کے مقبرے پر حاضری دینا۔ روضہ نبویؐ کی زیارت تو سعودی دور حکومت میں بھی حج [رک بان] کرنے والے کرتے رہے ہیں البتہ اولیا کے مقبروں کی زیارت ممنوع قرار دی گئی۔ زیارت مقابر کے خلاف محمد بن عبدالوہاب [رک بہ وھابیہ] نے "جہاد" کیا (تفصیلات کے لیے رک بہ W. R. van Diffelen : De leer der Wahhabieten، ڈاکٹریٹ کا مقالہ، لائیڈن ۱۹۲۷ء)۔ زیارت قبور اور اس کی متعلقہ رسوم کے جواز پر محمد بن عبدالوہاب سے پہلے بھی اعتراض کرنے والے موجود رہے ہیں۔ اس کی تائید میں وہ مواد پیش کیا جا سکتا ہے جو حدیث (دیکھیے Wensinck : A Handbook of Early Muhammadan Tradition، بذیل مادہ Grave[s] اور تصانیف مابعد [رک بہ ابن تیمیہ] میں موجود ہے [لیکن آخری دور میں خصوصاً اسلامی ہند میں یہ نزاع، خاص طور سے ابھر (رسمانے آئی، خصوصاً سید احمد بریلوی اور شاہ اسمعیل شہید کے سلسلے میں، اس موضوع پر بہت سی کتابیں فارسی، اردو اور چند عربی میں لکھی گئیں [نیز رک بہ وھابیہ]۔

(A.J. WENSINCK)

• زیان (بنو) : (بنو زیان یا بنو زیان دونوں تلفظ قدیم اور معیاری ہیں، اس کا تلفظ زیان بھی ملتا ہے) سلاطین تلمسان کا ایک بربر خانوادہ، جس نے تیرھویں سے سولھویں صدی عیسوی تک المغرب پر حکومت کی۔ ان کا یہ دعویٰ کہ وہ [شریف] ادیس کی اولاد سے ہیں، محل نزاع ہے

اس سند کا ایک نمونہ مع مہر دیا گیا ہے، جو فرقے کے شیخ کی جانب سے عطا کی جاتی تھی۔ ان کے عقائد دوسرے شاذلیوں سے صرف فروعات میں مختلف ہیں۔ ان کا معمولی ”ذکر“ Rinn (محل مذکور، ص ۴۱۱) نے نقل کیا ہے۔ یہ ذکر چند کلمات کی تکرار پر مشتمل ہے، جن میں سے بعض سو بار اور بعض ہزار مرتبہ دہرائے جاتے ہیں۔ ان کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مسافروں اور قافلوں کو رهنون کے ہاتھ سے بچاتے اور ان کی رہبری کرتے ہیں۔ Rinn کے زمانے (۱۸۸۴ء) میں کوئی تاجر اس وقت تک جنوبی علاقے میں اپنا مال تجارت برآمد کرنے کی ہمت نہیں کر سکتا تھا جب تک وہ کسی زیانی سوار کی خدمات حاصل نہ کر لے۔ اس سوار کے پاس مقدم کا ایک سر بمہر خط ہوتا تھا، جسے ناراض کرنے کی کسی رهن میں جرأت نہ تھی؛ لہذا Rinn انہیں ”رهنمایاں صحرا“ کے نام سے یاد کرتا ہے۔

A. Bernard نے بھی ۱۹۳۱ء میں (Le Maroc، ص ۲۰۵) تقریباً یہی لکھا ہے۔ فرانسیسی افریقہ کے باہر کے علاقوں میں یہ فرقہ بہت کم مشہور ہے۔ Dupont اور Coppolani (محل مذکور) نے الجزائر میں ان کے زاویوں کی فہرست اور مراکش میں ان کے نفوذ کا حال قلم بند کیا ہے۔

اس فرقے کی بنیاد محمد بن عبدالرحمن بن ابی زیان (م ۱۱۴۵/۵۱۲۳ء) نے رکھی تھی۔ Cour. نے RMM، ۱۲ : ۳۶۰ تا ۳۷۹، ۵۷۱ تا ۵۹۰ میں ایک قلمی سوانح عمری طہارۃ الانفس والارواح الجسمانیۃ فی الطریقۃ الزیانیۃ الشاذلیۃ کے بعض اجزاء فرانسیسی زبان میں شائع کیے ہیں۔ یہ کتاب بھی ایک قدیم تصنیف کا خلاصہ ہے۔ اس میں زیادہ تر کرامات کا ذکر ہے، لیکن چند ایسی تفصیلات بھی مل جاتی ہیں جن سے L. Rinn

ہے (دیکھیے Tlemcen anc. cap. وغیرہ، ص ۱۹۴ و Hist. des B. Zeiyan، ترجمہ دیباچہ، ص ۴۱) نہ صرف چھوٹی شاخ کے بادشاہوں نے ۱۲۹۴/۵۱۳۸ء سے بنو زیان کا لقب اختیار کیا تھا، لیکن ایسا باور کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں، نہ اس کی تائید میں کوئی تحریری شہادت ملتی ہے۔ چونکہ یہ سب براہ راست یغمراسن کی اولاد سے تھے، اس لیے زیانیہ بھی تھے، اور عبدالواد یہ بھی، کیونکہ عبدالواد اور بنو زیان دونوں ایک ہی خاندان کی دو شاخیں تھیں۔ رہا ان بادشاہوں کا فاس کے مرینیوں [رک] بہ (بنو مرین) سے رشتہ، تو مسلمان ماہرین انساب نے مرینیوں (دیکھیے بالخصوص ابن خلدون: تاریخ البربر، ۲ : ۲۴۰ و ترجمہ، ۴ : ۲۵؛ الذخیرۃ السنیہ، ص ۱۰) کے مورث اعلیٰ عبدالواد کے دادا وسان کو مرین بن ورتاجن کے اسلاف میں شامل کر کے ان میں رشتہ قائم کر دیا ہے۔

مآخذ: عبدالواد اور بنو عبدالواد کے مادوں کے تحت، جو مآخذ دیے گئے ہیں، ان میں مندرجہ ذیل کا اضافہ کیا جاسکتا ہے (۱): ابن الاحمر: روضة السیرین فی دولة بنی مرین، طبع و ترجمہ Gh. Bouali و G. Maçais، پیرس ۱۹۱۷ء مع Histoire des sultans Zayân de Tlemcen (از ترجمہ Dozy، در J.1 سلسلہ چہارم، ۳ : ۳۸۲ تا ۴۱۶)؛ (۲) الذخیرۃ السنیہ Chronique anonyme des Merinides، طبع محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۲۱ء؛ (۳) Alfred Bei: Tlemcen et ses environs، پار دوم مطبوعہ تولوز۔

(ALFRED BEI)

• زیانیہ: شاذلی فرقے کی ایک شاخ، جس کا صدر مقام قناذی ہے۔ اس کے شیوخ کی فہرست Rinn، محل مذکور، Dupont اور Coppolani (Conj. éries) میں ۴۹۸ء سے دی ہے، نیز Cour: محل مذکور، میں بھی موجود ہے؛ دوسری کتاب میں مقدم کی

تھی۔ وہ بروز پنج شنبہ، ۱۰ شوال ۱۰۴۷ھ میں دولت آباد دکن میں پیدا ہوئی اور اس کا نام ”زیب النساء“ اس کے دادا شاعرجہان نے تجویز کیا (محمد صالح کنیوہ: عمل صالح، ۲: ۲۷۹)۔ زیب النساء عمر بھر ناکتخدا رہی اور اس نے ماہ محرم ۱۱۱۴ھ میں سڑسٹھ سال کی عمر میں دہلی میں وفات پائی۔ اورنگ زیب کو جب اس کی وفات کی اطلاع ہوئی تو اس کی آنکھوں سے بے اختیار آنسو جاری ہو گئے۔ مرحومہ کو دہلی میں تیس ہزاری باغ میں دفن کیا گیا اور فرمان جاری ہوا کہ سید امجد خان، شیخ عطاء اللہ اور حافظ خان، خیرات و صدقات اور مرحومہ کے روضے کی تعمیر کا انتظام کریں (محمد ساقی مستعد خان: مآثر عالم گیری، مترجمہ محمد فدا علی طالب، کراچی ۱۹۶۲ء، ص ۴۲۲)۔ زیب النساء کا شاندار مقبرہ ”صاحبۃ الزمانی“ کے باغ تیس ہزاری (بیرون کابی دروازہ)، دہلی میں تیار ہوا تھا، جو انگریزوں کی آمد تک موجود تھا (سر سید احمد خان: آثار الصنادید، کانپور ۱۹۰۳ء، ص ۷۷)۔ اس کا کتبہ مزار اعلیٰ سنگ مرمر کی سل پر خط ثلث میں مرغولمدار نقش میں مندرج تھا، جس کے آخری الفاظ ”وادخلی جنتی“ سے سال وفات (۱۱۱۴ھ) برآمد ہوتا ہے۔ جب دہلی میں ”راجپوتانہ - مالوہ“ ریلوے لائن ۱۸۸۵ء میں تیار ہوئی تو یہ مقبرہ اس کی زد میں آ گیا اور اسے مسمار کر دیا گیا (Panjab Notes and Queries، اپریل ۱۸۸۵ء، ص ۱۲۳)۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ زیب النساء کا انتقال دہلی میں ہوا اور اسے دہلی ہی میں دفن کیا گیا۔ افسوس ہے کہ آج اس کے مقبرے کا نشان تک باقی نہیں۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ زیب النساء کا مقبرہ لاہور میں نواں کوٹ کے پاس ہے، مگر یہ غلط ہے۔ زیب النساء کی قبر دہلی میں تھی لاہور میں نہیں۔ مؤرخین نے

کے بیانات موسوم بہ *Marabouts et Khouan* (۱۸۸۳ء، ص ۴۰۸ تا ۴۱۵) پر اضافہ ہوتا ہے۔ محمد بن عبدالرحمن قناذی (مراکش میں فجوج کے جنوب مغرب میں) کے قریب ٹاٹا کے مقام پر پیدا ہوا تھا۔ اس نے بیچلماسہ میں سیدی مبارک بن عزتہ سے تعلیم حاصل کی اور اس کی وفات کے بعد فاس چلا گیا۔ یہاں اس نے آٹھ سال تک محمد بن عبدالنادر الفاسی (م ۱۱۱۶ھ / ۱۷۰۳ء)، احمد بن الحاج (م ۱۱۰۹ھ / ۱۶۹۷ء) اور دیگر اساتذہ کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا۔ Rinn کے بیان کے مطابق سلطان نے اسے جادو کرنے کے الزام میں فاس سے نکل جانے کا حکم دے دیا۔ یہاں سے فرار ہو کر وہ تافیلات چلا گیا جہاں فرقہ شاذلیہ کی نصریہ شاخ کے مقدم نے اسے اپنے فرقے میں شامل کر لیا۔ اس کے بعد اس نے مکہ معظمہ جا کر حج کیا اور وہاں سے واپس آ کر قناذی میں سکونت اختیار کر لی۔ یہیں اس نے اپنا زاویدہ قائم کیا۔ اس نے نہ صرف شاذلی رسوم میں ترمیمی دین اور اپنے زہد و اتقا کے باعث شہرت حاصل کی، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے کنویس کھدوائے اور آپاشی کا انتظام درست کیا۔ اس کی سب سے مشہور کرامت جس نے اس کے فرقے کا مستقبل بنا دیا، یہ تھی کہ اس نے رهنون ۵ فم جمع کر دیا۔ اس کی شہرت اور اوصاف بہت سے زائرین کو قناذی نہیں لائے اور تھوڑی ہی مدت میں انہوں نے یہاں ایک خوشحال نوآبادی کی صورت اختیار کر لی۔ دوسرے مسلمان اولیا کے مانند وہ بھی اپنے قبیلے کا شیخ تھا۔ اس نے اپنے فرقے کی سرداری وراثت میں اپنے بیٹے کو دی۔

مآخذ: متن میں درج ہیں۔

(D.S. MARGOLIOUTH)

زیب النساء: نامور مغل شاہزادی، جو شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر کی سب سے بڑی اولاد



عرضداشت زیب النساء دو پیش کی، جس کے آخر میں اس نے چند اشعار بنی لکھے۔ ان سے اشرف ماژندرانی کے ذاتی حالات پر روشنی پڑتی ہے۔ علم فقہ و علم حدیث کی تعلیم کے علاوہ شعر فہمی کا ذوق بھی زیب النساء کو اسی کی بدولت حاصل ہوا۔ اشرف ایران میں کچھ عرصہ گزار کر پھر ہندوستان واپس آ گیا اور پٹنہ میں شہزادہ شاہ عالم کے دربار سے منسلک ہو گیا۔ معتبر ماخذ سے پتا چلتا ہے نہ اشرف ماژندرانی سے زیب النساء نے خطاطی میں بھی مہارت حاصل کی تھی۔

زیب النساء اپنے والد کی نجی زندگی میں اس کے ساتھ ہمیشہ دخترانہ ہمدردی و تعاون کرتی اور سفر و حضر میں اس کے ہمراہ رہتی تھی۔ اس نے دوسرے جاوس شاعی (۱۰۶۹ھ) کے موقع پر ایک خاص تحفہ بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا، جس پر بادشاہ کی طرف سے اسے چار لاکھ روپے بطور انعام عطا ہوئے۔ ۱۰۷۳ھ میں جب اورنگ زیب کشمیر جانے کے ارادے سے لاہور آیا تو بیمار ہو گیا۔ اطبا نے اسے لاہور میں مزید قیام کی ہدایت کی۔ اس پر اس نے زیب النساء کو مع حرم شاعی لاہور بلا لیا۔ اس سلسلے میں زیب النساء کو لاہور میں قیام کا خاصا موقع ملا (جادو ناتھ سرکار: *Studies in Mughul India*، ص ۷۹ تا ۹۰)۔ سید لطیف نے تاریخ لاہور (ص ۱۴۱) میں شالامار باغ کے بیان میں لکھا ہے کہ زیب النساء قیام لاہور کے دوران میں ایک مرتبہ شالامار کے تختہ فیض بخش میں حرم شاہی کی دیگر مستورات کے ہمراہ بیٹھی ہوئی سنگ مرمر کی آبشار کا نظارہ کر رہی تھی تو اس فضا سے متاثر ہو کر اس نے مندرجہ ذیل قطعہ کہا:

اے آبشار نوحہ گر از بہر کیستی  
چیں بر جیبی نگندہ زاندوہ کیستی

غلطی سے نوان لوٹ کے ایک مقبرے دو زیب النساء کا مقبرہ سمجھ لیا۔ اس کے باغ کا لاہور میں ہونا بیان کیا جاتا ہے (ننھیال لال: تاریخ لاہور، لاہور ۱۸۸۴ء، ص ۳۱۲؛ نور احمد: تحقیقات چشتی، لاہور ۱۸۶۷ء، ص ۵۷۸ تا ۵۸۰)، جو صحیح نہیں۔ زیب النساء کی والدہ دل رس بانو بیگم رابعہ دورانی بنت شاہ نواز خان صفوی تھی، جس کا مقبرہ اورنگ آباد (دکن) میں ہے۔ زیب النساء کو اللہ تعالیٰ نے باپ کی طرح علمی و ادبی ذوق عطا کیا تھا۔ جب وہ چار سال چار ماہ اور چار یوم کی ہوئی تو حافظہ مریم اس کی اتالیق مقرر ہوئیں، جو اورنگ زیب کے معتمد عنایت اللہ خان کی والدہ اور شکر اللہ کشمیری کی زوجہ تھیں اور نیشاپور سے ہجرت کر کے یہاں آئی تھیں۔ ان کی کوشش سے زیب النساء نے تھوڑے عرصے میں قرآن مجید حفظ کر لیا (مآثر الامراء، ۲: ۲۸؛ شفیق اورنگ آبادی: گل رعنا، مطبوعہ انجمن ترقی اردو اورنگ آباد، ص ۸۲)۔ زیب النساء بڑی ذہین اور زیرک تھی۔ جب اورنگ زیب کو اطلاع ہوئی کہ زیب النساء نے قرآن مجید حفظ کر لیا ہے تو اس نے زیب النساء کو تیس ہزار اشرفیاں عنایت کیں۔ اس نے حافظہ مریم سے بعض دیگر ابتدائی کتابیں بھی پڑھی تھیں۔

اس کے بعد زیب النساء نے باقاعدہ علم الصرف و علم النحو ملاً جیون سے، جن کا پورا نام شیخ احمد بن ابوسعید امیٹھوی تھا، حاصل کیا اور کچھ اور دینی کتابیں بھی ان سے پڑھیں۔ زیب النساء نے ملاً سعید اشرف ماژندرانی سے دوسرے ضروری علوم حاصل کیے (شبلی نعمانی: مقالات، مطبوعہ اعظم گڑھ، ص ۱۱۱، ۱۱۸)۔ ملاً اشرف نے زیب النساء کو چودہ سال پڑھایا۔ جب اس نے ۱۰۸۳ھ میں ایران واپس جانے کا قصد کیا تو ایک

آیا چہ درد بود کہ چون با تمام شب  
 سر را بسنگ می زدی و می گریستی  
 رانم کو دو قدیم دستاویزات دیکھنے کا  
 احوال ہوا ہے، جن کا تعلق براہ راست زینب النساء  
 سے ہے۔ یہ دو پروانے ہیں، جو نول ہائی کائن  
 ن ماں مسماۃ پرشاد ہائی کے نام جاری کیے گئے  
 تھے۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ زینب النساء نے  
 جس جگہ زمین قریب بھوگیوال، ضلع لاہور، میں مسماۃ  
 پرشاد ہائی کو عطا کی تھی، جو زینب النساء کی  
 بیرون میں تھی۔ پروانوں پر ۵ سال جلوس عالمگیری  
 (یعنی ۱۰۷۵ھ) رقم ہے۔ دوسری طرف ایک تعلقہ  
 ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے: ”بصورت گذارا برامے  
 پرشاد ہائی جو نول ہائی کائن کی والدہ... ہے  
 جس کو تیس بیگم زمین قریب بھوگیوال ضلع لاہور  
 میں عطا کی گئی ہے...“ (ڈاکٹر عبداللہ چغتائی، در  
 Museum Journal، اگست ۱۹۵۵ء)۔

ہمیں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ زینب النساء کی  
 خاندانوں میں ارادت فہم اور نوبہار سفر و حضر میں  
 ہمیشہ اس کے ساتھ رہتی تھیں۔

زینب النساء درباری سیاست سے الگ رہتی  
 تھی اور ہمیشہ علمی و ادبی مشاغل میں مصروف  
 رہتی تھی۔ ایک دفعہ ۱۰۹۲ھ میں راجپوتوں نے  
 اورنگ زیب کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تو بادشاہ  
 نے اپنے بیٹے اکبر نوان کی سرکوبی کے لیے بھیجا،  
 مگر شہزادے نے کسی کے فریب میں آ کر اپنے  
 باپ کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا۔ اس پر  
 اورنگ زیب کو یہ شک گزرا کہ زینب النساء بھی  
 شاید شہزادہ اکبر کی جمنوا ہے۔ اس شبہ میں اس نے  
 زینب النساء کو سلیم گڑھ کے قلعے میں نظر بند کر  
 دیا اور اس کا وٹھیند (چار لاکھ روپیہ) بھی بند کر  
 دیا گیا (مآثر عالم گیری، اردو ترجمہ، ص ۲۲۳)،  
 مگر بہت جلد اسے یہ معلوم ہو گیا کہ زینب النساء

اس معاملے میں قصور وار نہیں؛ چنانچہ اسے محل  
 میں واپس بلا لیا گیا۔ کہتے ہیں کہ اورنگ زیب  
 کے دل سے شک دور کرنے میں روح اللہ خان کی  
 والدہ نے بڑا حصہ لیا تھا، جس کے لیے زینب النساء  
 اس کی بے حد ممنون ہوئی؛ چنانچہ جب ۱۲ ذیقعدہ  
 ۱۰۹۳ھ میں حمیدہ بانو بیگم کا انتقال ہوا تو  
 زینب النساء نے اس کی تجہیز و تکفین خود کی۔ ۱۵  
 ربیع الاول ۱۰۹۴ھ کو شہزادہ کام بخش کی شادی  
 سیاست خان صفوی کی بیٹی سے زینب النساء کے محل  
 میں ہوئی، جس میں اورنگ زیب نے بھی شرکت کی  
 تھی (مآثر عالم گیری، اردو ترجمہ، ص ۲۳۶)۔ اس  
 سے معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب کا دل اپنی بیٹی  
 کی طرف سے صاف ہی رہا۔

زینب النساء کو اپنے بہن بھائیوں اور  
 عزیزوں سے بڑی الفت تھی۔ ۱۱۰۵ھ میں  
 جب شہزادہ اعظم شاہ بیمار ہو کر مرض  
 استسقا میں مبتلا ہوا تو زینب النساء خود اس کی  
 تیمار داری کرتی اور شہزادے کے ساتھ پرہیزی  
 کھانا کھاتی رہی (مآثر الامراء، ۱: ۵۵۹)۔  
 ایک دفعہ اس کے اشعار کی بیاض اس کی ملازمہ  
 ارادت فہم کی غفلت سے کنویں میں گر گئی (مخزن  
 الغرائب، مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی)۔ زینب النساء  
 نے اس معاملے میں ملاً اشرف ماژندرانی سے مشورہ کیا  
 تو مؤخرالذکر نے ایک طویل قطعے کی صورت میں  
 ارادت فہم کی سفارش کی۔ اس پر زینب النساء نے  
 ملازمہ کا قصور معاف کر دیا۔ یہ قطعہ تیس اشعار  
 پر مشتمل ہے۔

زینب النساء کے متعلق کئی بے بنیاد عشقیہ  
 قصے کہانیاں مشہور ہوئے، جن کا مقصد مسلمان  
 شہزادیوں کو بدنام کرنا تھا۔ اس ضمن میں بعض  
 غیر ملکی مصنفین نے بڑے بڑے چیزہ کر حصہ لیا۔ مقامی  
 کتابوں میں سے ایک حیات زینب النساء، مصنفہ

منشی محمد دین بی - اے، ہے، جو پہلی مرتبہ ۱۸۹۷ء میں لاہور میں طبع ہوئی (راقم کے پاس ۱۹۰۵ء کی اشاعت موجود ہے)۔ ایک اور کتاب مولوی احمد دین کی در مکتوم ہے، جس میں اسی قسم کی بے بنیاد کہانی بیان کی گئی ہے۔ بعض دوسرے مصنفین نے بھی ناول نما کتابیں لکھیں، مثلاً غلام حضرت (گلزار لطافت، جو ایک افسانوی قصہ ہے اور اس کا بڑا نردار شہزادہ فرح بن عباس ہے؛ یہ دراصل زیب النساء پر طنز ہے)۔ لندن میں مسٹر ویسٹ بروٹ نے ایک دیوان دیوان زیب النساء کے نام سے ۱۹۱۳ء میں شائع کیا، مگر اس میں بھی وہی عاقل خان رازی کا بے سرو پا قصہ بیان لیا گیا ہے، جس کا کوئی ثبوت نہیں۔ دھودیو مگر جی کا ایک ہنگامی ناول بھی ملتا ہے؛ [یہ بھی اسی نوع کی تہمت طرازی پر مشتمل ہے۔] محمد رضا طباطبائی کی نغمہ عندلیب (۱۲۶۱ء) بھی اسی سلسلے کی چیز ہے۔ [سچ یہ ہے کہ تاریخی شواہد کی رو سے ان افسانوں کی کوئی حقیقت نہیں۔ اسے محض غرضندانہ پروپیگنڈا سمجھنا چاہیے۔ عاقل خان اور زیب النساء کی کہانی بھی اورنگ زیب کے مخالفین کی اختراع ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ زیب النساء ایک خوش ذوق شہزادی تھی۔ اس نے شاعری بھی کی اور کتابیں بھی لکھیں]۔

زیب النساء نے چند عمارتیں بھی بنوائیں، [جن میں سے لاہور میں کوئی عمارت موجود نہیں]۔ اس نے آگرے میں جمنا کے کنارے ایک مسجد تعمیر کرائی تھی۔ اس میں ایک درویش شیخ سعد اللہ خان تقریباً بیس سال مقیم رہے اور اسی میں دفن ہوئے۔ تذکرۃ السلاطین میں اس مسجد کا ذکر ملتا ہے۔ زیب النساء نے کشمیر میں بھی ایک مسجد تعمیر کرائی تھی۔

زیب النساء کو فارسی اور عربی دونوں

زبانوں میں دستگاہ حاصل تھی اور قرآن مجید کی حافظہ تھی۔ خوش نویسی میں بھی نام پایا تھا (مآثر عالمگیری، اردو ترجمہ، ص ۴۷۹)۔

تاریخوں اور تذکروں میں، ان شعرا اور اہل علم کے نام ملتے ہیں جنہیں زیب النساء کی سرپرستی حاصل تھی، مثلاً ملا محمد سعید اشرف ماژندرانی؛ عزیز اللہ خان، المتخلص بہ عزیز، جو ملا منطقی کا بیٹا اور زیب النساء کا استاد تھا؛ حاجی عبدالواسع بن حاجی محمد جان قدسی، جو شاید اقدس تخلص کرتا تھا؛ مرزا خلیل، جس کے بارے میں تذکرہ سرخوش (مطبوعہ لاہور، ص ۴۳) میں مندرجہ ذیل عبارت ملتی ہے: ”مرزا خلیل جوان قابل و خوش خلق بطبیعت رسا بود۔ چندے در ملازمت نواب قدسی القاب، بیگم زیب النساء خلف شاہ عالم گیر، شرف اندوزی داشت.....“

[زیب النساء نے ایک یادگار قیمتی کتاب خانہ بھی جمع کر رکھا تھا، جو ہر حیثیت سے نادرالوجود تھا (مآثر عالم گیری، اردو ترجمہ، ص ۴۷۹)۔ اس کی سرپرستی میں امام فخرالدین رازی کی تفسیر کبیر کا ترجمہ ملا صفی الدین اردبیلی نے زبدۃ التفسیر کے نام سے کیا (کتاب مذکور، ص ۴۷۹)۔ شاید یہ ضائع ہو گیا ہے، اگرچہ اتفاق سے اس کی پانچویں جلد بودلین لائبریری میں محفوظ ہے (Ethé: فہرست مخطوطات فارسی، ص ۱۰۴۴)۔ غلام علی آزاد نے بد بیضا میں بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ زیب المنشآت خود شہزادی نے مرتب کی تھی۔ [احمد علی سندیلوی زیب المنشآت کے متعلق لکھتا ہے: ”زیب المنشآت کہ از تالیف آنجناب است، فقیر آنرا زیارت نموده“ (مخزن الغرائب، مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی، عدد ۱۴۸۲/۴۵۲۲)۔ محمد علی ماہرنے ایک طویل مثنوی لکھی تھی، جو زیب النساء کی مدح میں بیان کی جاتی ہے اور جس کا ایک شعر یہ ہے:



زیبک : (Zerbek)، سمرنا (ازبیر) کے علاقے کے ایک ترک قبیلے کا نام۔ زیبک کی اصل کے متعلق تا حال قرار واقعی تحقیق نہیں ہو سکی۔ جس طرح تختجی [رک بان] کے بارے میں یہ کہنے کا دستور رہا ہے کہ وہ ایشیائے کوچک کے قدیم ترین باشندوں کی نسل میں سے ہیں، اسی طرح زیبک کے اسلاف کا سراغ ان بجے کھجے اہل تراکیا (Thracians) میں لگایا جاتا ہے جو ترالس Tralles کے قرب و جوار میں آباد ہو گئے تھے۔ اس کی تائید میں ہم یہ امر واقعہ بھی پیش کر سکتے ہیں کہ قدامت پرست ترک انہیں گیور (Gjaur [= کافر]) کے نام سے پکارتے تھے (Lord Keppel : کتاب مذکور، ۲ : ۲۶۶)؛ تاہم یہ نظریہ بلاشبہ غلط ہے۔ اس کے بجائے ہمیں زیبک کو ان یوروک قبائل میں سے کسی کی اولاد سمجھنا چاہیے جو خاصی تعداد میں مغربی اناطولی میں آباد ہو گئے تھے، لیکن جن کے سلسلہ نسب کی توضیح ابھی تک پوری تفصیل کے ساتھ نہیں کی جا سکی۔ ہو سکتا ہے کہ یوروک [رک بان] مذہبی وجوہات کی بنا پر خاص طور سے آیدین [رک بان] کے ضلع میں آباد ہوئے ہوں، اس سلسلے میں J.W. Hasluck نے اپنے ایک مضمون *Heterodox Tribes of Asia Minor*، در *Journal of the Royal Anthropol-Institute*، ۵۱ [۱۹۲۱ء] : ۳۱۔ بعد و بار دوم، در *Christianity and Islam under the Sultan*، اوکسفرڈ ۱۹۲۹ء، ۱ : ۱۲۴ (بعد) میں اس طرف توجہ دلائی ہے (نیز قَب J. Babinger، در *Isl.*، ۱۱ [۱۹۲۱ء] : ۱۰۰ و ۱۲ [۱۹۲۲ء] : ۱۰۲)۔ زیبک کی اصل کے بارے میں قدیم نظریات M. Tskyrogous نے اپنی مختصر کتاب *Περὶ Γιουρούκων* (ابتہنز ۱۸۹۱ء)، ص ۱۳ بعد و ۲۲ میں جمع کر دیے ہیں۔ زیبک کے نام کا سلسلہ معنوی اعتبار سے یونانی لفظ *pallikari* سے ملایا گیا ہے

جس سے واضح ہے کہ وہ رشت (صوبہ گیلان) کا باشندہ اور سلطان محمد وانی کیلان کی ملازمت میں تھا۔ اس بنیاد پر وہ شاہ طہماسپ اور شاہ عباس صفوی یا ہمایوں اور اکبر کا معاصر تھا۔ مرآة آفتاب نما، مجمع النفائس، ریاض الافکار، تذکرۃ الاوحدی، صبح گلشن اور ریاض الشعرا میں مخفی شاعر کا ذکر آیا ہے اور سب نے متفقہ طور پر بیان کیا ہے کہ وہ ایران میں امام قلی خان حاکم فارس کے زیر سایہ زندگی بسر کرتا تھا۔ ان ماخذ کے مطالعے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہندوستان میں بھی آیا تھا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسی تخلص کے مختلف شعرا مختلف زمانوں میں ہو گزرے ہیں۔ سراج الدین علی خان آرزو مصنف مجمع النفائس نے اسے ”رشت“ کا باشندہ نہیں لکھا۔ [تذکرۃ اختر تابان مولفہ ابوالقاسم محشم (۱۲۹۹ھ)، ص ۱۸، پر مد نور ہے کہ (محمد سعید اصفہانی (مازندرانی ؟) المتخلص بہ اشرف ایران سے ہند آیا تو زیب النساء نے اس سر آمد روزگار عالم کے لیے معقول وظیفہ مقرر کیا۔ وہ اس سے نظم و نثر میں اصلاح بھی لیتی تھی اور یہ جو مشہور ہے کہ اس کا تخلص مخفی تھا، یہ بقول آزاد بلگرامی (بد بیضا)، قاضی اختر (آفتاب عالم تاب) و دیگر محققین غلط ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ مخفی مدوحہ کے ایک ملازم کا تخلص تھا اور دیوان مخفی، جس نے زیب النساء کی نسبت سے شہرت پائی، دراصل اسی شاعر کا ہے]۔ تذکرۃ خواتین میں بھی یہی ہے کہ وہ زیب النساء کی ملازمت میں تھا۔ ان بیانات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ”مخفی“ تخلص کے شاعر ضرور تھے، مگر زیب النساء کو ان سے کوئی تعلق نہیں تھا۔

ماخذ: متن مقالہ میں آچکے ہیں۔

(عبد اللہ چغتائی [و ادارہ])

زمانہ مابعد جنگ میں ایک بار پیر زیبک کا نام اس وقت منظر عام پر آیا جب صدر جمہوریہ ترکیہ مصطفیٰ کمال پاشا نے اس قبیلے کے مخصوص رقص (زیبک اوینو) کو ترکوں کا قومی رقص قرار دینے کی کوشش کی۔

مآخذ: متن میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے ان کے علاوہ دیکھیے (۱) George Keppel: *Narrative of a Journey across the Bulcan* لندن ۱۸۳۱ء، ۲: ۱۲۴ (تاریخ)، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۶۵، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۲۹ (ان کے لباس پر): (۲) *Discoveries in Asia Minor*: Lord Arundell لندن ۱۸۳۳ء، ۲: ۲۱۲ بعد؛ (۳) V. Cuinet: *Turquie d'Asie*، ۳: ۳۴۹ بعد (زیبک کے لباس کی مکمل تفصیلات اور اس کی امتیازی خصوصیات)۔ زیبک کی تصویروں کے لیے دیکھیے (۴) Keppel: کتاب مذکور، ج ۱، رنگین تصویر بالمقابل سرورق؛ (۵) Eugen v. Philip- *Nikolaus v. Philippovich, das Leben und Wirken eines österreichischen Offiziers in Vornehmer* (غلط عنوان) ۲۶ ص ۱۹۱۳ء، (۶) *aus Kleinasien* ("ترکی خیال ظل (پرچہاں نائک shadow-play) میں زیبک کا بڑا حصہ ہے دیکھیے (۷) *Karagöz, türkische Schattenspiele*: H. Ritter ۱۹۲۳ء، میں ان زیبک تصویروں میں سے اڑتالیسویں تصویر؛ مزید کتابیات کے لیے (۸) W. Heffening، *Vol.*، ۱۳: ۲۵۱، جہاں دیگر تصاویر کے حوالے بھی موجود ہیں؛ (۹) J. H. Mordtmann، *Vier Vorzüge über Vorderasien und die Türkei*، برلن ۱۹۱۵ء، ص ۱۰۱ (اس کے بیان کے مطابق بروسیہ کی ولایت میں بھی زیبک آباد تھے)۔

(J. RANZ BABINGER)

زیتون: ایشیائے کوچک کے جنوب مشرقی کا ایک شہر، جو ولایت (قبل ازیں سنجاق) سرعش

(قب) *Reisen und Forschungen im Nordwestlichen Kleinasien*: W. v. Diest، لیکن ایسا کرنا کچھ صحیح نہیں ہے۔ اب تک ہمیں ان جنگجو اور شورش پسند پہاڑی لوگوں کی آمد کے بارے میں قدیم حالات دستیاب نہیں ہوئے، جن کا انوکھا لباس، یعنی غیر مناسب بلند عمامے، اونچے پایجامے، جن کی وجہ سے ٹانگوں کا بیشتر حصہ برہنہ رہتا ہے، شوخ رنگ کی صدریاں جن پر زردوزی کا بہت زیادہ کام لیا ہوتا ہے اور جنہیں چپکن کہتے ہیں، انہیں ان کے پڑوسیوں سے ممیز کرتا ہے۔ ان کے حالات کا قدیم ترین تذکرہ اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے سیاحوں کے ہاں ملتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک زمانے میں سرنا کے قریب رہنے والے درہ بیگی [رک باں] اور فرہ عثمان اوغلی [رک باں] سے متعلق تھے اور ان کے ہاں بطور سپاہی ملازم تھے۔ سلطان مراد ثانی کے دور حکومت میں اس خاندان کے معدوم ہو جانے کے بعد زیبکوں کی یہ رضاکار فوج توڑ دی گئی۔ سلطنت عثمانیہ کے گورنر طاہر پاشا نے انہیں بطور سپاہی ملازم ہونے اور اپنا نمایاں اور امتیازی لباس پہننے کی ممانعت کر دی۔ اس کا نتیجہ ایک خطرناک بغاوت کی صورت میں نمودار ہوا، جس میں ان کا سردار (افہ) لیل محمد تھا۔ اس بغاوت کے سلسلے میں بہت سے زیبک مارے گئے اور آخر کار انہیں اپنے سے برتر قوت کے سامنے جھکنا پڑا۔ زمانہ حال تک زیبک قبیلہ کی اعانت کے لیے امدادی پولیس میں بھرتی لیے جاتے تھے، جس کا بڑا فرض مسافروں کی حفاظت کرنا ہوتا تھا۔ وہ نہ صرف اپنے لباس کی وجہ سے بلکہ عموماً اپنے اکہرے اور قوی جسم کی بدولت آسانی سے پہچانے جاسکتے ہیں، وہ رفتہ رفتہ اپنے ہمسایوں کی طرز زندگی کے خوگر ہوتے گئے اور ان کا دل لسن لباس متروک ہوتا گیا۔

(یعنی بیروت میں پاپاے روم کا قونصل جنرل): Gli  
 'Armeni e Zeitun', فلورنس ۱۸۹۷ء، ۲: ۱۳۷ بعد؛  
 'Highlands of Asiatic Turkey: Earl Percy' M.P. (۱۱)  
 لندن ۱۹۰۱ء، ص ۹۵ تا ۹۹؛ (۱۲) M. Sykes  
 'Dar al-Islam', لندن ۱۹۰۳ء، ص ۷۱ بعد؛ (۱۳)  
 'Anatolia meridionale e Mesopotamia: Vannutelli  
 Rome: H. Grothe (۱۴)؛ ۲۸۳ تا ۲۷۸؛  
 'Vorderasienexpedition', لائپزگ ۱۹۱۲ء، ۲: ۳۱۳،  
 بعدد اشاریہ (بذیل مادہ 'Setiun')؛ (۱۵) M. Sēmērcean  
 'Zet'uni anc'ealēn eu nērkayēn (Z. in Vergangenheit  
 u. Gegenwart, ارمنی میں)، استانبول ۱۹۰۹ء؛ (۱۶)  
 'Across Asia Minor on Foot: W.J. Childs  
 ایڈنبرگ و لندن ۱۹۱۷ء، ص ۳۹۷ تا ۴۰۳ [تفصیل  
 کے لیے دیکھیے 'لائیڈن بار اول]۔

(تلخیص از ادارہ) E. HONIGMANN

زید بن ثابت: بن الضحاک بن زید بن لؤذان  
 بن عمرو بن عبد عوف بن غنم بن مالک بن النجار  
 الانصاری الخزرجی، رسول اللہ صلی علیہ و آلہ وسلم  
 کے نامور صحابی اور کاتب وحی، جن کی زیادہ تر شہرت اس  
 لیے ہے کہ انہوں نے جمع و تدوین قرآن میں حصہ لیا۔  
 ان کی عمر چھ سال تھی جب ہجرت سے پانچ سال  
 قبل ان کے والد جنگ بعاث [رک باں] میں مارے  
 گئے۔ ان کی ماں النوار بنت مالک بن معاویہ بن  
 عدی تھیں۔

کہتے ہیں کہ [حضرت زید نے گیارہ سال کی  
 عمر ہی میں اسلام قبول کر لیا تھا، چنانچہ]  
 جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم  
 مدینہ منورہ میں قیام فرما ہوئے، تو اس وقت  
 زید، جو ابھی لڑکے ہی تھے، کئی سورتیں یاد کر  
 چکے تھے۔ ہجرت کے بعد وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ  
 و آلہ وسلم کے کاتب وحی مقرر ہوئے اور قرآن مجید  
 کو ضبط تحریر میں لائے۔ یہودیوں کے ساتھ۔۔۔

کی ایک قضا کا سب سے بڑا شہر ہے اور جس کی بیشتر  
 آبادی [دچھ عرصہ قبل] ارمنوں پر مشتمل تھی۔  
 ارمن اسے زتن یا اَلنیہ، یا عام طور پر محض کف  
 (= کؤں) کہتے ہیں۔ امنی (النیہ) کا نام اس سارے  
 کوہستانی علاقے کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جو  
 قرہ توت (آلستان کے جنوب مغرب میں) اور پرتیس کے  
 درمیان دریاے جیحان کے کنارے واقع ہے۔ یہ امر  
 مشکوک ہے کہ آیا ابتدا میں النیہ کا نام زیتون  
 کے لیے استعمال ہوتا تھا یا فرانس کے لیے، جو اس کے  
 جنوب مغرب میں واقع ہے اور جس کے قریب کہا  
 جاتا ہے کہ النی کے استیفانوس شہید کی خانقاہ  
 موجود تھی [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے 'لائیڈن،  
 بار اول]۔

مآخذ: (۱) 'Recueil des Hist. orient. des

'Croisad., Docum. Armén. ۱: ۶۳۶ و ۳: ۴۷۱

حاشیہ ۶۳۶، ۷۲۰ (حاشیہ ۳)؛ (۲) پولوس الحلبی (Paul)

'The Travels of Macarius, Patriarch: of Aleppo

'of Antioch', مترجمہ F.C. Belfour، لندن ۱۸۳۶ء،

۲: ۳۵۱؛ (۳) Léon Paul 'Journal de voyage:

'Italie, Egypt, Judée (۴)؛ ۱۸۶۵ء؛ (۴)

'Ulnia oder Zethun, ein Bergstädt: J.J. Allahwerdian

'schen in Kilikien', استانبول ۱۸۸۳ء (ارمنی میں)؛ (۵)

'La Turquie d'Asie: Cuinet', ۲: ۲۳۶ بعد؛ (۶)

'Sissoum ou l'Arméno-Cilicie: Léon Alishan

(ارمنی میں)؛ (۱۸۸۵ء)، ص ۱۸۶ تا ۲۰۹؛ (۷)

'Das Hochland Ulnia oder Zeitun: P. Dashian

در 'Mitt. Geogr. Ges. Wien', ۳۳ (۱۸۹۰ء)؛

'Handbook for: Ch. Wilson (۸)؛ ۳۵۸ تا ۳۶۳

'Travellers in Asia Minor', لندن ۱۸۹۵ء (۱۹۰۳ء)،

ص ۲۶۲؛ (۹) Aghassi 'Zetoun depuis les origins:

'Jusqu'à l'insurrection de 1895', مترجمہ Archag

'Tchobanian', پیرس ۱۸۹۷ء؛ (۱۰) Anatolio Latino

کی فہرست حضرت زیدؓ ہی نے تیار کی تھی جن کے نام اس میں درج ہوئے۔ حضرت عثمانؓ کے زمانے میں ناظر بیت المال کے فرائض سرانجام دیتے رہے۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت پر انہوں نے اگرچہ حضرت علیؓ کا ساتھ نہیں دیا تاہم ان کا پورا احترام ملحوظ رکھتے تھے۔

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے حضرت زیدؓ کا مشہور ترین کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے جمع قرآن میں حصہ لیا۔ وہ علم الفرائض اور فقہ کے ماہر خصوصی تھے۔

حضرت زیدؓ کا انتقال ۶۶۵/۶۶۵ - ۶۶۶ء میں ہوا۔ بعضوں نے ان کا سال وفات ۶۴۶ سے لیکر ۵۰۶ لکھا ہے [دیکھئے سیر اعلام النبلاء، ۲: ۳۱۵، ۳۱۶]۔ مروان بن الحکم (والی مدینہ) نے نماز جنازہ پڑھائی۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: السیرة، طبع Wüstenfeld، ص ۵۶: (۲) الیعقوبی، طبع Houtsma، بحد اشاریہ: (۳) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۲۹۳۷، ۳۰۵۸، ۳۰۷۰، ۳۰۷۲، ۲: ۸۳۶ و بحد اشاریات: (۴) ابن سعد، طبع Sachau، ۲/۲: ۱۱۵ تا ۱۱۷: (۵) السنووی: تہذیب الاسماء، طبع Wüstenfeld، ص ۲۵۹ یعد: (۶) ابن الاثیر: ائد القابۃ، ۲: ۲۲۱ تا ۲۲۳: (۷) ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ، عدد ۲۸۶۵: (۸) وہی مصنف: تہذیب التہذیب، حیدرآباد ۱۳۲۵ء، ۳: ۳۹۹ یعد: (۹) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، قاہرہ ۱۹۵۷ء، ۲: ۳۰۵ تا ۳۱۶: (۱۰) سعید الصاری: خیر الانصار، اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء، ص ۳۸۰ یعد: (۱۱) Nöldeke: (۱۲) Geschichte des Qurāns: Schwally، ۲: ۵۴: (۱۳) Das Leben, und die Lehre des Mohāmmad: Sprenger، ۳: xxxix یعد: (۱۴) Annali dell, Islām: L. Caetani، ج ۱ تا ۳ و ۵، بحد اشاریہ: (۱۵) وہی مصنف: Chron. Islamica، ص ۵۰۰: (۱۶) Wens'neck: Hard-book of Early Muh, Traditions، [ = مفتاح

و کتابت کے فرائض بھی زیدؓ ہی سرانجام دیتے تھے، جن کی نوشت و خواند سے انہوں نے آکامی حاصل کر لی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے سریانی زبان صرف سترہ دن، بلکہ اس سے بھی کم مدت میں سیکھ لی تھی [بقول المسعودی وہ فارسی، روسی، قبطی اور حبشی زبانوں سے بھی واقف تھے]۔ ان کے معاصر ان کی تیز فہمی، ذکاوت اور علم و فضل کی تعریف کرتے ہیں۔ [وہ قراءت، فرائض، قضا اور فتویٰ میں نہایت ممتاز تھے۔ حضرت عبداللہ بن عباس انہیں راسخین فی العلم میں شمار کرتے تھے]۔ اسی بنا پر انہیں حبر امت کہا جاتا ہے۔ [ان سے بہت سے صحابہ نے حدیث روایت کی ہے]۔

[غزوہ بدر کے وقت حضرت زیدؓ کی عمر تقریباً تیرہ سال تھی، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انہیں جنگ میں شرکت کی اجازت نہ دی۔ غزوہ خندق (۵) ان کا پہلا غزوہ تھا۔ غزوہ تبوک میں اپنے قبیلے کے علم بردار تھے]۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رحلت کے بعد حضرت زیدؓ نے کئی ایک اہم خدمات انجام دیں۔ [سقیفہ بنی ساعدہ میں جب خلافت کا مسئلہ پیش ہوا تو حضرت زیدؓ پہلے انصاری تھے جنہوں نے حضرت ابوبکرؓ کے انتخاب کی تجویز کی تائید کی۔ حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں جمع قرآن کا کام انہیں کو تنویض کیا گیا۔ انہوں نے مسیلمہ کذاب کے خلاف لڑائی میں بھی حصہ لیا۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں مدینہ منورہ کے قاضی مقرر ہوئے]۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ جب حج کے لیے تشریف لے جاتے تو مدینہ منورہ کی حکومت ان کے سپرد کر جاتے۔ وہ حضرت عمرؓ کے ساتھ شام بھی گئے تھے۔ جنگ یرموک [رک باں] میں جو مال غنیمت حاصل ہوا اس کی تقسیم کے قواعد بھی انہیں نے مقرر کیے۔ پھر جب حضرت عمرؓ نے دیوان قائم کیے تو ان لوگوں



کنوز السنۃ، بذیل مادہ.

A. J. WENSINCK [و ادارہ]

• زید بن حارثہ : بن شراحیل [= شرجیل] الکلبی، ابواسامہؓ؛ [بچپن ہی میں بنو قین کے غارتگروں نے انہیں چرا کر بازار میں بطور غلام فروخت کے لیے پیش کر دیا]۔ حضرت خدیجہؓ کے بھتیجے حکیم بن حزام بن خوہلد نے انہیں خرید لیا اور مکے لا کر حضرت خدیجہؓ کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ حضرت خدیجہؓ نے ان کو زمانہ بعثت سے قبل ہدیۃ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا۔ زیدؓ کے والد حارثہ مکے پہنچے تا کہ انہیں آزاد کرانیں، لیکن حضرت زیدؓ نے حضور رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے علیحدگی گوارا نہ کی۔ اس پر حضورؐ نے انہیں آزادی عطا کی اور اپنا متبنی بنا لیا۔ یوں ان کا نام زید بن محمدؓ مشہور ہو گیا اور وہ آنحضرتؐ کے تجارتی کاروبار میں اکثر آپؐ کا ساتھ دیتے رہے۔

زیدؓ حضور رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صرف دس برس چھوٹے تھے۔ ان کا شمار السابقون الاولون میں ہوتا ہے اور موالی میں سب سے پہلے انہوں ہی نے اسلام قبول کیا۔

مکے میں ان کا رشتہ مؤاخات حضرت حمزہؓ بن عبدالمطلب کے ساتھ استوار کیا گیا تھا۔ ہجرت مدینہ کے بعد پہلے ہی سال وہ مکے گئے تاکہ ام المؤمنین حضرت سودة بنت زمعة اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادیوں کو اپنے ساتھ مدینے لے آئیں۔

حضرت زیدؓ کی شادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بھی زاد بہن حضرت زینبؓ بنت جحش سے ہوئی، [لیکن ناموافقیت کے باعث] طلاق ہو گئی [رک بہ زینبؓ]۔ حضرت زینبؓ کے بعد زیدؓ نے ام کلثوم بنت عقبہ سے شادی کی، جن کے

بطن سے زید اور رقیہ پیدا ہوئے اور پھر درۃ بنت ابی لہب سے، لیکن ان دونوں کو بھی انہوں نے طلاق دے دی۔ علاوہ ازیں انہوں نے ہند بنت العوام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آزاد کردہ حبشی کنیز ام ایمنؓ سے بھی شادی کی تھی۔ ام ایمنؓ سے ان کے ہاں اسامہؓ پیدا ہوئے۔ [مؤخرالذکر کے علاوہ ان کی اولاد زندہ نہیں رہی اور زید اور رقیہ بچپن ہی میں فوت ہو گئے]۔

[حضرت زید ایک بہادر سپاہی تھے اور تیراندازی میں کمال رکھتے تھے۔ بدر سے مؤتہ تک تمام اہم غزوات میں پامردی اور شجاعت سے شریک کارزار ہوئے۔ غزوہ مریسیع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں مدینہ منورہ میں اپنی جانشینی کا فخر بخشا تو اس مہم میں حصہ نہ لے سکے۔ بیشتر سرایا ان کی سپہ سالاری میں سر ہوئے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ جس فوج کشی میں زیدؓ شریک ہوئے، امارت کا عہدہ انہیں کو عطا ہوتا۔ اس طرح وہ نو دفعہ سپہ سالار بنا کر بھیجے گئے]۔ ۵۸ میں حضرت زیدؓ نے بچپن سال کی عمر میں شہادت پائی۔ اس وقت وہ غزوہ مؤتہ میں مسلمانوں کی قیادت اور علمبرداری کر رہے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ان کی شہادت کا بے حد صدمہ ہوا اور ان کا قصاص لینے کی کوشش بھی کی [رک بہ اسامہ بن زید]۔

[حضرت زیدؓ کے صحیفۃ اخلاق میں وفا شکاری کا باب سب سے نمایاں ہے۔ آقائے نامدارؓ کی رضاپسندی ان کا مقصد حیات تھا اور اسی بات نے انہیں اور ان کی اولاد کو آپؐ کی نگاہ میں محبوب بنا دیا تھا۔ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ اگر زید زندہ رہتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم انہیں کو اپنا جانشین بناتے]۔ حدیث میں بھی ان کا مقام بڑا بلند ہے اور اس کا ایک سبب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ

چوالیس برس کے تھے اور اہل مدینہ اور دیگر علما و فقہا ان کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ زیدؑ نے بھی انہیں سے درس لیا اور اس کے بعد دوسرے مدنی علما و فقہا و محدثین سے مستفید ہوئے (ثورۃ زید، ص ۲۷ بعد: الامام زید، ص ۳۶)۔

پاکیزہ و علمی ماحول، ذاتی ذہانت، فطری رجحان اور علو فطرت نے ان کے فکر و نظر کو اور جلا بخشی۔ زیدؑ کو بچپن ہی سے قرآن مجید سے غیر معمولی شغف تھا۔ اس لیے جوانی ہی میں ”حلیف القرآن“ کہلائے۔ ان کا بیان ہے: ”میں تیرہ سال تک تنہائی میں قرآن مجید کی تلاوت اور اس میں تدبیر کرتا رہا۔ اس سے دو سبق حاصل کیے: طلب رزق کے لیے کوشش ضروری نہیں اور فقہ و عبادت اللہ کا ایک فضل ہے“ (ثورۃ زید، ص ۳۴)۔ کثرت تلاوت کی بنا پر ان کی قرات نے ایک مستقل حیثیت اختیار کر لی، جسے عمر بن موسیٰ وجیہی نے کتاب قرات زید بن علی (دیکھیے الطوسی: فہرست) اور ابو حیان نے النیر الجلی فی قرات زید بن علی کے نام سے مرتب کیا (دیکھیے الامام زید: المسند)۔ تدبیر فی القرآن ہی کی وجہ سے ان میں اسر بالمعروف و نہی عن المنکر اور قرآنی نظام فکر و عمل کا جذبہ پیدا ہوا، جسے انہوں نے عام کرنے کے لیے تقریریں کیں۔ مدینے سے دمشق گئے اور قید میں بھی یہ سلسلہ جاری رکھا۔ ابو غسان ازدی کہتے ہیں: ”ہشام نے زید بن علیؑ کو پانچ ماہ تک قید رکھا۔ وہ وہاں سورۃ الحمد و البقرہ کی تفسیر بیان فرماتے۔ میں نے ان جیسا عالم قرآن نہیں دیکھا (تاریخ الکوفہ، ص ۳۳۲)۔ عمر بن موسیٰ کے بقول ”ناسخ و منسوخ اور مشابہات میں زید بن علیؑ سب سے بڑے عالم تھے (الطوسی: فہرست)۔ فقہ میں ان کے معاصر ان سے مستفید ہوتے تھے (فہرست تلامذہ کے لیے دیکھیے تاریخ الکوفہ، ص ۳۳۲) اور

وسلم کا قرب تھا۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، طبع Sachau، ۱/۳ : ۲۶ تا ۳۱؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۱۶۰، ۱۶۱، ۸۰۱، ۸۰۲؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابۃ: ۲ : ۲۲۳ تا ۲۲۷؛ (۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۱۶۰ تا ۱۶۵، قاہرہ ۱۹۰۶ء؛ (۵) معین الدین ندوی: مہاجرین (سلسلۃ سیر الصحابہ)، اعظم گڑھ ۱۹۵۱ء : ۲۰۱ بعد: [۶] Annali dell' Islam : Caetani، مقدمہ : فصل ۱۵۰، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۱۷ و ہذیل ۵۱ : فصل ۱۰۰، فصل ۵۰، ۵۳، ۵۰ و ہذیل : فصل ۲۰۱ و ہذیل ۵۸ : فصل ۷ تا ۱۵؛ (۷) Fatima et les filles de Mahemet : Lammens، بمواضع کثیرہ۔

(V. VACCA [و ادارہ])

⊗ زید بن علی بن حسینؑ: فاطمی و علوی خانوادے کے جید عالم، جوان مجاہد اور فرقہ زیدیہ کے امام، جن کے پیروکار خاصی تعداد میں یمن میں موجود ہیں۔ وہ حضرت فاطمۃ الزہراءؑ [رک باں] بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور حضرت علیؑ بن ابی طالب [رک بہ آن] کے پوتے امام زین العابدین علیؑ بن حسینؑ [رک باں] کے فرزند تھے۔ زیدؑ مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے۔ تاریخ ولادت میں اختلاف ہے (الحدائق الوردیہ فی مناقب الائمة الزیدیہ : ۵۷۵؛ تہذیب ابن عساکر میں ۵۷۸)، لیکن بیالیس سال کی عمر میں شہید ہونے پر اتفاق ہے: لہذا ناجی حسن، ابو زہرہ اور ابراہیم بن الوزير نے ۵۸۰ پر اتفاق کیا ہے (ثورۃ زید، ص ۲۵؛ الامام زید، ص ۲۲)۔

زیدؑ امام زین العابدینؑ جیسے والد اور باقر العلوم محمد باقرؑ [رک باں] جیسے بھائی، نیز دوسرے جلیل القدر افراد خاندان کی آغوش شفقت و سایہ رحمت میں پروان چڑھے۔ ۵۹۴ میں والد کی وفات کے وقت ان کے بھائی امام محمد باقرؑ تقریباً

پر تنقید کی وجہ سے انہیں کوفہ چھوڑنے کا حکم ہوا (تفصیل کے لیے دیکھیے مقاتل الطالبین)۔ یوسف ابن عمر نے کوفے اور اس کے ارد گرد جاسوسوں کا جال پھیلا دیا، اہم آبادیوں کی نگرانی کڑی کر دی اور زید کے حامیوں پر تشدد کیا۔ وہ کوفے ہی میں رہے، لیکن ان کے پیروکاروں کی حفاظت کی وجہ سے حکومت ان کا سراغ نہ لگا سکی۔ حکومت نے ان کی تلاش میں گھروں پر چھاپے مارے اور طاقتور زعماء کو قتل کر کے اصل منصوبہ معلوم کرنے کے بعد اعم جگہوں کی ناکہ بندی اور کوفے والوں کو خبردار کرتے ہوئے تہدید کے ساتھ پیش قدمی شروع کر دی۔ اذھر زید نے وقت معینہ (یکم صفر ۵۱۲۲) سے ایک عفتہ قبل ہی کوفے میں رات کے وقت دو سو اٹھارہ آدمیوں کو مشعل بردار جلوس کی شکل دے کر اعلان انقلاب کر دیا اور رات بھر کوفے کے بازار ”یا منصور امت“ کے نعروں سے گونجتے رہے۔ صبح کو حکومت کی فوج سے مقابلہ ہوا۔ ان کے مخلص فوجی سالار قتل ہوئے زید کو یہ کہتے سنا گیا: ”الحمد لله! میرا دین کامل ہے۔ اگر میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فرض پورا نہ کرتا تو قیامت کے روز آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے سامنے حوض کوثر پر شرمندہ ہونا پڑتا“ (دیکھیے الفخری)۔ دوسرے روز بھی معرکہ کارزار جاری رہا۔ تازہ کمک کے باوجود حکومت کی فوج شکست کھاتی رہی۔ زید جامع مسجد میں جانثار ساتھیوں کے ہمراہ دلیری اور تدبیر سے لڑتے رہے۔ مسجد کا محاصرہ توڑ کر لوگوں کو اطمینان دلانے کی کوشش کی، مگر خون کے دریا میں کودنا ہر ایک کا کام نہ تھا۔ دوسرے روز بھی آتش ساتھی مارے گئے۔ باقی ماندہ نے دارالرزق میں مورچہ بنا کر لڑائی کی۔ یوسف بن عمر نے لوگوں کو فوجی سالاروں کے ساتھ نئے حملے کے لیے

بلا اختلاف تمام فقہا ان کی حیثیت کو مسلم جانتے تھے (ابو زہرہ: الامام زید، ص ۷۰)۔ عبادت میں خشوع و خضوع کی وجہ سے بے ہوش ہو جاتے اور دیکھنے والے سمجھتے کہ روح پرواز کر گئی ہے (ثورة زید، ص ۳۵)۔ شب و روز نماز، طویل سجدے، ایک دن بیچ روزہ رکھنا عام دستور تھا (دیکھیے الامام زید: المسند)۔ سخاوت، خود داری، بلند ہمتی اور حق گوئی کے علاوہ ان کا طرہ امتیاز خطابت و ادب و بلاغت، حاضر جوابی اور توضیح مدعا تھا۔ لوگ ان کے جملے اور خطبے حفظ کیا کرتے تھے (ثورة زید، ص ۳۷)۔ ان کے کچھ اشعار ناجی حسن نے ثورة زید (ص ۳۷، ۳۸) میں جمع کیے ہیں۔ ہشام نے ان کے ان کمالات سے خوف زدہ ہو کر والی عراق کو لکھا کہ لوگوں کو زید کے پاس آنے جانے سے روکے کیونکہ ان کی زبان تلوار سے زیادہ تیز، نیزے سے زیادہ دل دوز ہے (الامام زید، ص ۸۳)۔

زید ابھی پینتیس چالیس کے درمیان تھے کہ حالات نے پلٹا کھایا۔ حکومت نے ان پر اتہام لگا کر انہیں شام بھیجا اور ہشام بن عبد الملک نے جابرانہ رویہ اختیار کرتے ہوئے انہیں قید کر دیا، پھر خالد بن عبد اللہ کے عائد کردہ الزامات کی صفائی پیش کرنے کے لیے کوفے جانے کا حکم ہوا۔ خالد کو ۵۱۲۰ میں معزول کر دیا گیا تھا۔ نئے والی یوسف بن عمر نے اسے قید کر کے مختلف الزامات کی تحقیق شروع کر دی۔ اس لپیٹ میں زید بھی آ گئے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ثورة زید، ص ۳۰ بعد۔ زید حیرہ میں یوسف بن عمر سے ملے۔ خالد اور زید کی روبرو بات چیت ہوئی اور زید بے گناہ ثابت ہوئے۔ وہ حیرہ سے کوفے آ کر ٹھہر گئے اور حکومت کے رویے سے مایوس ہو کر وہاں تبلیغ شروع کر دی۔ لوگوں کو دینی اقدار کی طرف دعوت دی۔ حکومت

سلیمان بن کیسان الکلبی تیر اندازوں کا دستہ لے کر آگے بڑھا (ثورة زید، ص ۱۲۲)۔ تیروں کی بارش نے بہت سی جانیں لے لیں۔ ایک تیر زیدؑ کی پیشانی میں پیوست ہو گیا۔ بچے کھچے جاں نثاران کو اٹھا کر سبغہ لے گئے، جہاں طبی امداد کے باوجود وہ داعی اجل کو لبیک کہ گئے۔ لوگوں نے رات ہی کو سبغہ یا عباسیہ میں دفن کر کے قبر پر نہر کا پانی جمع کر دیا، لیکن ایک نبطی غلام کی مخبری پر، جو کھیت میں پانی دے رہا تھا صبح کو حکومت کے آدمی ان کی نعش نکال لے گئے۔ یوسف ابن عمر بے حرمتی سے سرتن سے جدا کر کے ہشام کے پاس لے گیا۔ اس کے بعد بھی انتقام کا سلسلہ جاری رہا، جس کی تفصیل متعلقہ تاریخوں میں موجود ہے (الطبری)۔

زید کے بعد ان کی تحریک کو ان کے دو فرزندوں یحییٰ اور عیسیٰ نے خون دے کر اٹھ بڑھایا۔ یہ خون رنگ لایا اور ابو مسلم خراسانی اور پھر خاتمہ حکومت بنو امیہ کی صورت میں نمودار ہوا۔ بنی عباس کے زمانے میں زیدیوں نے طبرستان میں حکومت بھی قائم کی اور اہل دیانت نے ان کے اصول و افکار کو مستقل مذہب کی شکل دی، جو فرقہ زیدیہ [رکب باں] کی شکل میں اب تک باقی ہے۔ زید کے چار فرزند تھے: (۱) عیسیٰ، (۲) محمد، (۳) حسین اور (۴) یحییٰ (الامام زید، ص ۲۲۹: نیز دیکھیے عمدة الطالب)۔ زید خطیب و مجاہد ہونے کے ساتھ ساتھ مصنف بھی تھے۔ ان کی طرف منسوب تالیفات میں سے چند ایک کے نام یہ ہیں:

(۱) المجموع فی الفقہ؛ (۲) المجموع فی الحدیث؛ (۳) تفسیر الغریب (من القرآن)؛ (۴) کتاب الحقوق (الامام زید، ص ۲۳۲)؛ (۵) کتاب الصفوة (ثورة زید، ص ۲۰۱)۔

مأخذ: (۱) الامام زید: المسند، مطبوعہ بیروت؛

(۲) ناجی حسن: ثورة زید بن علی، بغداد ۱۹۶۶ء؛ (۳) الاصفہانی: مقاتل الطالبیین، قاہرہ ۱۳۶۸ء؛ (۴) عمدة الطالب، نجف ۱۹۶۱ء؛ (۵) ابراہیم بن علی الغدیر: زید بن علی بن حسین جہاد حق دائم، درمجلۃ العرفان، بیروت، ربیع الآخر و جمادی الآخرة ۱۳۹۰ء، شماره ۳ و ۴؛ (۶) الیعقوبی: تاریخ، نجف ۱۳۵۸ء؛ (۷) المسعودی: مروج الذهب، ج ۳، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۸) الطبری: تاریخ، مطبوعہ قاہرہ؛ (۹) ابن الطقطقی: الفخری، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۱۰) المفید: الارشاد، نجف ۱۳۸۲ء؛ (۱۱) الطوسی: فہرست، کلکتہ ۱۲۷۱ء؛ (۱۲) حسین البراقی النجفی و محمد صادق: تاریخ الکوفہ، نجف ۱۹۶۰ء؛ (۱۳) شیخ عباس قمی: منتہی الآمال، ج ۲، تہران ۱۳۷۹ء؛ (۱۴) وعی مصنف: سفینة البحار، مطبوعہ تہران؛ (۱۵) ابو زہرہ: الامام زید، مطبوعہ قاہرہ۔

(مرتضیٰ حسین فاضل)

زید بن عمرو: بن نفیل المکی القرشی، ان جویان حق میں سے ہیں جنہیں "حنیف" (جمع، حنفا) کہا جاتا تھا۔ ان کا انتقال بعثت نبویؐ سے قبل ہی ہو گیا تھا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی عمر ابھی پینتیس برس کی تھی۔ زید نے اگرچہ وثنیت سے کنارہ کشی کر لی تھی، لیکن وہ نہ تو عیسائی ہوئے، نہ یہودی۔ دختر کشی کی رسم کے وہ شدت سے مخالف تھے اور ان جانوروں کا گوشت بھی نہیں کھاتے تھے جو بتوں کے لیے قربان کیے جاتے یا اللہ کا نام لیے بغیر ذبح کیے جاتے تھے۔ وہ اپنے آپ کو مکے کا واحد مؤمن اور دین ابراہیمی کا پیرو تصور کرتے تھے۔ وہ حضرت عمرؓ بن الخطاب کے عم زاد بھائی تھے اور انہوں نے صفیہ بنت الحضرمی اور فاطمہ بنت بعجہ سے شادی کی۔ ان کے ہاں ایک بیٹا پیدا ہوا، جس کا نام سعید بن زید تھا؛ ان کے بارے میں اسی نے روایات بیان کی ہیں۔

اپنے خاندان کے مذہبی تشدد سے مجبور ہو کر

چلا گیا اور تقریباً ایک سال تک اخبار الزمان کے ادارہ تحریر میں کام کرتا رہا۔ ۱۸۸۳ء میں جو مہم گارڈن Cordon کی مدد کے لیے بھیجی گئی تھی، اس میں اس نے ترجمان کے فرائض ادا کیے۔ بعد ازاں وہ بیروت لوٹ آیا اور کچھ عرصہ (۱۸۸۶ء) لندن میں بسر کرنے کے بعد قاہرہ میں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ یہاں چند سال معلمی کی، اور پھر اخبار المقتطف میں ملازم ہو گیا۔ یورپ میں دو سفروں (۱۸۸۶ء و ۱۹۱۲ء) کے علاوہ اس کی تمام ادبی سرگرمیاں مصر ہی تک محدود رہیں۔ سیاسی وجوہ کی بنا پر وہ انقلاب کے بعد ترکیہ جا سکا۔ (استانبول ۱۹۰۸ء، فلسطین ۱۹۱۳ء)۔

اس کی پہلی تصنیف الفلسفة اللغویة (۱۸۸۶ء، بار دوم ۱۹۰۴ء) لسانیات سے متعلق ہے۔ بعض باتوں میں اگرچہ اس کتاب سے بڑی سادگی کا اظہار ہوتا ہے، لیکن یہ پہلی قابل قدر کوشش تھی جس میں تقابلی لسانیات کے اصولوں کا اطلاق عربی پر کیا گیا۔ زیدان نے اپنی ایک اور کتاب تاریخ اللغة العربیة (۱۹۰۴ء) میں پھر اسی موضوع سے بحث کی ہے۔

اس کے بعد وہ تاریخی تصانیف اور درسی کتابوں کی طرف متوجہ ہو گیا: تاریخ مصر الحدیث؛ (۲ جلدیں، ۱۹۱۱ء)؛ تاریخ الماسونیة العام؛ (۱۸۸۹ء)؛ التاريخ العام؛ (جلد اول)؛ تاریخ اليونان و الرومان؛ تاریخ انکاترا؛ مختصر جغرافیة مصر؛ انساب العرب القدماء؛ جن میں اسے کچھ بہت زیادہ کامیابی نہ ہوئی۔ ۱۹۰۴ء میں اس کا ایک مشہور تاریخی ناول المملوک الشارد (جرمن ترجمہ از Martin Thilo، لائپزگ ۱۹۱۷ء) شائع ہوا۔ ۱۸۹۲ء میں اس نے اپنے ادبی مجلے الهلال کی ابتدا کی اور پھر اس زمانے سے لے کر اپنی

وہ سچے دین کی تلاش میں چل کھڑے ہوئے اور موصل تک سفر کیا۔ وہ شام پہنچے تو بلقاء (ضلع دمشق) میں ایک راہب نے انہیں مگنے میں ایک سچے نبی کے پیدا ہونے کی بشارت دی۔ زید یہ سنتے ہی بڑی تیزی سے واپس ہوئے، لیکن ابھی اس علاقے ہی میں پہنچے تھے جہاں بنو لخم آباد تھے کہ ان پر حملہ ہوا اور وہ مارے گئے۔ ابن اسحق نے بعض ایسے اشعار نقل کیے ہیں جو ان سے منسوب ہیں، لیکن ان کا مستند ہونا مشکوک ہے۔ اگرچہ زید ظہور اسلام سے پہلے ہی رحلت پا گئے تھے، تاہم ان کی بڑی فضیلت بیان کی جاتی ہے۔ [ان کے بیٹے حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہما] مشرف بہ اسلام ہوئے اور ان کا شمار عشرہ مبشرہ میں ہوتا ہے]۔

مآخذ: *Annali dell' Islām : Caetani*، مقدمہ، فصل ۱۶۴، ۱۸۰، ۱۸۲ (شمارہ ۲)، ۱۸۶، ۱۸۷؛ (۲) ابن سعد: طبقات، طبع زخاؤ، ۱/۱: ۱۰۵؛ (۳) ابن ہشام: سیرة، طبع Wüstenfeld، ص ۱۴۳ تا ۱۴۶، ۱۴۹؛ [(۴) ابن حزم: جمہور، ص ۱۵۰؛ (۵) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۸۳، ۸۹، ۹۰؛ (۶) وہی مصنف: تاریخ الاسلام ۱: ۵۲ بعد]۔

(V. VACCA)

• زیدان: [جرجی بن حبیب زیدان]: ایک عیسائی عرب فاضل، صحافی اور ادیب جو ۱۴ دسمبر ۱۸۶۱ء کو بیروت میں پیدا ہوا اور [۲۲ جولائی] ۱۹۱۳ء کو قاہرہ میں فوت ہو گیا۔ وہ ایک غریب عیسائی گھرانے میں پیدا ہوا تھا، لہذا اسے باقاعدہ تعلیم میسر نہ آسکی، لیکن اپنی ذاتی محنت اور کوشش سے اس نے تقریباً سب ہی علوم میں دسترس حاصل کر لی۔ زیدان نے کچھ عرصہ پروٹسٹنٹ کالج میں بھی گزارا اور صیدلہ (pharmacy) میں سند حاصل کی۔ اس کے چند روز بعد وہ مصر

یورپی ادب کا مذاق رکھنے والوں کے لیے ان میں کوئی خاص کشش نہیں تھی۔ ان کا انداز نگارش ایک حد تک پرانا اور جذباتی ہے۔

زبدان کی تاریخی تصنیفات میں سب سے زیادہ اہمیت تاریخ التمدن الاسلامی (۵ جلدیں، ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۶ء) کو حاصل ہے۔ اس کتاب کی بنیاد Goldziher، Kremer، Sedillot اور دوسرے یورپی مصنفین کی تصانیف پر رکھی گئی ہے، لیکن عربی مآخذ اور جدید مشرقی زندگی کے متعلق مصنف کے ذاتی علم کی بدولت موضوع میں بہت کچھ اضافہ ہو گیا ہے۔ اسلامی ممالک میں اس کا شمار صف اول کی تصنیفات میں ہوتا ہے اور قدرتی طور پر اس کا ترجمہ کئی ایک زبانوں (فارسی، ترکی، اردو) میں کیا گیا (قبّ Bouvrat، در J، سلسلہ ۱، ۱۹۱۲ء)؛ ۳۰۱ تا ۳۰۲) حتیٰ کہ فضلاء یورپ کو بھی اس میں بعض ایسی تفصیلات مل جاتی ہیں جو کسی دوسری کتاب میں موجود نہیں (دیکھو de Goeje، در J، سلسلہ ۱، ۳۰۱ تا ۳۰۶)؛ ۳۵۹)۔ D.S. Margoliouth نے اس کی چوتھی جلد کا ترجمہ انگریزی میں کیا سلسلہ یادگار گب، ج ۴، لائیڈن ۱۹۰۷ء)۔ اس کتاب کا ایک تکملہ اس کی نامکمل تصنیف تاریخ العرب قبل الاسلام (۱۹۰۸ء) میں موجود ہے اور اس میں بھی وہ سب معائن اور نقائص پائے جاتے ہیں جو اصل تصنیف میں موجود ہیں۔

بلاد مشرق کے لیے اس کی آخری عظیم تصنیف

تاریخ آداب اللغة العربیة (۳ جلدیں، ۱۹۱۰ء تا ۱۹۱۱ء)؛ مع اشاریہ، ۱۹۳۲ء؛ تلخیص در یک جلد، ۱۹۲۴ء) کچھ کم اہم نہیں۔ یہ عربی زبان کی پہلی کتاب ہے جو یورپی اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے لکھی گئی۔ زبدان نے اس کی بنا اگرچہ براکلمان Brockelmann، ہوار Huart، وغیرہ کی تصنیفات پر رکھی تھی، لیکن اس نے

موت تک ساری زندگی اسی کے لیے وقف کر دی۔ وہ بڑی محنت اور سرگرمی سے کام لیتا رہا۔ السہال کے بیشتر مقالات خود اسی کے تحریر کردہ ہیں (ان میں سے اہم ترین مقالات اس کے بیٹوں نے مخابرات کے نام سے تین جلدوں میں دوبارہ شائع کیے (۱۹۱۹ تا ۱۹۲۱ء)۔ زبدان نے خود بھی اپنے ایسے مقالات کا مجموعہ دو جلدوں میں شائع کیا تھا جن کا انداز سوانحی تھا، ۱۹۰۲ تا ۱۹۲۳ء، بار دوم ۱۹۱۰ء، بار سوم ۱۹۲۲ء۔ مزید برآں وہ ہر سال ایک نیا ناول اور ایک عام پسند تعلیمی کتاب لکھ لیتا تھا۔ رفتہ رفتہ السہال کی اشاعت عربی رسالوں میں سب سے زیادہ ہو گئی اور زبدان کا نام بھی ایک ناول نگار اور مؤرخ کی حیثیت سے نہ صرف بلاد عربیہ بلکہ مشرق کے تمام اسلامی ملکوں میں مشہور ہو گیا۔

اس کے ناولوں (کل تعداد ۲۲) میں سے زیادہ تر

(۱۷) کا موضوع عربوں کی فتوحات سے لے کر عہد ممالیک (تیرھویں صدی) تک اسلام کی ابتدائی تاریخ ہے۔ باقی ناولوں میں سے تین کا پس منظر اٹھارھویں اور انیسویں صدی کا زمانہ ہے اور ایک بیسویں صدی میں مصر کے حالات اور ترکی انقلاب سے متعلق ہے۔ ان میں سے متعدد ناول دہی (زیادہ سے زیادہ چار) بار طبع ہونے اور تقریباً سب کا ترجمہ فارسی، ترکی، ہندوستانی (اردو) اور آذربائیجانی اور بعض دوسری مشرقی اور مغربی زبانوں میں ہو چکا ہے۔ (تھیلو Thilo کے تراجم اس کے علاوہ ہیں، قبّ مثلاً La soeur du Khalife، مع مقدمہ از Claude Farrère، پیرس ۱۹۱۲ء؛ نیز Allah veuille، پیرس ۱۹۲۴ء)۔ یہ ناول اس لیے اہم ہیں کہ ان سے تاریخ کا موضوع مقبول عام ہو گیا۔ وہ آسان اور رواں زبان میں لکھے گئے ہیں، اس لیے ان کا مطالعہ بڑا خوشگوار اور دلچسپ رہتا ہے، البتہ

تک پہنچایا اور عربوں کو تلقین کی کہ یورپ کے ارتقا یافتہ طریق کار اور علوم قطعہ کے علاوہ اس کی تاریخ اور ادب پر بھی توجہ کریں۔ علم و حکمت کی دنیا میں اس کی حیثیت کسی انقلابی کی نہیں۔ وہ ایک شریفانہ اور پاکیزہ کردار کا مالک تھا۔ اس کی تصانیف [خصوصاً تاریخ التمدن الاسلامی] پر جو تند و تیز تنقید کی گئی ہے وہ غالباً ایک حد تک منصفانہ نہیں کہی جاسکتی (قب مثلاً امین المدنی: نبش السہذیان من تاریخ جرجی زیدان، بمبئی ۱۳۰۷ھ، یا یوسف طبشی: البرہان فی انتقاد روایۃ عذراء قریش، قاہرہ ۱۹۰۰ء اور بالخصوص شبلی نعمانی، انتقاد کتاب تاریخ التمدن الاسلامی، قاہرہ ۱۳۳۰ء)۔ بیسویں صدی کے ربع اول کے مطالعے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ زیدان کا اس میں کتنا بڑا حصہ ہے۔ جدید عربی ادب اور معاشرے کی تاریخ میں اس کا نام کبھی فراموش نہیں کیا جائے گا۔

مآخذ: زیدان کے متعلق یورپی محققین کے بیانات کے لیے دیکھیے: (۱) براکلمان G.A.L. : Brockelmann، (۲) ۳۸۳: [تکملہ، ۳: ۱۸۶ تا ۱۹۰]؛ (۳) Hartmann؛ (۴) The Arabic Press of Egypt، لنڈن ۱۸۹۹ء، ص ۳۵ تا ۳۶، ۷۲؛ (۵) وہی مصنف: Die arabische Frage، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۵۸۶ تا ۵۸۸؛ (۶) Margoliouth، در JRAS، ج ۲۶ (۱۹۰۴ء)؛ (۷) ۵۸۲ تا ۵۸۶؛ (۸) Desormeaux، در RMM، (۹) ۸۳۸ تا ۸۴۵؛ (۱۰) H.A.R. Gibb؛ (۱۱) Studies in contemporary Arabic Literature، در BSOS، ۴: ۷۵۹ تا ۷۶۰؛ (۱۲) G. Kampffmeyer؛ (۱۳) Index zur neueren arabischen Literatur، در MSOS، ۲/۳۱ (۱۹۲۸ء)؛ (۱۴) قب نیز لوئیس شیخو: تاریخ الآداب العربیة فی الربع الأول من القرن العشرين، بیروت ۱۹۲۶ء، ص ۷۱؛ (۱۵) سرکیس: معجم المطبوعات العربیة،

مصر میں موجود مخطوطات کے مجموعوں سے بھی فائدہ اٹھایا اور نہیں نہیں یورپ کے فضلا کے لیے بالکل نیا مواد مہیا کر دیا؛ تاہم جیسا کہ شیخو (المشرق، ۱۴ (۱۹۱۱ء) : ۵۸۲ تا ۵۹۵ و ج ۱۵ (۱۹۱۲ء) : ۵۹۷ تا ۶۱۰ و ۱۶ (۱۹۱۳ء) : ۷۹۲ تا ۷۹۴) اور P. Anastase (لغة العرب، ۱ (۱۹۱۲ء) : ۳۹۲ تا ۳۹۷ و ۲ (۱۹۱۲ء) : ۵۲ تا ۶۲، ۱۳۹ تا ۱۴۶، ۲۰۵ تا ۲۰۹ و ۳ (۱۹۱۳ء) : ۸۲ تا ۹۰؛ قب نیز محمد حسین ہیکل: فی اوقات الفراغ، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ص ۲۲۱ تا ۲۴۷) کے تبصروں سے ظاہر ہوتا ہے زیدان نے یورپی مآخذ کو جس طرح استعمال کیا اس میں تنقید کی بہت سی گنجائش ہے۔ یورپ کے علمی اور تحقیقی نقطہ نظر سے بہر حال چوتھی جلد سب سے زیادہ اہم ہے۔ اس میں انیسویں صدی کے عربی ادب کا اچھا خاصا جائزہ لیا گیا ہے اور اس موضوع پر شیخو اور طرازی کی تصانیف کے علاوہ یہی واحد مآخذ ہے جس کی مدد سے ہم اس زمانے کے ادب کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔

زیدان کی دوسری تصانیف میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں: علم الفراسة؛ طبقات الأمم؛ عجائب الخلق؛ نیز سفر یورپ کے حالات (در السہلال، علیحدہ کتابی صورت میں ۱۹۲۳ء)۔ [اس کے دیگر قابل ذکر تاریخی ناول: شجرات الدر؛ فتاة غسان؛ الحجاج ابن یوسف؛ الامین و المأمون؛ شارل و عبدالرحمن؛ احمد بن طولون؛ فتح الاندلس؛ ابو مسلم الخراسانی]۔

زیدان کوئی طباع محقق نہیں تھا، تاہم یورپی طریق کار سے واقفیت کی بدولت اس سے بلاد عربیہ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اس نے متعدد اور مختلف قسم کے مباحث کو لوگوں

عقائد دینی کے لحاظ سے مؤخر زیدی اور شیعہ دونوں ایک ہیں۔ زیدہ صرف اس وقت جا کر ایک متحدہ فرقہ بنے جب علوی مدعیان امامت نے روحانی قیادت خود اپنے ہاتھ میں لے لی۔ جہاں تک تحقیق کی جا سکتی ہے یہ دو آدمیوں کا کام تھا: (۱) الحسن بن زید [رک باں] جنہوں نے ۵۲۵/۶۳۴ء میں بحر خزر کے جنوب میں ایک زیدی حکومت کی بنا ڈالی اور (۲) القاسم الرسی بن ابراہیم طباطبائی بن اسمعیل الدیباج بن ابراہیم بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابی طالب (م ۵۲۶/۶۸۶ء)۔ الحسن بن زید کی تصانیف کا علم ہمیں فقط بعض اقتباسات کے ذریعے ہوتا ہے، مگر القاسم کی بعض تصانیف ہمارے پاس موجود ہیں۔ یہ القاسم سیاسی میدان میں بالکل ناکام رہے، گو ان کا نام ابھی زمانہ حال ہی میں عیسائیوں کے ساتھ (Di Matteo) در RSO، ج ۹ از ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۳ء، ص ۳۰۱ تا ۳۶۴) اور ابن المقفع کے ساتھ (La lotta : M. Guidi) (۱۹۲۷ء) (tra l'islam e il manichismo، طبع روم ۱۹۲۷ء) مناظروں کے سلسلے میں زیادہ مشہور ہو گیا ہے۔ وہ فرقہ جس کی بنیاد القاسم نے ڈالی اور اس کے جانشینوں نے اسے ترقی دی اور جو آج کل زیدیوں کا تنہا ایک باقیماندہ فرقہ ہے عقیدہ توحید کے اعتبار سے معتزلی ہے، اخلاقیات میں مرجئہ کے خلاف ہے، اور ساتھ ہی تصوف کو رد کرتا ہے جس سے ان کی سلفیت سے وابستگی ظاہر ہوتی ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ موجودہ زیدی مملکت میں صوفیوں کے مشہور سلسلوں میں سے کسی میں شامل ہونا قطعاً ممنوع ہے۔ عبادت میں دیگر شیعہ فرقوں سے ملتی جلتی ان میں بھی کچھ فرقہ وارانہ خصوصیتیں ہیں مثلاً اذان میں "حی علی خیر العمل" کہنا، نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں کہنا، مسح علی الخنجر کا انکار، نماز کے لیے غیر متقی امام کو قبول نہ کرنا اور غیر مسلم کا

قاہرہ ۱۹۲۹ء، عمود ۹۸۵ تا ۹۸۶ء؛ (۹) Ing. Krackowsky نے اپنے مقالے *Der historische Roman in der neueren arabischen Literatur* لائپزگ ۱۹۳۰ء (WI=) ۱۲: ۶۹ تا ۷۹) میں زیدان کے سوانح اور اس کی عام خصوصیات اس کے ناولوں کے خصوصی حوالوں کے ساتھ بیان کی ہیں اور یہ بیان مصنف کے ساتھ اس کے ذاتی مراسم پر مبنی ہے؛ (۱۰) عربی سوانح عمری مع تصویر در الیاس زخورة : مرآة العصر فی تاریخ و رسوم اکابر الرجال بمصر، قاہرہ ۱۸۹۷ء، ص ۴۵۷ تا ۴۶۴؛ (۱۱) تاریخ آداب اللغة العربیة، ج ۴، جو اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی (قاہرہ ۱۹۱۳ء، ص ۳۲۳ تا ۳۲۶، یہاں اس کی تصنیفات کی ایک فہرست بھی دی ہوئی ہے)؛ (۱۲) اس کی سوانح عمری جامع صورت میں (مع پانچ تصاویر) مختارات جلد اول کے دیباچے کے طور پر دوبارہ شائع ہوئی ہے (قاہرہ ۱۹۱۹ء، ص ۷ تا ۱۶)؛ (۱۳) الهلال فی اربعین سنة (قاہرہ ۱۹۳۲ء، ص ۹ تا ۴۰)۔ بلاشبہ اس کی شخصیت اس قابل ہے کہ اس پر خاص طور پر ایک باقاعدہ کتاب لکھی جائے۔

(IGN. KRATSKOWSKY)

الزیدیہ: شیعوں کی ایک شاخ جسے زید بن علی [رک باں] کو امام تسلیم کرنے کی بنا پر اثنا عشریہ [رک باں] اور سبعیہ [رک باں] سے ممتاز کیا جاتا ہے۔ زید بن علی کی وفات کے بعد زیدہ نے علویوں کی بہت سی بغاوتوں میں حصہ لیا، لیکن ان کی کوئی متحد جماعت نہ تھی۔ چنانچہ ملل و نحل پر کتابیں لکھنے والوں نے انہیں آٹھ مختلف ملل میں تقسیم کیا ہے۔ یہ ملتیں ابوالجبارود سے شروع ہو کر، بس کے ہاں جنگی سرگرمیوں کے ساتھ عقیدہ الوہیت امام اور سہدی پر اعتقاد دونوں جمع ہیں، سلمة بن کھیل پر جس کی زیدیت گھٹتے گھٹتے صرف مادہ شیعہ نظریہ رہ گئی ہے، ختم ہوتی ہیں۔



الروض النضیر (دیکھیے ماخذ) کا بطور سرکاری درسی نصاب کے مقرر اور رائج کیا جانا ہے۔

زیدیوں کے ماں امام کے لیے مندرجہ ذیل بنیادی شرائط ہیں: (الف) اہل بیت میں سے ہونا، خواہ وہ حسنی ہو یا حسینی یعنی حق جانشینی وراثتہ حاصل نہیں ہو سکتا؛ (ب) بوقت ضرورت جارحانہ یا مدافعانہ جنگ کے قابل ہونا۔ چنانچہ کسی طفل نابالغ یا مغفی مہدی کو امامت کا اہل نہیں سمجھا جا سکتا؛ (ج) علوم ضروریہ سے آراستہ ہونا، زیدیہ میں اس صفت کی اہمیت اس حقیقت سے واضح ہو جائے گی کہ شروع سے اب تک ہر زمانے میں زیدی امام وسیع پیمانے پر صاحب تصنیف و تالیف چلے آتے ہیں۔ ان شرائط کی بنا پر چونکہ خاندانی جانشینی کی رسم پڑ سکتی اور آخر کار انفرادی کامیابی ہی فیصلہ کن ٹھہرتی ہے، زیدیوں کے ہاں اماموں کا کوئی غیر منقطع سلسلہ نہیں ملتا۔ بجائے اس کے یہ امکان موجود ہے کہ کوئی زمانہ ایسا بھی آئے جس میں کوئی امام نہ ہو، جس کے یہ لوگ حقائق کے صحیح احساس کی بدولت معترف ہیں اور ساتھ ہی بیک وقت کئی امام موجود ہونے کا بھی امکان ہے۔ یعنی وقتاً فوقتاً کسی خد امام کا ظہور؛ اگر یہ مخالف اپنے پیشرو امام کو نکال کر اس کی جگہ لے لے تو اس پیشرو کی معزولی یا امامت سے کنارہ کشی قانوناً جائز قرار دی جائے گی، اور اگر پانسا پھر پلٹ جائے تو وہ پیشرو دوبارہ امام بن کر آسکتا ہے۔ اگر امام میں شرائط امامت مکمل طور پر نہ پائی جاتی ہوں تو اسے مکمل امام تسلیم نہیں کیا جا سکتا، البتہ وہ خاص شعبوں کا امام ہو سکتا ہے، جیسے جنگ میں ماہر صرف امام حرب اور علم میں ماہر صرف امام علم ہو گا۔ ایسے رہنا جن میں فقط اتنی قوت ہے کہ زیدی ادعا کو برقرار رکھ سکتے ہیں داعی، محتسب، مقتصد وغیرہ کہلاتے ہیں۔ اس امر

ذبیحہ ناجائز قرار دینا۔ عائلی قوانین میں وہ ایک خاندان کی دوسرے خاندان میں شادی سے منع کرتے ہیں؛ دوسری طرف وہ متعہ [رک بان] کی بھی اجازت نہیں دیتے۔ ان کے مد مقابل چونکہ تقریباً سب کے سب دوسرے خیال کے لوگ تھے اس لیے وہ ان سے باغیوں کے قانون کے ماتحت سلوک کیا جانا روا رکھتے تھے، کیونکہ وہ خروج علی الامام کے مرتکب ہیں۔ لیکن چونکہ یہ مخالف مسلمان [مسلمان ہونے کے علاوہ] معتزلی اور سنی کے القاب سے بالعموم باہم متمائز تھے، اس لیے ان سب کے مقابلے میں زیدی اپنے آپ کو محض مؤمن کہتے ہیں۔ اسی طرح وہ ان کے ساتھ قتال کو باقاعدہ جہاد تصور کرتے ہیں، جس میں تمام احکام جہاد نافذ کیے جاتے ہیں۔ ابتدا میں زیدیوں کے جا بجا بکھرے ہوئے ہونے کی وجہ سے ہم ان شرعی مسائل میں بہت ہی زیادہ اختلاف خیالات پاتے ہیں جو دراصل اس فرقے کے لیے فرقے کی حیثیت سے بنیادی نہ تھے۔ متأخرین نے گمراہی کا الزام لگائے بغیر ان اختلافات کو ذوق و شوق سے اختلاف الفقہ کے تحت میں درج کر دیا ہے اور ہم بعض زیدی افراد کو بعض سنی افراد کے ساتھ مل کر کبھی دیگر زیدیوں اور کبھی سنیوں کے خلاف صف آرا پاتے ہیں۔ اس طرز عمل کی وجہ سے زیدی مذہب چار سنی مذاہب کے علاوہ عملی طور پر ایک پانچواں مذہب بن گیا ہے۔ ابوالحسن عبداللہ بن مفتاح زیدی نے اپنی کتاب المتزع المختار من الغیث المدرار (ج ۱، قاہرہ ۱۳۲۸ء) میں اس بات کو پوری وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ آج کل کی زیدی ریاست میں ظاہر ہے کہ پہلے سے بہت زیادہ یک جہتی پائی جانا چاہیے۔ اس کے پیدا کرنے کا ذریعہ احمد بن یحییٰ بن المرتضیٰ (نیچے دیکھیے) کی الأزہار فی فقہ الائمۃ الاطہار (براکمان: G.A.L. ۲: ۱۸۷-۱۸۸ [۲۳۹-۱] اور

میں تذبذب کہ در حقیقت کس شخص کو امام سمجھا جائے ان علوی مدعیان خلافت کی فہرست سے ظاہر ہوتا ہے جنہیں متأخر زیدیوں نے اس لیے منتخب کر لیا تھا کہ وہ اصلی شیعہ فرقے کے ساتھ ان کا تعلق قائم رہے۔ ان میں سب سے پہلی فہرست میں، جو آج موجود ہے اور یمن میں زیدی حکومت کے بانی کی بنائی ہوئی ہے، ہمیں یہ نام اس طرح ملتے ہیں: (۱) علی رضی، (۲) الحسنؑ اور (۳) الحسنؑ، اس کے بعد (۴) زید بن علی رضی اور ان کے بیٹے (۵) یحییٰ، اس کے بعد تین بھائی (۶) محمد ابن عبداللہ [رک باء]، (۷) ابراہیم [رک باء]، نیز (۸) یحییٰ، جو (۹) الحسن بن علی بن الحسن کے پہلو بہ پہلو جنگ میں شامل ہونے کے بعد دیلم میں نمودار ہوئے: سب سے آخر (۱۰) محمد بن ابراہیم طباطبائی جنہوں نے ابو السرایا کے ساتھ مل کر بغاوت کی اور (۱۱) ان کے بھائی القاسم الرسی، جن کا ذکر لیا جا چکا ہے۔ اس کے بعد کی فہرستوں میں مزید نام دیے گئے ہیں جن کی تعداد دس تک پہنچتی ہے۔ ان میں امامت کے نظریے کے لحاظ سے سب سے دلچسپ ادریس [رک باء] بن عبداللہ ہیں، جو ۱۶، ۷ اور ۹ کے ایک اور بھائی تھے، جنہوں نے مغرب میں ایک عدلہ حکومت [ادریسید] کی بنیاد ڈالی، جو سنی رہی۔ ان میں بھی امامت کی تمام شرائط پائی جاتی تھیں۔ دو جگہ زیدیوں کے سیاسی ارمان پورے ہوئے: الحسن بن زید سے لے کر ۵۲۰/۱۱۲۶ء تک بحر خزر کے علاقے میں بے قاعدہ وقفوں سے اور بعض اوقات ایک دوسرے کے مخالف تقریباً بیس امام اور داعی ظاہر ہوئے۔ بعد میں وہاں کے زیدی نکتویہ میں، جو ایک چھوٹا سا فرقہ تھا، مدغم ہو گئے۔ یمن میں زیدی حکومت کا بانی القاسم الرسی کا پوتا الہادی الی الحق یحییٰ بن الحسن تھا۔ یمن کی تمام سلطنتوں میں سے صرف یہی اب تک باقی ہے اگرچہ

کئی بار اسے اس کے نقطہ ابتدا صدہ تک واپس دھکیلا گیا، جیسے کہ چوتھی / دسویں صدی کی ابتدا میں الہادی کے بیٹے اور دوسرے جانشین الناصر احمد کی وفات پر ہوا اور اس صدی کے دوران میں اس احمد کے بیٹوں اور پوتوں اور نیز ان کے ہم جد اقارب کی جانب سے، جو الہادی کی نسل سے تو نہ تھے لیکن القاسم کی اولاد تھے، توسیع مملکت کے لیے بجز معمولی کوششوں کے اور کچھ نہ ہو سکا۔ انہیں ہم جد اقارب میں سے وہ فرقہ تھا جو عیانی کہلاتا تھا۔ اس فرقے کے ایک کثیر التصانیف امام المہدی الحسن بن المنصور القاسم کی وفات (۵۴۰/۶۱۰ء) سے مایوس کن آثار کے زیراثر ان میں تفرقہ پیدا ہو گیا۔ چنانچہ ان میں سے ایک گروہ، جو ہزار سالہ دور کے اختتام پر ظہور مہدی کا متوقع تھا، جماعت سے الگ ہو گیا۔ تقریباً ۵۴۰/۶۱۰ء میں الناصر ابو الفتح بن الحسن صلحیوں [رک بہ صلحی] کے خلاف جنگ کرتے ہوئے مارا گیا۔ اسے الدبلی اس لیے کہا جاتا تھا کہ اس کی مساعی کا ابتدائی میدان بحر خزر کے زیدیوں کے درمیان رہ چکا تھا۔ وہ زید بن علی رضی کی نسل سے تھا، اس لیے یعنی اماموں کو رسی کہنا درست نہیں۔ ۵۳۳/۶۱۳۸ء میں انہیں جا کر الہادی کے خاندان میں سے المتوکل احمد بن سلیمان (تا ۵۶۶/۶۱۷ء) اس کے جانشین کی حیثیت سے منظر عام پر آیا۔ اپنی فوجی مہموں کے علاوہ جو اہل نجدان تک لے گئیں اس نے مطرفیہ کے بلحاظ خیالات کے خلاف ایک ادبی مہم شروع کی۔ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں اختلال اور بے نظمی اس واقعے سے عیاں ہے کہ ابو البرکات بن محمد ابن القاسم الرسی کے خاندان کے امام المہدی احمد ابن الحسن، کو جو دس سال سے امام چلا آتا تھا، ۶۰۸/۱۲۰۸ء میں اس کی اپنی قوم نے قتل کر دیا۔

اور شاخ میں سے تھا، الٰہنوم میں سات سال تک امام رہنے کے بعد استانبول کے قید خانے میں فوت ہوا۔

المہادی کے خاندان کے ایک اور شخص المنصور القاسم بن محمد نے اس سال کے آخر میں تلوار سنبھالنے کی دعوت دے کر زیدیوں کی تاریخ کے ایک نئے دور کا آغاز کیا۔ اس کی وفات ۱۰۲۹ھ / ۱۶۲۰ء میں ہوئی اور یہ مرتبے دم تک کامیابی کے ساتھ لڑتا رہا۔ اس کے بیٹے المؤید محمد (م ۱۰۵۴ھ / ۱۶۴۴ء) کے عہد میں ترکوں نے یمن چھوڑ دیا (۱۶۳۵ھ / ۱۶۳۵ء)۔ اس وقت سے لے کر امام عموماً اسی القاسم کے خاندان سے ہوتے رہے، گو صدیوں کے بعد اصل زیدی خاندان، جس میں کسی زمانے میں امام پیدا ہوا کرتے تھے، پھر کامیابی کے ساتھ میدان میں نمودار ہوا۔ تاہم نثر کے ساتھ خانہ جنگیاں ہوئیں، جن میں ذاتی مفاد کی خاطر مختلف عرب قبائل کو ایک دوسرے سے لڑوایا گیا؛ مثال کے طور پر المؤید محمد بن اسمعیل بن القاسم کی موت (۱۰۹۷ھ / ۱۶۸۶ء) کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ خود اس کے قریب ترین رشتے داروں نے اسے زہر دے دیا تھا۔ المہدی عباس بن المنصور الحسین (م ۱۱۸۹ھ / ۱۷۷۵ء) کے عہد میں پھر امن و امان کا دور دورہ ہوا۔ صنعاء آج تک تعمیرات کے سلسلے میں اس کی سرگرمی کی شہادت دیتا ہے۔ اگرچہ اس کا بیٹا المنصور علی (م ۱۲۲۴ھ / ۱۸۰۹ء)، جس کے عہد میں وہابی التہامہ تک پہنچ گئے، نا اہل تھا، لیکن اس کا پوتا المتوکل احمد صنعاء میں امن قائم رکھنے میں کامیاب رہا، گو التہامہ شریف مکہ کے قبضے میں چلا گیا۔ اس نے ایک خزانہ اور ایک کتب خانہ تعمیر کیا تھا۔ المتوکل احمد کے پوتے المنصور علی بن المہدی عبداللہ (از ۱۲۵۱ھ / ۱۸۳۵ء) کا ذکر خود زیدیوں نے سنہ ۱۲۵۱ھ کے ساتھ کیا ہے اور C.J. Cruttenden نے اسے صاف صاف شرابی کہا ہے

المہدی ابراہیم بن تاج الدین احمد کا حریف امام ایک شخص یحییٰ بن محمد تھا، جو السراجی کے ایک بالکل غیر معروف حسنی خاندان کا فرد تھا۔ خود المہدی کا اپنا خاتمہ المظفر یوسف الرسولی [رک بہ] الرسولیہ کے قید خانے میں تعز میں ہوا۔ اسی زمانے میں المہادی کے خاندان کا ایک اور شخص المتوکل المظہر بن یحییٰ (م ۱۲۹۹ھ / ۱۲۹۹ء) المظلل بالفعمامہ کے نام سے مشہور ہوا۔ اس لیے کہ جب وہ بری طرح شکست لہا کر المؤید داؤد الرسولی کے ہاتھ سے، جو اس کے تعاقب میں تھا، بچ نکلنے کے لیے خولان کے خطرناک میدان میں کسی پناہ گاہ کی تلاش میں جا رہا تھا تو بادل کے سائے نے بھاگنے میں اس کی مدد کی تھی۔ امامت میں جانشینی کا حق اس کے بیٹے المہدی محمد اور اس کے پوتے المظہر کو پہنچتا تھا، لیکن اس حق کو سلب کرنے کے لیے چند اغیار آ موجود ہوئے، مثلاً المؤید یحییٰ بن حمزہ، جو اثنا عشریہ کے امام علی الرضا [رک باں] کی نسل سے تھا۔ اس یحییٰ کی تصانیف کے اوراق تعداد میں اس کی زندگی کے ایام کے برابر تھے۔ میدان تصنیف میں المہدی احمد ابن یحییٰ بن المرتضیٰ (م ۱۸۳۶ھ / ۱۳۳۲ء) بھی، جو محض چند دن امام رہا اس سے کم پر نویس نہ تھا۔ جب بہت سے امام آپس میں اور نیز طاہریہ کے خلاف زبار اور صنعاء کے لیے لڑ چکے تو اس کے پوتے المتوکل یحییٰ شرف الدین کو مصری مملوک سپہ سالاروں کے حملے (۱۵۲۷ھ / ۱۵۲۷ء) کی وجہ سے بھاگ کر کچھ عرصے کے لیے ٹلا جانا پڑا۔ اس کا بیٹا المظہر عارضی طور پر اس قابل ہوا کہ اپنے لہوئے ہوئے علاقے کو التہامہ تک دوبارہ حاصل کر لے۔ اس اثنا میں حکومت عثمانیہ قائم ہو چکی تھی، چنانچہ اس کے پوتے کی موت استانبول کے قید خانے میں واقع ہوئی۔ اسی طرح ۱۰۰۴ھ / ۱۵۹۵ء میں الناصر الحسن بن علی، جو الباری کے اہل فہم کے ایک



اشارہ؛ (۵) الشہرستانی، طبع کیورٹن Cureton، ص ۱۱۵ تا ۱۲۱؛ (۶) ابن حزم: الفصل فی الملل، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۱۷۹ تا ۱۸۸ اور اس پر جسے فریڈ لینڈر J. Friedlander، در J.A.O.S. ج ۲۸ (۱۹۰۷ء)، ص ۸۰ تا ۸۰ اور ج ۲۹ (۱۹۰۹ء)، ص ۱ تا ۱۸۳؛ (۷) R. Strothmann: *Das Staatsrecht der Zaiditen*، Strassburg ۱۹۱۲ء؛ (۸) وہی مصنف: *Kultus der Zaiditen*، Strassburg ۱۹۱۲ء؛ (۹) امین الریحانی: *ملوک العرب*، بیروت ۱۹۲۳ء، ص ۶۹ تا ۱۹۶؛ (۱۰) M. Guidi: *Gli scrittori Zayditi e l'esegesi*، Roma ۱۹۲۵ء؛ (۱۱) A.S. Tritton: *The Rise of the Imams of Sanau*، اوکسفورڈ ۱۹۲۵ء؛ (۱۲) عبدالواسع بن یحییٰ الواسعی [الیمنی]: *تاریخ الیمین*، قاہرہ ۱۳۴۶ھ؛ (۱۳) محمد بن محمد ابن یحییٰ زیارہ الحسنی الیمنی الصنعانی: *نیل الوطری من تراجم رجال الیمین فی القرن الثالث عشر*، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ [۱۴] الشوکانی: *البدر الطالع*؛ نیز اس کا ذیل]۔

(R. STROTHMANN)

تعلیقہ: زیدی، نسب میں زید بن علی ؑ بن حسین ؑ بن علی ؑ بن ابی طالب سے تعلق رکھنے والا شخص، نیز حضرت زید ؑ کو امام ماننے والا، ان کی فقہ پر عمل کرنے والا، ان کے مسلک کا پابند؛ زیدیہ: ایک فرقہ، جسے شیعہ فرقوں میں شمار کیا جاتا ہے (النویختی: فرق الشیعہ؛ الأشعری: کتاب المقالات والفرق)۔

زیدیہ کا تشیع اس بنا پر ثابت ہے کہ وہ امامت کو حضرت علی ؑ اور ان کے فرزند حضرت امام حسن ؑ و حضرت امام حسین ؑ پر ان کی اولاد میں مختص مانتے ہیں۔ ان کے خیال میں امام حسین ؑ کے بعد حسنی و حسینی سادات میں

سب میں سے فقط اس کا نواں جد المنصور القاسم (م ۱۰۲۹ھ / ۱۶۲۰ء) وہ امام تھا جس نے ترکوں کے خلاف جنگ کی۔ اس کے سوا درمیانی اجداد میں کوئی امام نہیں ہوا۔ اس سے اور اوپر کی طرف چل کر ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں اس کا سزلہواں جد الحسن الاصفہر ملتا ہے جسے صرف امیر کا رتبہ حاصل تھا۔ ایسے امام جن کا لقب غیر متنازع فیہ نہ تھا چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں اس کا بائیسواں جد القاسم، تیسواں داعی یوسف اور چوبیسواں یحییٰ ہیں۔ پچیسواں امام الناصر احمد پورا امام ہے اور چھبیسواں خود الہادی یحییٰ ہے۔ [زمانہ حال میں امام کو معزول کر کے یمز میں جمہوری حکومت قائم کر دی گئی ہے اگرچہ امام اپنے حق سے دست بردار نہیں ہوا اور اپنا گمشدہ اقتدار دوبارہ حاصل کرنے کی جدوجہد کر رہا ہے]۔

مآخذ: اصلی مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) *Isl.* ج ۱ (۱۹۱۰ء)، ص ۳۵۴ تا ۳۶۸، اور ج ۲ (۱۹۱۱ء)، ص ۴۹ تا ۷۸؛ اس کے بعد یہ کتاب طبع ہو چکی ہے: الحسن ابن احمد الحیمی الصنعانی: *الروض النضیر* (مجموع الفقہ الکبیر کی شرح، ۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۷ تا ۱۳۴۹ھ)؛ (۲) یورپ میں زیدی مخطوطات کے مجموعوں کے لیے جن کی تعداد کئی سو ہے دیگر فہرستوں کے ساتھ وی انا کے مخطوطات کی فہرست اور ای۔ گرنی E. Griffini (در R.S.O. ج ۲، ۱۸۰۸ء میں سے) کی میلان Milan کے مخطوطات کی فہرست بھی دیکھیے۔ نیز رگ بہ صنعاء، اطروش، المنصور باللہ القاسم (دو امام)، المہدی لدین اللہ احمد (تین امام)، زید بن علی اور وہ حوالے جو ان میں دیے گئے ہیں۔ مؤخر الذکر کے لیے خاص طور پر دیکھیے (۳) (C. van Arendonk) اور ای۔ گرنی E. Griffini؛ (۴) الأشعری: *مقالات الاسلامیین*، طبع رائے R. Ritte، بئد

کے عقیدے میں حضرت زین العابدینؑ اور ان کے بعد زیدؑ؛ ان کے بعد حسنی و حسینی سادات میں جو بھی صاحب سیف ہو؛ یہ بھی ممکن ہے کہ بیک وقت دو امام ہوں (الاشعری: کتاب المقالات و الفرق)۔

بقول الشہرستانی (م ۵۵۴۸) چھٹی صدی میں زیدیوں کی اکثریت اور معتزلہ کے عقائد میں بال برابر بھی اختلاف نہیں تھا اور زیدی فقہ میں عموماً امام ابو حنیفہؒ سے اور بعض مسائل میں امام شافعیؒ سے متفق ہیں (ابو زہرہ: الامام زید، ص ۲۰۱)۔ ناجی حسن کے خیال میں زیدی چونکہ معتزلہ سے مقدم ہیں، اس لیے کیا بعید ہے کہ معتزلہ نے افکار میں زیدیوں سے تاثر لیا ہو۔ دونوں نے زندگہ کے خلاف فکری کام کیے ہیں؛ دونوں کے مسائل اپنی صدی کے مروجہ مسائل تھے؛ فرق یہ ہے کہ معتزلہ نے فلسفے کا زیادہ سہارا لیا اور زیدیہ نے نقل (قرآن و حدیث) کا (ثورۃ زید، ص ۱۸۳ تا ۱۸۴)۔

ابو زہرہ نے فقہ کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے اصول و استنباط، اجتہاد اور فتاویٰ میں عموماً زیدیہ کا میلان فقہ حنفی کی طرف دیکھا ہے۔

شیعہ متکلمین عموماً زیدیہ کے عقائد کی تردید کرتے رہے، مثلاً شیخ المفید نے المسائل الجلیۃ فی الرد علی الزیدیہ لکھی، جس کا مخطوطہ، عدد ۸۱۸، مکتبۃ السید محسن العکیم، نجف، میں محفوظ ہے (ثورۃ زید، ص ۲۰۵)۔ انہوں نے اپنی دوسری تالیف الفصول المختارہ (نجف ۱۳۸۱ھ) میں مسجد کوفہ میں اپنی ایک تقریر کا حوالہ دیا ہے، جہاں ایک زیدی نے ان سے زید بن علی کی امامت نہ ماننے کی وجہ دریافت کی۔ انہوں نے کہا: ”میں انہیں زیدیوں ہی کی طرح امام علم و زہد اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر مانتا ہوں؛ معصوم، منصوص و معجز نما نہیں مانتا (حوالہ سابق)؛ نیز دیکھیے صراط الحق)۔ عقائد کی طرح فروع و استدلال فقہ میں بھی شیعہ

جو شخص شرائط امامت کا حامل ہو وہ امام ہو۔ ان کے نزدیک شرائط امامت ہیں: ”بالغ عاقل، مرد، زندہ، مسلمان، عادل، مجتہد، صاحب تقویٰ اور سخی ہو، سیاست دان، منتظم، جو حقوق میں تبدیلی نہ کرے، رعایا کے معاملات خود انجام دے، صحیح الرائے ہو، بہادر اور جرأت مند ہو اور سامعہ و باصرہ سے درست ہو“ (ناجی حسن: ثورۃ زید بن علی، ص ۱۶۸، ۱۶۹)۔ زیدید کے نزدیک امام کے لیے جہاد لڑنا اور فقیہ ہونا لازمی ہے۔ وہ زید بن علی کو اصول و فروع کا سرچشمہ مانتے ہیں۔ توحید میں ان کے بیشتر عقائد شیعہ اثنا عشریہ و معتزلہ کے مطابق ہیں، مثلاً وہ ذات الہی کو منزہ عن الجسم و الجسمانیات اور صفات نوعین ذات مانتے ہیں، رویت کی نفی لرتے ہیں، عدل کے قائل ہیں (یعنی اللہ فعل بیع نہیں لرتا) اور وعدہ و وعید میں شفاعت کو خلف وعدہ کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں جس کی جو سزا ہے وہ ضرور ملے گی اور اصحاب کبائر کی شفاعت ماننے سے اللہ کا وعدہ و وعید باطل ہو جائے گا؛ ”المنزلة بین المنزلتین“، یعنی اصحاب کبائر فاسق ہیں، نہ انہیں کافر کہنا چاہیے نہ مؤمن۔

نبوت کے بارے میں ان کے امتیازی مسائل کا نوٹی تذکرہ نہیں ملتا، گویا اس منزل میں وہ عام مسلمانوں کے ہم عقیدہ ہیں۔

امامت میں ان کا مسلک بنیادی طور پر حکومت جور کے خلاف عملی اقدام کے مترادف ہے۔ وہ کہتے ہیں: امام کے معنی ہیں ”من دعا الی اللہ عزوجل من آل محمد فهو مفترض الطاعة“ (النوبختی: فروع الشیعہ، ص ۷۸)؛ صاحب سیف علی واجب الاطاعت و حالہ شرعی ہے؛ خانہ نشین امام نہیں ہوا (الاشعری: کتاب المقالات و الفرق)۔

امام برحق حضرت علیؑ پھر امام حسنؑ و امام حسینؑ ہیں۔ پھر حضرت زیدؑ اور بعض لوگوں

خلافت اولیٰ میں ان کے خیالات الگ ہیں۔ حسن بن صالح بن حی (م ۱۶۷ھ) کے متبعین اور جزئیات میں حسن بن صالح کی رائے کے پابند الصالحیہ و البتیریہ کہلاتے تھے۔ یمن کے زیدی عموماً یحییٰ بن حسین بن قاسم الرسی (م ۲۹۸ھ / ۹۱۱ء) کو مانتے اور القاسمیہ کہلاتے ہیں۔ یہ امامت کے لیے نصر کے قائل ہیں اور کبھی امامت مفضول بھی مان لیتے ہیں۔ وہ سخط و رضا اللہ میں فعل عبد کو بنیادی حیثیت دیتے ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے (ثورة زید، ص ۱۸۵ تا ۱۹۹)۔

زیدیہ کی تاریخی اور سیاسی حیثیت کے لیے رُكْ به یمن۔

مآخذ: (۱) ناجی حسن: ثورة زید بن علی، مطبوعہ بغداد؛ (۲) مجلة العرفان، صیدا، شماره ۲، ۳ مقالہ، ابراہیم بن علی: زید بن علی بن الحسن، جہاد حق دائم: (۳) ابو زہرہ: الامام زید، قاہرہ؛ (۴) النوبختی: فرق الشیعہ، نجف؛ (۵) الشہرستانی: الملل والنحل، بولاق ۱۲۶۲ھ؛ (۶) ابن حزم: کتاب الفصل فی الملل والاہواء والنحل، قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ (۷) ابو خلف سعد بن عبد اللہ الأشعری السُنی: کتاب المقالات والفرق، تہران ۱۹۶۳ء؛ (۸) ابو الحسن محمد بن احمد الملطی، استانبول ۱۹۳۶ء؛ (۹) ابن الندیم: الفہرست، قاہرہ ۱۳۳۸ھ؛ (۱۰) ابن خلدون: مقدمہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۱۱) المفید: الفصول المختارہ من العیون والمحاسن، نجف ۱۳۸۱ھ؛ (۱۲) محمد آصف الحسینی: صراط الحق، ج ۳، نجف ۱۳۸۸ھ؛ (۱۳) محسن فانی: دبستان المذہب، بمبئی ۱۲۹۲ھ؛ (۱۴) محمد نجم للغنی: مذہب الاسلام، لاہور ۱۹۱۳ء؛ (۱۵) عبدالسلام ندوی: تاریخ فقہ اسلامی، اعظم گڑھ ۱۳۳۶ھ، ص ۳۵۸ تا ۳۵۹؛ نیز مآخذ بذیل مادۃ زید بن علی، در، و، لائڈن بار اول۔

(مرتضیٰ حسین فاضل)

فقہا مذہب زید کے احکام سے بحث نہیں کرتے۔ زیدیوں کے فلسفہ دعوت پر عہد حاضر کے فاضل زیدی بزرگ ابراہیم بن علی بن الوزير نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

زید نے اپنی دعوت کے مرکزی نکتے یہ قرار دیے: (۱) مسلمانوں کے معاملات شوری سے طے ہوں اور استبداد، بدعت اور شہنشاہیت کا مقابلہ کیا جائے؛ (۲) شوری کا انکار اور استبداد، اگر عوام کو غلام اور مملکت کو جاگیر بنا کر امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو یکسر نظر انداز کر دیا جائے تو امام کو حکومت سے تکر لینے کی اجازت ہے۔ زید بن علی کے نزدیک مجاہدین غزوہ بدر، یعنی کم از کم تین سو دس سے زیادہ سپاہی جمع ہوں تو تاوار اٹھا لی جائے۔ اس جہاد کا مقصد سلطان جائز کی جگہ امام عادل کا قیام ہوگا۔ امام عادل قرآنی معاشرہ و نظام کا ذمہ دار ہوگا۔ امام پر فرض ہے کہ وہ احکام الہی کے مطابق فیصلہ کرے اور رعایا میں عدل کرے۔ اس کے بعد عوام پر اس کی اطاعت فرض ہوگی (العرفان)۔

کتب تاریخ و فرق میں ہر مذہب کی طرح زیدیوں کے بھی بہت سے فرقے بتائے گئے ہیں: الجارودیہ، السلیمانیہ، البتیریہ، الیعقوبیہ، النعمیہ، المطرفیہ، الزیدیۃ والامامیہ، الابرتیہ، العقبیہ، الجریریہ، الصالحیہ، الصباحیہ، الحمدیہ، الطالقانیہ، العمریہ، الرکبۃ، الخشبیہ، الحلسفیہ اور القاسمیہ (ثورة زید، ص ۱۸۳، ۱۸۵)۔ ان میں الجارودیہ ابو الجارود زیاد بن المنذر الہمدانی کے پیروکار ہیں۔ امامت و مہدی المنتظر اور علوم اہل بیت کے بارے میں ان کے عقائد امامیہ اثنا عشریہ سے قریب ہیں۔ السلیمانیہ سلیمان بن جریر کی تعلیمات پر یقین رکھتے اور امامت کو شوری سے مانتے ہیں۔ ان کے خیال میں مفضول شخص امام ہو سکتا ہے۔ صفات باری تعالیٰ اور

• زیری، بنو: عہد اسلامی کے المغرب میں قرون وسطیٰ کے دو خاندانوں کے نام۔

۱۔ زیریہ یا بنوزیری، ایک بربر خاندان، جس کا چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے آخر سے چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کے وسط تک مشرقی بربر کے ایک حصے پر قبضہ رہا۔ بنوزیر (قبائل) صُہاجَة [رک باں] کی بڑی گروہ بندی سے تعلق رکھتے تھے اور وسط مغرب میں حضری زندگی بسر کرتے تھے۔ زیری بن مناد نے ۶۹۴ء کے قریب تیری کے پہاڑوں میں اشیر [رک باں] کی بنیاد رکھی اور اسے اپنے علاقے کا صدر مقام بنا کر زیناتہ مغراوة [رک باں] کے حملوں کے خلاف، جو قرطبہ کے امویوں کے حلیف تھے، اس سے مورچہ بندی کا دم لیا۔ بنو زیری کا زیناتہ کی اس طرح مزاحمت کرنا افریقیہ کے فاطمیوں کے عین مفید مطلب ہوا۔ ان کی سب سے اعم خدمت یہ تھی کہ جب مفسد ابوزید خارجی نے مہدیہ کا محاصرہ کر لیا تو انہوں نے اس شہر کو نجات دلانی۔ اس امداد کے علاوہ لٹی اور موقعوں پر بنو فاطمہ کی بروقت خدمت انجام دینے کا انہیں صلہ بھی ملتا رہا۔ جب ۵۳۶۳ / ۶۹۷۳ء میں اموی خلیفہ المعز افریقیہ چھوڑ کر مصر چلا گیا تو اس نے بلکین بن زیری کو افریقہ کا والی مقرر کیا اور اس کے نام پہلے ہی سے ان سب ولایات کی سند لکھ دی جن کے بارے میں امکان تھا کہ وہ آگے چل کر انہیں زیناتہ سے فتح کر لے گا۔ بلکین (قب بلقین) کے تحت ان موروثی دشمنوں سے کشمکش جاری رہی اور وہ ممالک المغرب کے اندر فاتحانہ انداز میں بڑھتا چلا گیا، حتیٰ کہ سبتہ (Ceuta) کے سوا سارے نامی شہروں پر قبضہ کر لیا۔ پھر المنصور بن بلکین (۵۳۷۳ / ۶۹۸۴ء تا ۵۳۸۵ / ۶۹۹۵ء) اور بادیس بن المنصور (۵۳۸۵ / ۶۹۹۵ء تا ۵۴۰۶ / ۷۰۱۶ء) کے زمانے میں بھی

لڑائیاں ہوتی رہیں۔ مؤخر الذکر امیر کے عہد حکومت میں زیریہ دو حکومتوں میں منقسم ہو گئے: المغرب کا ملک تو حمادیوں کے حصے میں آیا جو مقام قلعة میں رہتے تھے اور مشرق کی دوسری مملکت زیریہ کے حصے میں رہی جن کا پائے تخت قیروان تھا۔ المعز بن بادیس [رک باں] کے عہد حکومت میں ایک دوستانہ سمجھوتا ہو گیا (۵۴۰۸ / ۷۰۱۷ء)، جس کی رو سے اس تقسیم کو باقاعدہ طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ اتنے علاقے کے ہاتھ سے نکل جانے کے باوجود المعز کے دور حکومت (۵۴۰۶ / ۷۰۱۶ء تا ۵۴۵۴ / ۶۲۱۷ء) میں مشرقی بربر کو بلاشبہ بڑی خوشحالی حاصل تھی؛ چنانچہ اسی کی بدولت امیر موصوف نے قیروان اور صبرة کو نہایت نفیس عمارتوں (جامع قیروان کی اندرونی چھتیں اور مقصورہ) سے آراستہ کیا۔ صبرة اس وقت سرکاری بستی تھی۔ اسی دولت مندی کے بل بوتے پر المعز کو فاطمیوں کے اقتدار کا جوا اتار پھینکنے اور ان کے عقائد سے، جنہیں افریقیہ کے لوگوں نے بادل ناخواستہ قبول کر لیا تھا، منحرف ہونے کی جرات ہوسکی۔ خلیفہ قاہرہ نے ۵۴۴۴ / ۷۰۵۲ء میں بنو ہلال اور بنو سلیم [رک باں] کے بدوی قبائل کو باغیوں کے خلاف بھیج کر انہیں اس خود مختاری کی سزا دی۔ یہ ایک مصیبت عظمیٰ تھی، چنانچہ میدانِ علاقہ بالکل تباہ ہو گیا۔ المعز کو قیروان چھوڑ کر مہدیہ میں پناہ لینی پڑی۔ میدان عربوں کے قبضے میں آ گئے؛ شہروں میں جمہوری ریاستیں اور چھوٹی چھوٹی خود مختار حکومتیں بن گئیں۔ المعز کے بیٹے تمیم (۵۴۵۴ / ۷۰۶۲ء تا ۵۵۰۱ / ۷۱۰۸ء) نے اپنی سلطنت پر دوبارہ قبضہ کرنے اور حمادیوں کی دست درازیاں روکنے کی کوشش کی، لیکن چنداں کامیابی نہ ہوئی۔ یہ دشوار کام اس کے جانشینوں کو بھی جاری رکھنا پڑا۔ خاندان زیریہ



*Traité de paix et de commerce : de Mas-Latrie concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale*، برس ۱۸۶۶ء، ج ۱؛ (۶) *Les Arabes en Berbérie : G. Marçais* مقدمہ، باب اول و دوم؛ (۷) وہی مصنف: *Coupoles et plafonds de la Grande Mosquée de Kairouan* تونس ۱۹۲۵ء؛ (۸) *Islamische Schriftbänder-Anhang*، Bale ۱۹۲۰ء.

(G. MARÇAIS)

۲ - زیریہ اندلس، افریقیہ کے بربر خاندان بنوزیری کی ایک ثانوی شاخ، جنہوں نے قرطبہ کی اموی خلافت کے ٹکڑے ہو جانے کے وقت ایک خود مختار ریاست کی بنیاد رکھی، جس کا دارالحکومت غرناطہ تھا۔ اس سے چند ہی سال قبل خانوادہ صنهاجہ اندلس میں متمکن ہوا تھا۔ اس کا آغاز اس طرح ہوا کہ زیری شہزادگان بلگین اور المنصور اپنے مناصب سے محروم کر دیے گئے تو ان کے اہل خاندان نے افریقیہ میں بغاوت کی۔ یہ بد دل لوگ زیری کے بیٹے زاوی کے گرد جمع ہو گئے، لیکن اس نے انہیں سمجھایا کہ وہ افریقیہ سے چلے جائیں۔ اس پر وہ قرطبہ کے عامری حاجب عبد الملک المظفر [رک باں] کی ملازمت کرنے پر تیار ہو گئے اور اس نے بھی شروع میں یہ خوشی سے قبول کر لیا؛ چنانچہ وہ اپنے بہت سے متبعین کو ساتھ لے کر اندلس چلے آئے۔ یہاں انہوں نے بڑا اہم کردار سرانجام دیا کیونکہ عامریوں نے جو بربر فوج مرتب کی تھی، اس کا ایک بڑا جزو یہی لوگ تھے۔ جب پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے شروع میں خلیفہ سلیمان المستعین نے اپنے بڑے بڑے مددکاروں کو جاگیریں تقسیم کیں تو بنو زیری کو البیرہ (Alvira) [رک باں] کی ولایت عطا کر دی، جس کے قدیم صدر مقام کی

کے آخری حکمران تمیم بن المعز، یحییٰ بن تمیم (۵۰۱/۱۱۰۸ء تا ۵۰۹/۱۱۱۶ء)، علی بن یحییٰ (۵۰۹/۱۱۱۶ء تا ۵۱۵/۱۱۲۱ء)، الحسن بن علی (۵۱۵/۱۱۲۱ء تا ۵۶۳/۱۱۶۷ء) تھے۔ ان کے حالات سے ہماری دلچسپی کا اصل سبب یہ ہے کہ جب وہ خشکی میں ہاتھ پاؤں چلانے سے مجبور ہو گئے تو ان میں بحری سرگرمیاں ترقی کر گئیں اور انہوں نے بار بار کوشش کی کہ صقلیہ کے نارمنوں سے بحری تفوق دوبارہ چھین لیں۔ یہ کشمکش عموماً بحری حملوں کی شکل اختیار کرتی تھی، مگر زیریوں کے حق میں اس کا انجام مفید ثابت نہ ہوا۔ انہوں نے نارمنوں سے سمجھوتا کر لینے کی بھی سعی کی اور بعد ازاں اس قابل بھی نہ رہے کہ دشمن کو افریقیہ کے ساحل پر حملہ کرنے اور ساحلی قصبوں کو تاخت و تاراج کرنے سے روک سکیں۔ ۵۴۳/۱۱۴۸ء میں انطاکیہ (Antioch) کے جارج George نے المہدیہ پر قبضہ کر لیا۔ الحسن کو اپنے پائے تخت سے بھاگ کر بونہ میں پناہ لینا پڑی، جو اس زمانے میں الجزائر میں شامل تھا۔ الموحّد خلیفہ عبدالؤمن نے اسے دوبارہ المہدیہ کے تخت پر متمکن کیا اور اس نے آٹھ سال وہاں گزارے، حتیٰ کہ وہ پھر جلا وطن کر دیا گیا اور بالآخر ۵۶۳/۱۱۶۷ء میں مغرب اقصیٰ میں کم نامی کی حالت میں فوت ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: تاریخ دول الاسلامیہ بالمغرب، طبع de Slane، ۱: ۱۹۹ تا ۲۱۰ و ترجمہ، ۲: ۹ تا ۲۹؛ (۲) ابن عذاری: البیان المغرب، طبع Dozy، ۱: ۲۳۷ بعد و ترجمہ Fagnan، ۱: ۳۳۲ بعد؛ (۳) ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۸: ۴۵۶ بعد و ترجمہ Fagnan: *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، س ۳۷۰ بعد؛ (۴) البکری: المغرب فی ذکر بلاد افریقیہ و المغرب، طبع و ترجمہ de Slane؛ (۵)

جگہ بتدریج غرناطہ لے رہا تھا۔ یہ ایک بالکل نوآباد شہر تھا اور اس کے بیشتر باشندے یہودی تھے۔ زاوی بن زیری شاہی لقب اختیار کیے بغیر فوراً غرناطہ کے خود مختار حاکم کی طرح کام کرنے لگا۔ خلافت کا ایک مدعی علی بن حمود [رک باں] تھا، جس کی حمایت کا بیڑا زاوی نے اٹھایا اور دوسرے مدعی خلافت عبدالرحمن المرتضیٰ کے حامیوں کو ۵۴۰/۱۰۱۶-۱۰۱۷ء میں غرناطہ کے علاقے میں بھاری شکست دی۔ اس کامیابی نے قدرتی طور پر اس کے اقتدار کو مضبوط کر دیا۔ ان امور کے پیش نظر اس کی وجہ بتانا بہت مشکل ہے کہ اس نے اس واقعے کے تھوڑے ہی عرصے بعد اپنی ریاست کو چھوڑ دینے اور اپنے پیدائشی وطن افریقیہ کو لوٹ جانے کا کیوں فیصلہ کر لیا۔ اس کا باعث یقیناً یہ تھا کہ وہ قدیمی منافرت اندلس میں ابھی تک برسر عمل تھی جس نے ممالک افریقیہ کو بنو فاطمہ کے مخالفین (زناتہ) اور ان کے حامیوں (صنهاجہ) میں تقسیم کر رکھا تھا۔ اندلس میں زناتہ کا زور روز بروز بڑھتا جاتا تھا اور انہوں نے اندلسیہ کے وسط اور سرب کے پہاڑی علاقے پر قبضہ کر لیا تھا؛ تاہم زاوی نے انے حامیوں کی ایک چھوٹی سی جماعت ہی کی مدد سے ۵۴۱/۱۰۲۵ء میں قیروان پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔

زاوی بن زیری کے چلے جانے کے بعد اس کے بھتیجے حبوس بن مائسن نے غرناطہ میں زیریوں کی قیادت سنبھال لی۔ اس نے حاجب کا شاہانہ خطاب اور سیف الدولہ کا شاندار لقب اختیار کیا۔ وہ ۵۴۹/۱۰۳۸ء تک دس سال سے زائد حکومت کرتا رہا۔ اس نے آس پاس کی چھوٹی چھوٹی موروثی ریاستوں سے اتحاد کے معاہدے کیے اور اپنی موت کے وقت تک اپنی مملکت میں اضلاع جیان (Jacn) [رک باں] اور قبرہ (Cabra) کا اضافہ کر چکا تھا۔

اس نے اپنی مملکت کا انتظام ایک یہودی وزیر سیمونل بن نغزالہ کے سپرد کر رکھا تھا اور یہ ایسی بات تھی جس کی نظیر اسلامی اندلس میں نہیں ملتی۔ سیمونل محض ایک قابل وزیر ہی نہ تھا بلکہ بہت سی طبعزاد عبرانی کتابوں کا مصنف ہونے کی وجہ سے بھی اس کی شہرت دور دور پھیل گئی تھی اور ۱۰۲۷ء میں اندلس کے یہودیوں نے اس کو ”نغید“ کے امیرانہ خطاب سے نوازا تھا۔

حبوس بن مائسن کی وفات پر اس کا بیٹا بادیس بن حبوس وارث ملک ہوا۔ اس کے طویل دور حکومت میں زیریوں کی طاقت اندلس میں منتہا عروج پر پہنچ گئی۔ اس نے ابتدا میں المریہ کے امیر زہیر [رک باں] کو، جو اس کا سابق حلیف تھا، ایک خونریز جنگ میں شکست دی اور وہ حصن البونت (Alpuente) کی جنگ میں مارا گیا (۵۴۹ء)؛ اس کامیابی اور ان فتوحات سے جو اس نے بغیر کسی مشکل کے بلنسیہ اور اشبیلیہ کے امیروں کے مقابلے میں حاصل کیں بادیس بن حبوس اتنا دلیر ہو گیا کہ اس نے مالقہ (Malaga) کے کم بضاعت حمودی خلیفہ کی برائے نام سیادت کا جوا اتار پھینکا اور اس کے علاقے کا الحاق کر لیا (تقریباً ۵۴۵/۱۰۵۸ء)۔ آئندہ برسوں کی قابل ذکر بات اشبیلیہ کے عرب بادشاہ المعتضد [رک باں] ابن عباد کی بربر دشمنی کی حکمت عملی ہے۔ اس بادشاہ نے رندہ [رک باں] Ronda، شریش (Jerez) اور اکرس (Acros) کی چھوٹی چھوٹی بربر مملکتوں کا کامیابی سے الحاق کر لیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اندلس میں عربوں کی طاقت بہت بڑھ گئی اور بربر مخالفین کا صحیح معنوں میں صرف ایک ہی مضبوط جتھارہ گیا، جو غرناطہ کے صنهاجی زیریوں کا تھا۔ قدرتی طور پر اندلس کے شمال مشرق میں عبادی سلطنت کی اس پیش قدمی نے اور اس کے ساتھ اپنی عرب رعایا کی مخالفت کے بڑھتے ہوئے

یہودیوں کے خلاف ہنگامہ انہیں ہجوم کا سامنا کرنا پڑا۔

بادیس بن حبوس کی حکومت ۵۴۶ھ / ۱۰۷۳ء تک قائم رہی۔ اب غرناطہ ایک مشہور شہر بن گیا تھا۔ یہ اس قلعے کے گرداگرد آباد تھا جو دریائے حدارہ (Darro) کے مغربی کنارے پر واقع تھا۔ یہ قلعہ حبوس بن ماکسن نے تعمیر کیا اور بادیس نے اس میں توسیع کی تھی۔ مقامی روایت کے مطابق بادیس کے محل کو ”دار دیک الریح“ (= ”مرغ بادنا کی جوہلی) کہتے تھے۔ یہ مفہوم اب تک ان الفاظ کی ہسپانوی شکل ”casa del Gallo“ میں محفوظ ہے۔ غرناطہ کے قاضی علی بن محمد بن توبہ نے ۵۴۴ھ / ۱۰۵۵ء میں دریائے حدارہ پر ایک پل تعمیر کیا تھا، جسے اب بھی ”قاضی کا پل“ (Puente del Cadi) کہتے ہیں۔ غرناطہ کی متعدد سرکاری عمارتیں، جو زبیرہ کے عہد میں تعمیر ہوئیں، بادیس بن حبوس کے مولیٰ مؤویل کی یادگار تھیں۔

بادیس بن حبوس نے اپنی وفات پر دو پوتے پیچھے چھوڑے: ایک تمیم، جو اس وقت مالقہ کا حاکم تھا، اور دوسرا عبداللہ۔ عبداللہ غرناطہ کا حاکم بن بیٹھا اور اس کے بیٹھے نے مالقہ میں خود مختار حکومت قائم کر لی۔ اس تقسیم کو خاندان زبیرہ کے خاتمے تک قائم رکھنا قرار پایا تھا، لیکن مسیحی فوجوں کی پیشقدمی کے باعث حالات بہت تیزی سے بدلنے لگے۔ ۱۰۸۵ء میں الفانسو چہارم نے طلیطلہ پر قبضہ کر لیا، جس کے اگلے سال یوسف بن تاشنن نے زلاقبہ (رک ہاں) کی جنگ میں وہ مشہور فتح حاصل کی جس میں تمیم اور عبداللہ نے اپنی امدادی فوجوں کے ساتھ شرکت کی تھی۔ جب ۱۰۹۰ء میں یوسف اندلس کو لوٹا تو محاصرہ الیت (Alcedo) کی ناکامی کے بعد اسے سب سے پہلے یہ فکر ہوئی کہ غرناطہ کے قاضی

آبار نے بادیس کو پریشان کر دیا۔ ان نامساعد حالات میں اور اپنے وزیر سیموئل کی رائے کے خلاف، جسے اس نے اپنی تخت نشینی پر اسی عہدہ وزارت پر بحال رکھا تھا، بادیس اشبیلیہ سے لڑنے گیا، لیکن اسے کامیابی نہ ہوئی۔ یہی غنیمت ہوا کہ اشبیلیہ کی اس فوج کو روک لیا گیا جو شہزادہ المعتضد کی سرکردگی میں مالقہ کی طرف پیش قدمی کر رہی تھی۔

وزیر سیموئل کی موت کے بعد اس کے بیٹے یوسف نے اس کی جگہ لی اور بادیس کا وزیر اعظم بن گیا۔ بخلاف اپنے باپ کے اس نئے وزیر نے جلد ہی اپنی فضول خرچی سے اور اپنے گرد و پیش سامان تعیش کی فروانی، نیز اپنے ہم مذہبوں کے ساتھ بیجا مراعات سے نہ صرف مملکت زبیرہ کے عربوں بلکہ خود بربروں کو بھی اپنا مخالف بنا لیا۔ اگر ہم عرب مؤرخین کے بیانات پر اعتماد کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ہوس اتنی بڑھ گئی تھی کہ اس نے بادیس کے ولی عہد اور بیٹے بُلگین کو زہر دلوا دیا، مگر اپنے آقا کی نظروں میں اپنی براہت ثابت کر دی۔ چند روز وہ اندلس میں ایک یہودی سلطنت کی بنیاد رکھ کر اس کا فرمانروا بن جانے کے خواب بھی دیکھتا رہا۔ المریہ کے حاکم ابن صمدیح کے ساتھ اس کی خفیہ خط و کتابت تھی اور وہ اس شرط پر غرناطہ کو اس کے حوالے کرنے پر آمادہ ہو گیا تھا کہ المریہ اس یہودی حکومت کا صدر مقام بن جائے جس کا وہ فرمانروا بنا چاہتا تھا۔ ان باتوں کا رد عمل لازمی تھا اور بہت جلد ہوا۔ عرب شاعر ابو اسحق الالبیری نے ایک نظم میں، جو بہت مشہور ہوئی، فریاد کیا۔ اس پر غرناطہ کے یہودیوں کے خلاف ایک منصوبہ تیار ہوا اور ۹ صفر ۵۴۹ھ / ۳۰ دسمبر ۱۰۶۶ء کو یوسف بن نغزالہ سمیت غرناطہ کے

ابو جعفر القلیعی کے مشورے کے مطابق غرناطہ پر قبضہ کر لے اور عبد اللہ کو تخت سے اتار دے۔ عبد اللہ، جس کا سب نے ساتھ چھوڑ دیا تھا، مجبور ہو کر مرابطی سلطان کے پاس چلا گیا، جس نے اسے قید میں ڈال دیا اور تھوڑے دن بعد ہی تمیم کو بھی مالقہ کے تخت سے اتار دیا۔ عبد اللہ کو مراکش کے کوہ اطلس کبیر کی شمالی حدود میں آغمت [رک باں] کے مقام پر جلا وطن اور تمیم کو مراکش میں رہنے پر مجبور کیا گیا، جہاں وہ ۸۸۸ء/۹۵۵ء میں فوت ہو گیا۔ اندلس میں خانوادہ زیریہ کے مکمل خاتمے کو ظاہر کرنے کی غرض سے غرناطہ اور مالقہ میں مرابطی والی متمکن کر دیے گئے۔

مآخذ: اہم ترین مآخذ: (۱) ابن عداری:

البیان المغرب، ج ۳، طبع E. Lévi-Provençal، پیرس ۱۹۳۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن الخطیب: الاحاطہ، قاہرہ و مخطوطات در کتاب خانہ اسکوریال؛ (۳) ابن بسام، الذخیرہ فی محاسن اہل الجزیرہ، ج ۱؛ (۴) Dozy کے جمع کردہ متون: *Script. arabum loci de Abbadidis*، لائیڈن ۱۸۳۶ء؛ (۵) المقرئ: نفع الطیب، بمدد اشاریہ؛ (۶) Munck، در JA، سلسلہ چہارم، ۱۹: ۲۱۰ بعد؛ (۷) Graetz، *Les Juifs d'Espagne*، مترجمہ Stenne، پیرس ۱۸۷۲ء؛ (۸) Dozy، *Hist. Mus. Esp.*، طبع جدید، لائیڈن ۱۹۳۲ء، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۹) Dozy: *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne au Moyen-âge*، لائیڈن ۱۸۸۱ء، ۱: ۲۸۲ بعد؛ (۱۰) A. Prieto y Vives، *Los Reyes de taifas*؛ (۱۱) A. González، *Historia de la España musulmana*: Palencia برشلونہ ۱۹۲۵ء، ص ۶۰ تا ۶۳، ۷۲ تا ۷۳۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

• زیلع: ایک بندرگاہ، جو خلیج عدن کے افریقی ساحل پر آباد اور ایک تنگ سی خاکنائے پر واقع

ہے اور سمندر میں مد آنے پر باقی حصہ ملک سے کٹ جاتی ہے۔ یہ [سابق] برطانوی صومالیہ کی واحد اہم بندرگاہ ہے۔ زیلع پہلے ایک اہم تجارتی مرکز تھا اور ان بڑی بڑی بندرگاہوں میں شمار ہوتا تھا جہاں سے تاجر غلاموں کو عرب لے جاتے تھے، لیکن اب یہاں چودھویں صدی کے وسط کی بعض عمارتوں کے معمولی آثار کے سوا اور کچھ نہیں ملتا، مثلاً شیخ ابراہیم کا مقبرہ؛ ایک قلعہ، جسے حکومت ہند نے اس کے مغرب میں تعمیر کرایا؛ شرمکی علی (Sharmakic Ali) کا محل، جس کی اب صرف زیریں اور پہلی منزل باقی ہے اور ایک مسجد؛ عربی مکانات کے کھنڈروں کے ساتھ ساتھ، جن میں سے دو ایک ہی قابل سکونت ہیں، پھوس (عریش) کی بنی ہوئی سینکڑوں مستطیل وضع کی جھونپڑیاں ہیں۔

قدیم زمانے میں زیلع آباد کی جائے وقوع پر Analites کا شہر آباد تھا۔ اکسومی (Axamite) سلطنت کے قیام پر اس شہر کی اہمیت میں روز افزوں اضافہ ہوتا گیا اور ہندوستان سے بھی اس کے تعلقات براہ راست قائم ہو گئے۔ عرب جغرافیہ نویس الاضطخری، ابن حوقل اور المقدسی نے اس کا ذکر حبشہ کی بندرگاہ کے طور پر کیا ہے، جس کی تجارت یمن اور حجاز سے جاری تھی۔

ابن بطوطہ جب یہاں پہنچا تو زیلع سلطنت عدل کا سب کا بڑا شہر تصور کیا جاتا تھا۔ سولہویں صدی کے آغاز میں اس پر ترکوں کا قبضہ ہو گیا، لیکن ۱۵۱۶ء میں پرتگالیوں نے ترکوں کو شکست دے کر اسے نذر آتش کر دیا۔ ۱۵۲۵ء کے لگ بھگ عدل کے حکمران محمد گران (Grañ) کے عہد میں اسے پھر سے اہمیت حاصل ہو گئی۔ ازاں بعد یہ اشرافِ مَخَّہ کے تحت میں آ گیا۔ ۱۸۳۸ء میں علی شرمکی نے اس پر قبضہ کر لیا، جو والی مَخَّہ کا باج گزار تھا۔ اس کی وفات پر زیلع

آبائی نسب نامہ درج کیا ہے اس میں یقیناً کئی درمیانی پشتیں چھوٹ گئی ہیں کیونکہ اس نسب نامے میں تعداد اجداد کو دیکھتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پردادا قصی بن کلاب اور زینب دونوں ہم عصر ہو جاتے ہیں۔ ابن حبیب نے المنطق میں لکھا ہے کہ زینب کے دادا رثاب قبائل کی کسی خانہ جنگی کے زمانے میں وطن چھوڑ کے مکے چلے آئے اور بنو امیہ سے حلف کا تعلق پیدا کر لیا۔

معلوم ہوتا ہے کہ بعثت نبویؐ کے وقت جحش کا انتقال ہو چکا تھا، مگر ان کے سارے بچوں نے اسلام قبول کر لیا تھا اور ابتدا ہی میں سارا کنبہ ہجرت کر کے مدینہ منورہ چلا گیا تھا اور ان کے خالی مکانوں پر قریش نے قبضہ کر لیا۔ اس سلسلے میں کہی ہوئی کئی نظمیں مشہور ہیں۔

ہجرت کے بعد ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جناب زینبؓ کے پاس گئے اور (تفسیر الطبری کے مطابق) فرمایا کہ تم چاہو تو تمہارا نکاح کرادوں۔ بی بی نے خیال کیا کہ آپ خود اپنے لیے چاہتے ہیں اور فوراً جواب دیا کہ آپ جو چاہیں کریں۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے آزاد کردہ غلام اور متبنی زید بن حارثہ الکلبی کا نام لیا تو انہوں نے کہا: ”مجھے ان سے نکاح منظور نہیں، میں قریش کی ایک ایتم یعنی بے شوہر عورت ہوں“ (ایتم قریش پر نیچے بحث ہوگی)۔ حضرت زینبؓ کے ایک بھائی نے بالخصوص مخالفت کی اور اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سمجھایا کہ اسلام میں آزاد اور آزاد شدہ کے تعصبات کو دخل نہ ہونا چاہیے۔ اس پر وہ بولیں کہ میں غور کروں گی۔ فہمائش جاری رکھتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں یہ آیت سنائی: ”جب کسی مسلمان مرد یا عورت کے معاملے میں خدا اور

آبکر (Abukr) محمد ہاشا کے ہاتھ آیا اور ۱۸۷۰ء میں مصری فوجوں نے اسے فتح کر لیا، چنانچہ ۱۸۷۸ء میں جنرل گارڈن نے یہاں کا دورہ کیا تھا۔ اس زمانے میں یہ شہر بڑا خوشحال اور اندرون ملک کی تمام تجارت کا مرکز تھا، لیکن ۱۸۸۴ء میں مصری فوجوں نے اسے خالی کر دیا۔ ۱۸۸۵ء سے اس پر سلطنت برطانیہ کا قبضہ ہے۔ ۱۹۴۰ء میں برطانوی صومالیہ پر اطالوی فوجوں کا قبضہ ہو گیا، لیکن ۱۹۴۱ء میں برطانیہ نے اسے دوبارہ فتح کر لیا۔ ۲۶ جون ۱۹۶۰ء کو برطانوی صومالیہ کو آزادی مل گئی اور یکم جولائی کو جمہوریہ صومالیہ وجود میں آئی، جس میں برطانوی صومالیہ کے علاقے شامل کر دیے گئے تھے۔

مآخذ: (۱) الاصطخری، در BGA، ۱: ۳۶؛ (۲) ابن حوقل، در BGA، ۲: ۴۱؛ (۳) المقسی، در BGA، ۳: ۱۰۲، ۲۴۲؛ (۴) الہمدانی: صفة جزيرة العرب، طبع D.H. Müller، لائڈن ۱۸۸۳ تا ۱۸۹۱ء، ص ۵۷؛ (۵) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۲: ۹۶۶؛ (۶) Die Post-und Reiserouten des: A Sprenger Oriens (Abh. K.M.)، ج ۳/۳، لائپزگ ۱۸۶۳ء، ص ۱۰۰؛ (۷) British: Ralph E. Drake-Breckman، لندن ۱۹۱۲ء، ص ۱ تا ۳، ۲۶۳، ۲۷۰؛ (۸) [World Muslim Gazetteer، مطبوعہ کراچی، ص ۳۷۷ بعد]۔

A. GROHMANN [تلخیص از ادارہ]

• زینب: رَكَّ بِهِ المرابطون۔

• زینب بنت جحش: بن رثاب، اپنی ماں امیمہ بنت عبد المطلب کی طرف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حقیقی بھئی زاد اور باپ کی طرف لہ اسد بن خزیمہ سے نسبت رکھتی ہیں جو قریش کا بنی عم تھا۔ مؤرخوں نے ان کا جو

رسولؐ کچھ فیصلہ کر دیں تو پھر اسے اس معاملے میں کوئی اختیار باقی نہیں رہتا اور جو اللہ و رسولؐ کی نافرمانی کرے وہ سخت گمراہ ہے“ (۳۳ [الاحزاب]: ۳۶)۔ اس پر حضرت زینبؓ نے سر تسلیم خم کر دیا اور پوچھا: ”کیا آپ کی رائے میں وہ میرے لیے موزوں شوہر ہیں؟“۔ فرمایا: ”ہاں“۔ اس پر بہن بھائی اور سارا کنبہ راضی ہو گیا۔ [انسانیت کی اس عظیم اصلاح کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے اہل خاندان کے سوا اور کس کو مجبور کر سکتے تھے؟] مہر میں دس دینار ساٹھ درہم، ایک اوڑھنی، ایک لحاف، ایک کرتی، پچاس مد غلہ اور دس مد کھجوریں مقرر ہوئیں۔

حضرت زیدؓ نے اولاً ام ایمنؓ سے نکاح کیا تھا جو غالباً عمر میں ان سے بڑی تھیں اور اسامہؓ بن زیدؓ کی ماں بنیں۔ اس کے بعد حضرت زینبؓ سے نکاح کیا جن کے مزاج کی تیزی (حدت) کا النسائی اور الطبری وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ جن حالات میں یہ نکاح ہوا ان کے باعث کوئی تعجب نہیں اگر دونوں میں زیادہ دنوں تک نہ بنی ہو۔ تفسیر ابن کثیر کے مطابق نکاح کے کوئی ایک سال بعد حضرت زیدؓ شکایت لے کر آئے: ”یا رسول اللہؐ! آپ کی پھپی زاد بہن زبان درازی کرتی اور مجھے ایذا دیتی ہیں“۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سمجھانے کی کوشش کی، مگر شکایتوں کا سلسلہ وقتاً فوقتاً جاری رہا۔ آپؐ حضرت زیدؓ ہی کو سمجھاتے رہے، [لیکن آپؐ پر واضح ہو گیا کہ ان دونوں کے تعلقات آپس میں زیادہ دیر تک خوشگوار نہ رہیں گے؛ لہذا آپؐ اس تلخ باب کو بند کرنے کی تدبیر سوچنے لگے اور دل ہی دل میں اس کے حل کی جستجو میں رہے۔ قرآن مجید (۳۳ [الاحزاب]: ۳۷) میں جس راز کا ذکر ہے وہ یہی ہے اور ۳۳ [الاحزاب]: ۳۸ کے مطابق تو آنحضرت

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پس و پیش کے باوجود یہ خود خدا کا حکم تھا]۔

قتادہ اور الواقدی کے قول کے مطابق یہ ۵۰ کا اور بقول ابو عبیدہ معمر ۵۳ کا واقعہ ہے اور شاید دوسری روایت ہی صحیح ہے کیونکہ ابن سعد کے کہنے کے مطابق ۵۲ میں حضرت زینبؓ کی وفات ہوئی تو ان کی عمر ۵۳ سال تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نکاح کے وقت عمر ۳۰ سال تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حضرت زینبؓ کے نکاح کے سلسلے میں بعض غلط روایتیں مشہور ہو گئی ہیں۔ مثلاً ایک یہ کہ حضور ایک روز حضرت زیدؓ کے مکان پر گئے۔ عام روایتوں میں ہے کہ وہ گھر پر موجود نہ تھے۔ [لیکن ابن حبیب (المحبر، ص ۸۵) کے مطابق وہ وضو کر رہے تھے]، اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو چند دقیقے انتظار کرنا پڑا۔ اتنے میں دروازے پر پڑے ہوئے اونی کبل کا پردہ ہوا سے اڑا تو بی بی زینبؓ نظر آئیں۔ [وہ آپؐ کو انتظام کی زحمت سے بچانے کے لیے بہ عجلت اور بے اہتمام خاص دروازے پر آئیں] اس میں، جیسا کہ بعض روایتوں سے غلط تاثر لیا گیا ہے، کوئی بات اصول کے خلاف نہ تھی اور نہ ہی: ”تشریف لائیں“، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اند نہ گئے اور فرمایا: ”پاک ہے وہ ذات جو دلوں پر تصرف رکھتی ہے“ اور پھر واپس چلے آئے۔ یہ ظاہر منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ [قلوب کی بھی عجب حالت خدا نے بنائی ہے کہ ایک سیاہ فام حبشہ (یعنی حضرت ام ایمنؓ) سے تو حضرت زیدؓ نے اس خوبی سے نباہ کیا، مگر حضرت زینبؓ جیسی با اوصاف خاتون کے ساتھ ان کی نبہ نہ سکی۔ ان روایتوں کا بڑا حصہ تحقیق طلب ہے۔

حضرت زیدؓ مکان پر واپس آئے تو حضرت

نے بات کا بتنگڑ کیوں بنایا [یہ ان کی عام عادت کے مطابق ہے]۔

حضرت زینبؓ کا چار سو درہم مہر بندھا۔ آیت حجاب (۳۳ [الاحزاب]: ۵۳) آپؐ ہی کے ولیمے کی ضیافت کے بعد نازل ہوئی اور مسلمانوں کو تعلیم دی گئی کہ کھانے کے بعد میزبان کے ہاں بے ضرورت بیٹھ کر گپ شپ نہ کیا کریں۔

حضرت زینبؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان کی عبادت و ریاضت کے باعث بہت محبوب رکھتے تھے (النسائی)۔ اس کی وجہ سے بتقاضاے نسوانیت حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ نے کچھ رشک بھی کیا، جس کے باعث آنحضرتؐ کی طبیعت پر کچھ اثر بھی پڑا اور بعض احکام بھی نازل ہوئے۔

حضرت زینبؓ سے اس قدر محبت کے باوجود جب انہوں نے ایک دن حد سے بڑھ کر حضرت صفیہؓ پر چوٹ کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس پر ناراضی کا اظہار فرمایا (ابن عبدالبر)۔ بقول ابن سعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے نکاح کے وقت حضرت زینبؓ کی عمر ۳۵ سال کی تھی۔ اس حساب سے ۵۱ میں حضرت زیدؓ سے نکاح کے وقت آپ کی عمر کم از کم ۳۰ (یا ۳۳) سال کی ہونا چاہیے [بعض مؤرخین کے نزدیک اتنی دیر تک بے مناکحت زندگی قرین قیاس نہیں]۔ اسی بنا پر ان مؤرخوں نے ان کے الفاظ ”میں ایم قریش ہوں“ کے معنی بیوہ کے بھی لیے ہیں اور اس سے وہ یہ قیاس کرتے ہیں کہ قبل از اسلام شاید حضرت زیدؓ سے پہلے بھی وہ کسی کے نکاح میں رہی ہوں؛ لیکن قطعی شواہد سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔

حضرت زینبؓ چھوٹے قد کی تھیں (”قصیرۃ“، ابن سعد)۔ وہ اتنی فیاض تھیں کہ وفات کے وقت ایک درہم تک گھر میں نہ چھوڑا۔ آنحضرت صلی اللہ

زینبؓ نے واقعہ سنایا۔ [انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے الفاظ سن کر شاید یہ سوچا کہ حضرت زینبؓ سے علحدہ ہونے کا وقت آ گیا ہے، وہ فوراً آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پاس پہنچے اور حضرت زینبؓ کو طلاق دینے پر اصرار کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بہت سمجھایا کہ ”ایسا نہ کرو اور خدا سے ڈرو!“ کیونکہ یہ ٹھیک نہیں۔ [لیکن حضرت زیدؓ نے طلاق دے دی] اور چند دن بعد انہوں نے طلاق دے چکنے کی اطلاع آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو بھی دے دی۔ [چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ابتداءے کار ہی میں حضرت زینبؓ کے قلبی میلان کا پتا تھا اور اس کے باوجود آپؐ نے حضرت زیدؓ سے ان کا نکاح اس امید پر کر دیا تھا کہ شاید تعلقات خوشگوار رہیں، مگر ایسا نہ ہوا، تو آپ نے دو وجوہ سے حضرت زینبؓ سے نکاح کا ارادہ کر لیا: ایک وجہ تو یہ کہ آیت مذکورہ کے مطابق اس میں منشاءے ایزدی بھی نظر آیا؛ دوسرا اس وجہ سے کہ عربوں کی اس جاہلانہ رسم کو مٹایا جائے کہ متبنی کی مطلقہ سے شادی نہ کرتے تھے۔ آپؐ نے اپنی مثال سے یہ رسم مٹائی۔ عدت گزرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت زیدؓ ہی کو حضرت زینبؓ کے پاس بھیجا کہ نکاح کا پیام دیں۔ [بہر حال حضرت زینبؓ سے آپ کا نکاح ہو گیا اور اس میں وہ مصلحتیں کارفرما تھیں جن کا ذکر ہو چکا ہے۔ اس سلسلے میں مشرکین و منافقین نے بہت کچھ افسانہ بافی کی، لیکن قرآن مجید کی آیات نے تمام معاملہ صاف کر دیا]۔ جس زور شور سے اس مسئلے کا ذکر ہوا ہے اس سے متبنی کی مطلقہ سے نکاح کے متعلق ملک کے تعصبات کی شدت کا اندازہ ہو سکتا ہے، اس لیے اس پر حیرت نہ ہونا چاہیے کہ بعض مغربی افسانہ طرازوں

(۱۳) مسلم: صحیح، کتاب ۱۶ عدد ۹۵ تا ۹۸، کتاب ۱۸ عدد ۸۷ تا ۸۸؛ (۱۴) الترمذی: الجامع، کتاب ۴۴، ۳۳؛ (۱۵) النسائی، ۲۶/۲۶، ۲۶/۳۵، ۲/۳؛ (۱۶) ابو داؤد: سنن، ۱۱/۲۵؛ (۱۷) السبیلی: الروض الاثف، مصر ۱۳۳۲ھ، ۱: ۲۸۵ بعد؛ (۱۸) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۳۹ تا ۱۵۴، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۹) کائناتی: *Annali del' Islām*، بذیل سال ۱، ۱۵، ۲۵ ہجری، ۵: ۲۰ تا ۲۷ و ۸ و ۱۳۹ و ۲۰: ۲۶۷، ۲۹۸، ۳۰۰ تا ۳۰۶

(محمد حمید اللہ [و ادارہ])

زینب بنت خزیمة: بن العارث بن عبد اللہ،

الہلالیة، ازواج حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم میں سے تھیں۔ فقرا اور مساکین کی خدمت کی وجہ سے زمانہ جاہلیت ہی میں آپ کا نام ام المساکین مشہور ہو گیا تھا۔ آپ کے پہلے شوہر طفیل بن العارث نے آپ کو طلاق دے دی اور دوسرے شوہر عبد اللہ بن جحش غزوہ احد میں شہید ہوئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے رمضان ۵ھ میں آپ سے شادی کی اور ۴۰۰ درہم مہر ادا کیا، لیکن دو تین ماہ بعد آپ رحلت کر گئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خود نماز جنازہ پڑھائی اور جنة البقیع میں دفن کی گئیں۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، طبع زخاؤ، ۸: ۸۲؛ (۲)

Caetani: *Annali dell' Islām*، بذیل ۱۵ھ، فصل ۱۶ و

۲۲؛ (۳) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۱۷۷ تا ۱۷۷؛ (۴)

ابن الاثیر: *اسد الغابۃ*، ۵: ۴۶۶ تا ۴۶۷؛ (۵)

الذہبی: *سیر اعلام النبلاء*، ۲: ۱۵۴، قاہرہ ۱۹۵۷ء۔

(V. VACCA)

زینب بنت علیؑ: حضرت فاطمة الزہراءؑ

[رک باں] بنت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ

وسلم کی بیٹی اور تاریخ اسلام کی ایک بغایت محترم

شخصیت ہیں۔

علیہ و آلہ وسلم کی اس پیشین گوئی کا اطلاق کہ ”مجھ سے میری بیویوں میں سب سے پہلے وہ آملے گی جس کے ہاتھ سب سے لمبے ہوں گے“ ہاتھوں کی لمبائی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مراد فیاضی تھی [وہ نہایت قانع اور فیاض تھیں]۔ ابن سعد کے مطابق وہ ہاتھ کی محنت میں اعتقاد رکھتی تھیں اور چمڑوں کی دباغت اور منکوں کے ہار پرونے سے جو آمدنی ہوتی وہ راہِ خدا میں خیرات کر دیتی تھیں۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں جب بارہ ہزار درہم سالانہ ان کا وظیفہ آیا تو آپ نے اس رقم کو ہاتھ تک نہ لگایا اور سب خیرات کر دی۔ ان کی وفات ۵۲۰ میں شدید گرمی کے زمانے میں ہوئی۔ اس وقت ان کے لیے حبش والوں کی طرح ڈولا استعمال ہوا اور اس پر ایک چادر بھی ڈالی گئی تاکہ ام المؤمنین پر کسی کی نظر نہ پڑے (ابن سعد)۔

آپ سے گیارہ روایتیں کتب حدیث میں محفوظ ہیں (ابن حزم)۔

مآخذ: ابن سعد: *طبقات*، ۸: ۷۱ تا ۸۲، ۱۵۱؛

(۲) العاکم: *المستدرک*، کتاب الفضائل، مطبوعہ

حیدر آباد دکن؛ (۳) ابن ہشام: *السیرة*، ص ۱۰۰؛

(۴) ابن عبد البر: *الاستیعاب*، مطبوعہ حیدر آباد دکن،

عدد ۱۳۰؛ (۵) الطبری: *التفسیر*، ج ۲۲، ۲۳ (سورۃ

۳۳، آیات ۳۶ تا ۴۰ وغیرہ)؛ (۶) ابن کثیر: *تفسیر*، ج ۳،

سورۃ الاحزاب؛ (۷) ابن حزم: *جوامع السیرة* (مطبوعہ قاہرہ)،

ص ۲۸۵؛ (۸) ابن حبیب: *المحبر*، مطبوعہ حیدر آباد

دکن، ص ۸۵ تا ۸۸؛ (۹) وہی مصنف: *المنق*، مخطوطہ

ناصر حسین لکھنؤ، ص ۱۸۵، حلف جحش بن رثاب؛

(۱۰) البلاذری: *انساب الاشراف*، ۱: ۳۳ تا ۳۷،

(طبع محمد حمید اللہ)؛ (۱۱) محمد عبدہ و رشید رضا،

*تفسیر الفاتحہ*، ص ۱۸۴ بعد، قاہرہ ۱۳۵۳ھ؛ (۱۲)

البخاری: *الصحیح*، کتاب ۶۵، باب سورہ ۳۳ و ۶۶،

کتاب ۶۷ باب ۶۷، کتاب ۶۸/۸، ۸۳/۲۵، ۹۷/۲۲؛



بڑے بھائی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے چچیرے بھائی جعفر طیارؓ کے فرزند عبداللہ کو دامادی کا شرف بخشا اور وہی مہر مقرر فرمایا جو حضرت فاطمہ زہراؓ کا مہر تھا۔ جناب عبداللہ بن جعفرؓ عرب کے مشہور جواد و کریم اور حضرت علیؓ کے جان نثار تھے۔

حضرت عبداللہ بن جعفرؓ سے جو اولاد ہوئی ان کے نام یہ ہیں: علی، عون اکبر، عباس، ام کلثوم، جعفر اکبر، محمد۔ ان حضرات میں جناب علی کی اولاد باقی رہی اور زینبی کہلائی۔ عون اکبر اور محمد دو فرزند کربلا میں شہید ہوئے (عمدة الطالب، ص ۳۶؛ منتخب التواریخ، ص ۹۴؛ زینب الکبریٰ، ص ۱۲۶)۔

حضرت زینبؓ واقعہ کربلا کے بعد دمشق میں اہل بیت کے ساتھ رہیں۔ پھر مدینے تشریف لے گئیں۔ انہوں نے کب وفات پائی یہ سوال محل بحث ہے۔ شیخ جعفر نقدی نے ایک قول نقل کیا ہے جس کی روشنی میں، یکشنبہ ۱۵ رجب ۵۶۲ تاریخ وفات ہے (زینب الکبریٰ، ص ۱۲۲)۔

بیان ہو چکا ہے کہ حضرت زینبؓ حضرت علیؓ کی بڑی صاحبزادی اور ان کی جانشین تھیں۔ انہیں عقیلہ بنی ہاشم کہا جاتا تھا (مقاتل الطالبین، ص ۹۱، زینب الکبریٰ، ص ۱۶)۔ ام کلثوم و ام الحسن ان کی کنیت تھی، صدیقہ صغریٰ ان کا لقب ہے۔ ان کی عظمت یہ بھی ہے کہ محدثین حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہوئے انہیں ”ابی زینب“ سے یاد کرتے تھے۔ یہ القاب شرف و کرامت کا مظہر ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے جس آغوش میں پرورش پائی اس نے انہیں مدینے سے مدینے میں وحی و حدیث، اسلام اور ایمان کے گہر میں زندگی

حضرت زینبؓ کی ولادت ۵ جمادی الاولیٰ ۵ یا ۶ کو ہوئی۔ حضرت زینبؓ حضرت علیؓ کی صاحب زادیوں میں سب سے بڑی تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا بھرا ہوا گھر، حضرت زینب کبریٰؓ کا خاندان تھا، نانا رسول آخر الزمان محمد مصطفیٰؐ، والد بزرگوار حضرت علی مرتضیٰؓ، والدہ محترمہ حضرت فاطمہ زہراؓ بھائی حسنؓ و حسینؓ تھے۔ ولادت کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا نام ”زینب“ رکھا، ساتویں دن حضورؐ نے عقیقہ فرمایا۔ حضرت زینبؓ نے انتہائی پاکیزہ و ارف ماحول میں چھ سات سال گزارے۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پھر اپنی والدہ ماجدہ کی جدائی کا داغ دیکھا۔

حضرت فاطمہؓ [رک باں] کے بعد جناب زینبؓ نوام البنین اور اسماء جیسی بلند مرتبہ خواتین کے ساتھ رہنے کا اتفاق ہوا۔ ان دنوں ہر شخص اولاد حضرت فاطمہ زہراؓ کی زیادہ سے زیادہ عزت دتا تھا۔ اس گھرانے میں تعلیمات رسول کا عملی چرچا تھا۔ یحییٰ مازنی مدینے میں حضرت علیؓ کے پڑوس میں رہتے تھے۔ انہوں نے نہ کبھی حضرت زینبؓ کا قد و قامت دیکھا نہ باہر آواز کی گونج سنی۔ امام حسین علیہ السلام حضرت زینبؓ کی تعظیم فرماتے، جب خواہر محترمہ آتی تھیں تو کھڑے ہوتے اور اپنی جگہ بٹھاتے تھے (زینب الکبریٰ، ص ۲۲)۔

جناب زینبؓ اپنی والدہ مکرمہ کے بعد خاندان میں امیر المؤمنین کی سب سے بڑی صاحبزادی ہونے کی بنا پر گھر کے تمام معاملات کی ذمہ دار قرار پائیں، دینی معاملات اور دوسرے گھریلو مشاغل میں ہر ایک کی نظر ان پر جاتی تھی۔

جناب زینبؓ کے لیے رشتے کا سوال اٹھا تو امیر المؤمنین نے ہر درخواست کو مسترد کر کے اپنے

قابل توجہ ہے کہ جب سیدہ مدینے کے قریب پہنچیں تو انہوں نے لوٹ کے واپس شدہ زیور اور سامان میں سے قیمتی چیزیں لے کر اس شخص کو دیں جو شام سے مدینے تک بطور محافظ کے ساتھ آیا تھا اور معذرت فرمائی کہ ہمارے پاس مال دنیا سے کچھ نہیں ورنہ ہم اور خدمت کرتے۔ (زینب الکبریٰ، ص ۶۱)۔

مآخذ: (۱) عباس قلی - پھر: طراز المذہب، مطبوعہ بمبئی ۱۳۲۲ھ؛ (۲) الشیخ جعفر النقادی: زینب الکبریٰ، مطبوعہ نجف؛ (۳) عماد الدین حسین، عماد زادہ اصفہانی: (ترجمہ و تحقیق) حضرت زینب الکبریٰ، طہران ۱۳۲۲ھ شمس؛ (۴) بنت الشاطی: بطلہ کربلا، مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) مترجمہ محمد عباس زیدی: کربلا کی شیر دل خاتون، لاہور ۱۹۶۱ء؛ (۶) اسد علی: صدیقہ صغریٰ، مطبوعہ لاہور؛ (۷) محمد حسین الادیب: زینب اخت العسین، نجف ۱۹۶۱ء؛ (۸) حاجی محمد ہاشم خراسانی: منتخب التواریخ، طہران ۱۳۸۷ء؛ (۹) مرتضیٰ حسین فاضل: صدیقہ صغریٰ، قلمی؛ (۱۰) وہی مصنف: جہاد حسینی، کراچی ۱۹۵۷ء؛ (۱۱) سید محمد جعفر زیدی: ثانیۃ زہرا، مطبوعہ لاہور؛ (۱۲) شیخ مفید: الارشاد طہران ۱۳۷۷ء؛ (۱۳) علی نقی: شہید انسانیت، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۱۴) عبدالرزاق المقرم: مقتل الحسین، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۱۵) ابوالفرج الاصفہانی: مقاتل الطالبین، قاہرہ ۱۳۶۸ھ، نیز ترجمہ فارسی، طہران ۱۹۷۱ء؛ (۱۶) ابو مخنف: مقتل الحسین، نجف ۱۳۴۷ھ؛ (۱۷) شیخ احمد طبری: الاحتجاج، تبریز ۱۳۸۶ھ۔

(مرتضیٰ حسین فاضل)

زینب بنت محمدؐ: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صاحبزادی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ عمر میں سب صاحبزادیوں سے بڑی تھیں۔ ان کی شادی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بعثت سے پہلے

بسر لرنے والی سیدہ کی عظمت یہ تھی کہ امام زین العابدینؓ نے فرمایا تھا۔ ”انت بحمد اللہ عالمۃ غیر معلمۃ وفہمۃ غیر مفہمۃ“، یعنی اللہ کا شکر ہے کہ آپ وہ عالمہ ہیں جو استاد کی محتاج نہیں اور وہ صاحب ذہن رسا ہیں نہ سمجھانے والی کی حاجت مند نہیں۔ استقامت، عبادت، ایثار، جہاد اور حمایت دین کا جو مظاہرہ آپ نے فرمایا اس کی مثال ملنا مشکل ہے۔ ان ۵ امام حسین علیہ السلام کے ساتھ مکے سے مدینے اور مدینہ منورہ سے کربلا تک سفر، کوئی معمولی کارنامہ نہ تھا، پھر دس محرم ۶۱ھ کو امام حسینؓ کی امداد، اور پھر گھر کے شہید ہو جانے کے بعد یتیموں، بیواؤں، بچوں، جوانوں، عورتوں اور مردوں کی نکرانی دشمنوں کے مقابلے میں صبر و تحمل کا مظاہرہ، لٹے ہوئے قافلے کا قید ہونا اور کوفے میں ان کی لاجواب تقریریں (الاحتجاج، ص ۱۵۸، جہاد حسینی، ص ۵۱) اور عبید اللہ بن زیاد کی گستاخوں کا جواب، اس کے بعد شام کا سفر، شام کے بازار اور یزید کے دربار میں اپنی حقانیت اور واقعات کربلا کا اعلان، فصیح و بلیغ خطبے اور برجستہ جوابات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ خطبے دے رہے ہیں۔ [امام زین العابدین کو ابن زیاد کے بے رحم ہاتھوں سے زندہ بچا لانا بھی ان کی زندگی کا اہم کارنامہ ہے]۔ دمشق سے رہا ہو کر مدینے تشریف لائیں تو واقعات کربلا کو مؤثر انداز میں بیان فرمایا۔ ایک خاتون عالی نسب نے، جس کا پورا خاندان شہید ہو چکا تھا، جو طویل سفر اور شدید تکلیفوں کے بعد جابر حکمرانوں کے سامنے اظہار حق کرتی رہیں، خواتین عالم کے لیے درخشان مثال پیش کی ہے۔ اور پھر ان کا دشمنوں کو رسوا کر کے پورے قافلے کو بچالے جانا عورتوں کے لیے فتح مندی و حق گوئی و توکل و جہاد کی قابل تقلید مثال ہے۔ کرامت و سخاوت کے سلسلے میں یہ بات بھی

- الزینبی: ابو القاسم علی بن طراد بن محمد، خلفائے عباسیہ کا وزیر، جس کا خاندان زینبی اس لیے کہلاتا تھا، کہ وہ پہلے عباسی خلیفہ کی بنت عم زینب بنت سلیمان بن علی بن عبداللہ بن العباس کی اولاد ہیں، جس کی بنو عباس بے حد عزت کرتے تھے۔ رجب ۵۳ھ / جولائی، اگست ۱۰۶۱ء میں اس کا باپ طراد اشرف بنو عباس کا نقیب النقباء مقرر ہوا اور شوال ۹۱ھ / ستمبر ۱۰۹۸ء میں اس کی وفات پر الزینبی کو یہ عہدہ ورثے میں ملا۔ ۱۱۲۳ھ / ۱۱۲۳ء میں اس کے ساتھ ہی اسے نقابۃ العلویین کا منصب بھی حاصل ہو گیا۔ جمادی الاولیٰ ۵۱۶ھ / جولائی، اگست ۱۱۲۲ء میں جب وزیر جلال الدین بن صدقہ کو برطرف کیا گیا تو الزینبی ہی کچھ مہینے وزارت کا کام چلاتا رہا، لیکن اسے باضابطہ طور پر وزیر مقرر نہیں کیا گیا۔ اس کی یہ خواہش ربیع الآخر ۵۲۳ھ / اپریل ۱۱۲۹ء میں پوری ہوئی، جب خلیفہ المسترشد نے اسے عہدہ وزارت پر مامور کیا، لیکن اس کے باوجود ۵۲۶ھ / ۱۱۳۱-۱۱۳۲ء میں اسے برطرف کر دیا گیا اور اس کی جگہ آنوشیروان بن خالد کا تقرر عمل میں آیا۔ اسی دوران میں خود المسترشد بھی قتل ہو گیا اور اس کا بیٹا الراشد تخت نشین ہوا (۵۲۹ھ / ۱۱۳۵ء)، لیکن اگلے ہی سال الزینبی کے اہلخانے پر کئی ایک علمائے دین اور فقہا نے ایک سرکاری فتوے کی رو سے الراشد کو حکومت کا نااہل قرار دیا۔ پھر جب سلجوق سلطان مسعود بن محمد نے اس سے مشورہ کیا کہ خلافت کے لیے بہترین شخص کون ہے، تو اس نے الراشد کے چچا محمد بن المستنصر کا نام تجویز کیا؛ چنانچہ اسے خلیفہ تسلیم کر لیا گیا اور وہ المقتفی کے لقب سے تخت نشین ہو گیا۔ اب اس نے الزینبی کو اپنا وزیر بنایا، لیکن تھوڑے ہی دنوں میں نئے خلیفہ اور وزیر کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا؛ لہذا الزینبی نے

ہی اپنے عم زاد بھائی ابوالعاص بن الربیع کے ساتھ ہو گئی تھی۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہجرت فرمائی تو اس وقت وہ طائف میں تھیں اور مدینہ منورہ ہجرت نہیں فرمائی۔ ان کے شوہر، جو ابھی تک مشرک تھے، جب شزوہ بدر میں گرفتار ہو گئے تو حضرت زینبؓ نے اپنا ہار، جو حضرت خدیجہؓ کی ملکیت تھا، بطور فدیہ ارسال کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس شرط پر انہیں رہا کر دیا کہ وہ حضرت زینبؓ کو مدینے بھیج دیں، لیکن اثنائے راہ میں انہیں ایک حادثہ پیش آ گیا جس کے نتیجے میں وہ فوت ہو گئیں (بعض مصنفین کی رائے میں یہ حادثہ ۵۸ھ میں پیش آیا اور وہ اسی کو ان کے انتقال کا سبب ٹھہراتے ہیں)۔

سریہ عیص یعنی ۶۶ھ میں ان کے شوہر دوسری بار گرفتار ہوئے اور ان کی سفارش پر پھر رہا کر دیے گئے۔ انہوں نے ۵۷ھ میں اسلام قبول کر لیا اور ان کی شادی دوبارہ ان سے کر دی گئی۔ حضرت زینبؓ کا انتقال ۵۸ھ میں مدینہ منورہ میں ہوا۔ ان کی دو اولادیں تھیں۔ ایک بچہ تو کمسنی ہی میں فوت ہو گیا تھا، دوسری بچی امامۃ تھیں جن سے حضرت علیؓ بن ابی طالب نے حضرت فاطمہؓ کے انتقال کے بعد شادی کی۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، طبع زخاؤ، ۸: ۲۰ تا ۲۳؛ (۲) *Annali dell' Islām : Caetani*، دیباچہ، فصل ۱۶، عدد ۱، فصل ۳۳۹، عدد ۱، ۵۲، فصل ۸۲، ۵۶، فصل ۱۹، بذیل ۵۷، فصل ۳، بذیل ۵۸، فصل ۸۰، ۱۰۸۱، ۲۰۱: (۳) الطبری، طبع لُخویہ، ۳: ۲۳۰۳ تا ۲۳۰۷؛ (۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۷۳ تا ۱۷۷، قاہرہ ۱۹۵۷ [Fatimah : H. Lammens et les filles de Mahemet

(V. VACCA)

سے ۵۸۲۲/۱۳۱۹ء میں خواجہ محمد پارسا کے لیے جن کا انتقال مدینے میں ہو گیا تھا، سنگ لحد بھجوایا۔ خواجہ صاحب موصوف ہی کے ایک خط سے محققین زین الدین کے بارے میں بعض معلومات اخذ کرتے ہیں۔ مصر ہی میں عبدالرحیم بن الامیر المرز فونی ان کے مرید ہوئے جنہیں وہ اپنے ساتھ وطن لے گئے تھے۔ بیت المقدس میں عبداللطیف بن عبدالرحمن المقدسی اور عبدالمعطی المغربي نے ان کی بیعت کی۔ ان کے چوتھے مرید سعد الدین کاشغری تھے جو اس شہر کی سب سے زیادہ نامور شخصیت ہیں۔

(م) ۵۸۶۰/۱۳۵۶ء؛ *Relation de l'Ambassade au*

*Kharezm*، مترجمہ C. Scheier، ۱۸۷۹ء، ص ۱۶۳۔

زین الدین نے متعدد کتابیں تصنیف کیں: رسالۃ الوصایا القدسیۃ جو بیت المقدس میں مرتب ہوا، پھر الاوراد الزینیۃ اور زہد پر ایک رسالہ۔ ان کے ایک پوتے کا نام بھی زین الدین تھا۔ وہ بابر کا درباری تھا اور اس نے توزک بابری کا ترجمہ فارسی میں کیا تھا۔

مآخذ: (۱) نفعات الانس، عدد ۵۰۶؛ (۲)

الشقائق النعمانیۃ، مترجمہ O. Rescher، قسطنطنیہ

۱۹۲۷ء، ص ۲۸ تا ۴۱؛ (۳) براکمان: G.A.L.

۲: ۲۰۶۔

(D.S. MARGOLIOUTH)

الزہانی: ابوالقاسم بن احمد بن علی بن

ابراہیم اٹھارہویں صدی کا مراکشی سیاستدان اور

مؤرخ؛ الزہانی وسط مراکش کے مشہور بربڑ قبیلے

بنو زیان کا ایک فرد تھا۔ ولادت ۵۱۱۴ھ/

۱۷۳۴-۱۷۳۵ء میں فاس میں ہوئی اور تعلیم بھی

اسی شہر میں پائی۔ تیس سال کی عمر میں وہ اپنے

والدین کے ہمراہ فریضہ حج ادا کرنے کے لیے مکے روانہ

ہوا اور ایک دلچسپ سفر کے بعد، جس کی آمد و رفت

میں دو برس سے زیادہ صرف ہوئے، فاس واپس آ گیا،

جہاں اسے سلطان محمد بن عبد اللہ کے مخزن [رک بان]

سلطان مسعود کے دربار کی راہ لی جس سے اس کے بہت اچھے مراسم قائم تھے۔ اگرچہ خلیفہ نے اسے واپس طلب دیا تا کہ وہ اپنے فرائض منصبی سنبھالے، لیکن اس نے تعمیل حکم سے انکار کر دیا؛ چنانچہ ۵۰۳ھ/ ۱۱۳۹-۱۱۴۰ء میں اسے برخاست کر دیا گیا۔ بہر حال سلطان مسعود کی مداخلت سے ایک دفعہ پھر مفاہمت کی صورت پیدا ہو گئی اور ۵۰۳ھ/ ۱۱۴۱ء میں اسے واپس آنے کی اجازت مل گئی، لیکن اب خلیفہ نے اس کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی۔ رمضان ۵۰۳ھ/ مارچ - اپریل ۱۱۴۴ء میں الزینبی نے مقدسی کی حالت میں انتقال دیا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الكامل (طبع Tomberg)،

۵: ۱۳۱، ۶: ۱۰۱، ۱۰: ۱۱۲، ۱۱: ۱۱۵، ۱۲: ۱۱۹، ۱۳: ۱۲۰،

۱۴: ۱۳۰، ۱۵: ۱۳۵، ۱۶: ۱۳۸، ۱۷: ۱۴۰، ۱۸: ۱۴۲،

بیعد ۵۰، ۵۹، ۶۳؛ (۲) ابن الططقی: الفخری،

طبع Derembourg، ص ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶،

(۳) ابن خلکان، مترجمہ de Slane، ۳: ۱۵۳، بیعد

(K.V. ZETTERSIEEN)

• زین الدین: ابوبکر محمد بن محمد الخوافی،

اک سلسلہ (خواف) کے بانی، جو ان کی نسبت سے

زینت کہلایا اور جو اب روحانی رشتہ (حضرت) جنید

سے جا ملانے لگا۔ زین الدین خراسان کے شہر خواف

میں (بشنج اور وز کے درمیان) ۵۰۷ھ/ ۱۳۰۶ء

میں پیدا ہوئے اور ۵۰۳ھ/ ۱۱۳۴ء میں ایک

دوڑ مالین (خراب سے دو فرلانک کے فاصلے پر) میں

سپرد خاک کر دیے گئے۔ یہیں سے آپ کی میت اول

درویش آباد اور پھر ہرات کی عیدگاہ میں منتقل ہوئی،

جہاں ان کے مزار پر ایک مسجد تعمیر کر دی گئی

ہے۔ زین الدین نے مصر پہنچ کر نور الدین عبدالرحمن

المصری سے اجازت حاصل کیا (نفعات الانس،

عدد ۵۰۵) اور اس کے بعد وسط ایشیا واپس

چلے آئے، لیکن وہ ایک بار پھر مصر گئے اور وہاں

شہر وجدة [رک بان] کے ضلع کا عامل مقرر کر دیا، لیکن اس عہدے کو سنبھالتے ہی وہاں کے باشندوں نے حملہ کر کے اسے شکست دی۔ یہ سانحہ کچھ ایسا تھا جس نے الزیانی کو سیاسی زندگی سے بیزار کر دیا اور وہ تلمسان میں گوشہ نشین ہو گیا۔ یہاں تنہائی میں اس نے اٹھارہ ماہ مطالعے میں بسر کیے۔ اس دور عزلت کا خاتمہ اس وقت ہوا جب اس نے ایک بار پھر قسطنطنیہ کا سفر اختیار کیا، لیکن اس مرتبہ یہ سفر نجی حیثیت اور دوبارہ فریضہ حج ادا کرنے کے سلسلے میں کیا گیا تھا۔ ۱۲۱۰ھ / ۱۷۹۵ء - ۱۷۹۶ء میں جب الزیانی وطن لوٹا تو سلطان مولائی سلیمان کے ہاں اس کی طلبی ہوئی؛ لہذا اسے فاس واپس جانا پڑا اور کبر سنی کے باوجود اسے کئی ایک اہم سفارتی خدمات تفویض کی گئیں۔ مخزن شاہی کے افسر اعلیٰ کی حیثیت سے اسے ذوالوزارتین کا خطاب عطا ہوا۔ اس نے کئی سال سرکاری فرائض سر انجام دیے، مگر پھر ملازمت سے علیحدہ کر دیا گیا۔ ۹۹ سال کی عمر میں اس کا فاس میں ۱۲۴۹ھ / ۱۸۳۳ء میں انتقال ہو گیا۔ تدفین سلسلہ ناصرہ کے زاویے میں ہوئی جو محلہ السیاح میں واقع ہے۔

مراکش میں الزیانی نے ایک سیاست دان کے علاوہ ادیب کی حیثیت سے بھی کچھ کم شہرت نہیں پائی۔ ایک ہنگامہ آرا زندگی کے باوجود وہ لکھنے پڑھنے کے لیے وقت نکال لیتا تھا؛ چنانچہ اس نے کم و بیش پندرہ کتابیں تصنیف کیں جو تقریباً سب کی سب تاریخ اور جغرافیے سے متعلق ہیں۔ سنہ تصنیف کے اعتبار سے ان میں سے سب سے پہلی کتاب اسلام کی ایک عمومی تاریخ بعنوان الترجمان المغرب عن دول المشرق والمغرب ہے، جس میں الزیانی نے مراکش کے شریفی خاندان کے حالات پر نسبتاً زیادہ توجہ دی ہے۔ یہ کام اس نے بعد میں بھی جاری رکھا اور واقعات کا تسلسل ۱۲۲۸ھ / ۱۸۱۳ء تک جاری

کا معتمد (کاتب) مقرر کیا گیا۔ اپنی قابلیت، بربری بولیوں میں پوری پوری مہارت اور حوادث زمانہ کی بدولت اس نے جلد ہی نمایاں حیثیت حاصل کر لی اور پھر ایک بغاوت کو فرو کرنے میں اس نے قبیلہ آیت امالو کے خلاف جو سرگرمی دکھائی اس سے اسے اپنے بادشاہ کا اعتماد حاصل ہو گیا۔ سلطنت کے جو بربر قبائل ابھی مغلوب نہیں ہوئے تھے، ان سے گنت و شنید کا فریضہ بھی اسی کے سپرد کیا گیا۔ یوں اس نے مراکش کے طول و عرض میں مسلسل سفر کیا اور ہم دیکھتے ہیں کہ اسے کئی بار تافیلالت ایسے دور دراز مقام کا رخ بھی کرنا پڑا۔ ۱۲۰۰ھ / ۱۷۸۶ء میں سلطان محمد بن عبد اللہ نے الزیانی کو بہ سلسلہ سفارت سلطان عبد الحمید [رک بان] کے پاس قسطنطنیہ بھیجا۔ عثمانی درالخلافت میں پہنچنے کے لیے اسے بڑی تکلیفیں اٹھانا پڑیں۔ یہاں اس کا قیام تین ماہ سے کچھ زیادہ رہا جس سے فائدہ اٹھا کر اس نے واپسی پر شہر کے پورے پورے حالات قلمبند کرے۔ متعدد خفیہ سفارتوں کے بعد اسے سچلماسہ (رک بان) کا والی مقرر کیا گیا۔ اس عہدے پر وہ سلطان محمد بن عبد اللہ کی موت تک فائز رہا جو ۱۲۰۴ھ / ۱۷۹۰ء میں واقع ہوئی۔

سلطان (مدنور) کے جانشین اور بیٹے یزید نے جسے الزیانی سے بڑی نفرت تھی، اس کی سیاسی زندگی کا خاتمہ کر دیا اور یہ ایک معجزہ تھا کہ ۱۲۰۶ھ / ۱۷۹۲ء میں خود یزید مدعی خلافت ہشام کے خلاف لڑائی کے دوران میں زخمی ہو کر ہلاک ہو گیا اور اس طرح الزیانی کی جان بچ گئی جو اس وقت رباط میں مقید تھا۔ الزیانی رہا کر دیا گیا اور وہ فوراً مکناسہ پہنچا جہاں اس نے محمد بن عبد اللہ کے ایک بیٹے مولائی سلیمان (سلیمان) کی خلافت کے اعلان میں نمایاں حصہ لیا۔ مولائی سلیمان نے اسے

ص ۱۶۷ تا ۱۶۸ پر ملے گی۔

علویہ مراکش کی تاریخ کے لیے ناصری السلاوی (رکبہ السلاوی) کی کتاب الاستقصاء کے علاوہ الزیانی کی یہ تصنیف بھی ہمارے لیے بنیادی ماخذ کا حکم رکھتی ہے۔ اس میں کئی ایک قابل قدر تفصیلات پائی جاتی ہیں اور اس کا مطالعہ بڑی توجہ سے کرنا چاہیے۔ کتاب کے پڑھنے سے پتا چلتا ہے کہ تاریخی اور جغرافیائی امور کا ہر کہیں انتہائی صحت سے خیال رکھا گیا ہے۔ بلاد مراکش کی یادگاروں کی تاریخ، اصلاح معاشرت اور نئی نئی باتوں کے متعلق بھی معلومات جمع کر دی گئی ہیں۔ الزیانی یورپ کے حالات اور واقعات سے بھی اپنی گہری واقفیت کا ثبوت دیتا ہے۔ آخر میں ایک بات قابل ذکر ہے اور وہ یہ کہ الزیانی نے سفر قسطنطنیہ کے جو مشاہدات بیان کیے ہیں، وہ اس قابل ہیں کہ مکمل صورت میں شائع کر دیے جائیں۔

ماخذ: (۱) الناصری السلاوی: کتاب الاستقصاء،

قاہرہ، ۳: ۲۳، ۱۰۸ تا ۱۰۹، ۱۱۶ تا ۱۱۸، ۱۳۲؛

(۲) الکتانی: سلوة الانفاس، فاس ۱: ۲۶۳؛ (۳)

O. Houdas: Maroc de 1631 à 1812، دیباچہ؛ (۴)

The Moorish Empire: Budgett Meakin، لندن

۱۸۹۹ء، ص ۵۱۸؛ (۵) G. Salmon: Un voyageur

marocai se à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle، la Rihla d'az-

Zyâny، در AM ج ۲: ۳۳۰ تا ۳۴۰، ۱۹۰۵ء؛ (۶)

Le Boustan adh-dharif d' Az-Ziyâni: A. Graulle

در RMM، ۲۴: ۳۱۱ تا ۳۱۷؛ (۷) Coufoutier:

Une description géographique du Maroc d' az-

Zyâny، در AM ج ۶: ۳۳۶ تا ۳۵۶، ۱۹۰۶ء (دیکھیے

نیز وہی کتاب، ص ۳۵۷ تا ۳۶۰)؛ (۸) Brockelmann:

GAL ج ۲: ۵۰۷؛ (۹) Huart: Littérature arabe،

ص ۳۲۳؛ (۱۰) E. Lévi-Provençal: Les

Historiens des Chorfa: Essai sur la Littéra-

ture historique et biographique au Maroc du

XVI<sup>ème</sup> au XX<sup>ème</sup> Siècle، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۱۳۲ تا

۱۹۹

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

رہا۔ ترجمان کا جو حصہ خاندان سعدیہ سے تعلق رکھتا ہے وہ ابھی تک شائع نہیں ہوا۔ اس کے برعکس جس حصے میں علویہ مراکش کے حالات مذکور ہیں، وہ شائع ہو چکا ہے اور ۱۸۸۶ء میں O. Houdas نے Le Maroc de 1631 à 1812 (PELOV) سلسلہ ۲، ج ۱۸) کے نام سے اس کا ترجمہ فرانسیسی میں کیا۔ اس کتاب کا انداز داستان کا سا ہے جس میں علویہ کے قیام سے لے کر شروع انیسویں صدی عیسوی کے واقعات بیان کیے گئے ہیں، لیکن بعض حصوں میں محض ان کی تلخیص کر دی گئی ہے۔ آگے چل کر الزیانی نے ترجمان کے اس حصے کا ایک تفصیلی نسخہ بھی مرتب کیا تھا، جس میں اس نے ان واقعات کا خاص طور پر ذکر کیا ہے جن میں یا تو اس نے خود کوئی حصہ لیا یا جن کا اس نے مشاہدہ کیا تھا۔ اس حصے کے اس نے دو مختلف

عنوانات قائم کیے ہیں: البستان الظریف فی دولة اولاد مولائی علی الشریف اور الروضة السلیمانیہ فی ذکر ملوک الدولة الاسعیلیہ و من تقدمها من الدول الاسلامیہ۔ الزیانی کی ایک اور اہم تصنیف وہ ہے جس میں اس نے اپنے سفروں کے مکمل اور مفصل حادث نمبند کیے ہیں اور جس میں اس نے اصل موضوع سے ہٹ کر ہر قسم کے ادبی تاریخی اور سوانحی واقعات بھی درج کر دیے ہیں۔ اس

تصنیف کا نام الترجمانة الکبریٰ التي جمعت اخبار مدن العالم برا و بحرًا ہے۔ یہ کتاب جس کی حیثیت ایک "رحلہ" کی سی ہے اور فہرست کی سی بھی، ایک عجیب و غریب جغرافیائی رسالہ ہے جس میں نقشے بھی دیے گئے ہیں (مثلاً ایک نقشہ سمندروں کا ہے جسے راقم الحروف نے خود اپنی کتاب Historiens des Chorfa کے ص ۱۸۸ و ۱۸۹ پر نقل کیا ہے)۔ الزیانی کی یہ سب کتابیں مخطوطات کی صورت میں مراکش کے متعدد نجی کتب خانوں میں موجود ہیں، ان کی مکمل فہرست کتاب مذکور کے

## س

مذکور کے دربار میں وزارت کے فرائض سر انجام دیتے رہے، مگر کچھ عرصے بعد دیلمی فوجوں نے سابور سے بددلی کا اظہار شروع کر دیا۔ اس کے گھر کو لوٹ لیا گیا اور اسے [اپنی جان بچانے کے لیے] روپوش ہونا پڑا (۵۳۸۳ / ۹۹۳ - ۶۹۹۴)۔ چونکہ اس کا رفیق کار ابن صالحان تنہا وزارت کی ذمہ داری اٹھانے پر آمادہ نہ تھا اس لیے سابور کی جگہ ابوالقاسم علی بن احمد کو مقرر کیا گیا، لیکن دیلمیوں کا قضیہ ختم ہوا ہی تھا کہ سابور پھر واپس آ گیا۔ ۵۳۸۶ / ۹۹۶ - ۶۹۹۷ میں بہاء الدولہ نے پھر اسے اپنا وزیر مقرر کر لیا۔ اس مرتبہ وہ صرف دو ماہ کے لیے اپنے عہدے پر مامور رہا اور پھر البیطیحہ کی طرف چلا گیا۔ بہر حال ان واقعات کی وجہ سے اس کی عمومی سرگرمیوں کا خاتمہ نہ ہوا اور ۵۳۹۰ / ۹۹۹ - ۶۱۰۰ کے قریب ہم اسے دوبارہ بہاء الدین کے وزیر کی حیثیت سے بغداد میں موجود پاتے ہیں۔ اگلے سال محرم الحرام / دسمبر ۶۱۰۰ میں ترکی مستاجر سپاہیوں نے ہنگامہ کھڑا کر دیا اور اس بات پر مصر ہوئے کہ میدان جنگ میں جانے سے قبل انہیں تنخواہیں ادا کر دی جائیں، اس پر سابور کو پھر نکلنا پڑا۔ ترکوں اور باقی لوگوں میں لڑائی شروع ہو گئی، جس میں سنیوں نے ترکوں کی حمایت کی اور بڑے کشت و خون کے بعد یہ شورش دب سکی۔ سابور

س: عربی ابجد کا بارہواں، فارسی کا پندرہواں اور اردو کا اٹھائیسواں حرف، جس کی قیمت بحساب جمل ۶۰ ہے۔ [یہ حرف عربی میں فعل مضارع پر داخل ہو کر مستقبل کے معنی پیدا کرتا ہے، اسی لیے اس حرف کو "التنفیس" کہتے ہیں۔ اسے "سین مہملہ" یا "سین شیر منقوط" بھی کہتے ہیں۔ ہندی اور فارسی میں یہ حرف اپنے اپنے موقع پر حروف ذیل سے بدلتا ہے: ب، پ، ت، ٹ، ج، چ، د، ز، ش، ف، ل، ن، و، وغیرہ۔ تلفظ: سین۔

مآخذ: (۱) W. Wright: *Lectures on the comparative Grammar of the Semitic languages* کیبرج، ۱۸۹۰ء، ص ۵۷ بعد؛ (۲) C. Brockelmann: *Grundriss der vergl. Grammatik der semitischen Sprachen* برلن ۱۹۰۸ء، ۱: ۱۲۸ بعد؛ (۳) فرہنگ آصفیہ، ۳: ۱؛ (۴) فرہنگ آند راج، ۳: ۲۲۹۰۔ [ادارہ]

• سابور: رَک بہ شاپور۔  
• سابور بن ارد شیر، (ابو نصر): بہاء الدولہ بویہی کا وزیر؛ سابور ۵۳۸۰ / ۹۹۰ - ۶۹۹۱ میں وزارت کے عہدے پر مامور ہوا۔ لیکن اگلے ہی سال معزول کر دیا گیا۔ ۵۳۸۲ / ۹۹۲ - ۶۹۹۳ میں وہ پھر بحال ہوا۔ بہاء الدولہ نے ابو منصور بن صالحان کو بھی اسی وقت وزیر بنا دیا اور یہ دونوں مل کر امیر

مطابق مشرقی افریقہ (زنج) میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی گہرے بھورے رنگ کی سخت لکڑی سمندر کے پانی سے متاثر نہیں ہوتی۔ اسی بنا پر زمانہ قدیم سے اسے جہاز سازی کے لیے بہترین لکڑی خیال لیا جاتا ہے۔ اس لکڑی کو کیرا بھی نہیں کہتے۔ بصرہ اور مصر اس کی مشہور منڈیاں تھیں۔ ابن البیطار (مترجمہ Leclerc، ۲: ۲۲۳) اس لکڑی کے سفوف اور ساج کے پھل سے حاصل شدہ روغن کے بطور دوا استعمال کا ذکر کرتا ہے۔

مآخذ: (۱) O. Warburg: *Die Pflanzenwelt*، ۱۶۷، ۱۶۶ (مع تصاویر): (۲) السمودی (طبع پیرس)، ۳: ۱۲، ۵۶۔

(J. RUSKA)

ساجیہ: رُكْ به ابوالساج (آل)، نیز ابوالساج دیودار۔

ساحر جلال: ایک مشہور جدید ترکی شاعر اور مصنف جو اسمعیل حقی پاشا کا بیٹا تھا، قسطنطنیہ میں ۱۸۸۳ء میں پیدا ہوا اور یمن میں وفات پائی۔ بچپن ہی میں اس میں ادبی ذوق و شوق اور تقریر کی استعداد موجود تھی۔ اپنی تصانیف کی بدولت اس نے بہت جلد ترکی علما اور فضلا میں ایک نمایاں مقام حاصل کر لیا۔ وہ فرانسیسی زبان و ادب کا معلم رہا اور تھوڑے عرصے کے لیے دفتر خارجہ میں بھی ملازمت کی۔ اس کے بعد وہ زیادہ تر مختلف رسالوں کے مدیر کے فرائض سرانجام دیتا رہا، مثلاً ثروت فنون کا ادبی حصہ، خواتین کا اخبار دست *Demet* (گلستہ)، جس کی ابتدا ۱۹۰۹ء میں ہوئی، لیکن سات پرچوں کے بعد بند ہو گیا، فجر آتی، ترک سوز، مصور محیط اور ماہنامہ بیلگی (علم) جسے اس نے ۱۹۱۳ء میں جاری کیا تھا (وہ ترکی بیلگی درنی *Türk Bilgi Dirneyi* کا صدر تھا) اور اقتصادیت مجموعہ سی (قومی اقتصادیات کا رسالہ) (۱۹۱۶ء)

نے فرار ہونے کے بعد بہاء الدین کو ایک تحریر بھیجی جس میں ان تمام فسادات کا ذمہ دار ابو الحسن ابن یحییٰ علوی اور اس کے حلیفوں کو ٹھیرایا اور پھر شیراز میں بہاء الدین کی خدمت میں حاضر ہو کر ان کی گرفتاری کی اجازت حاصل کر لی، لیکن جب وہ اس ارادے کو عملی جامہ پہنانے کے لیے واسطہ پہنچا تو اپنے حریف کو حیلہ و تدبیر میں غالب پایا، جس کی وجہ سے اسے یہ ارادہ ترک کرنا پڑا۔ اس اثنا میں ابو الحسن نے بہاء الدین سے صلح کر لی تھی اور جب جمادی الاولیٰ ۵۳۹۲ کے آغاز (آخر مارچ ۱۰۰۲ء) میں صابور بغداد میں وارد ہوا تو وہ اپنا آخری داؤ لٹیل چکا تھا؛ چنانچہ اسی مہینے کے اندر اندر وہ شہر چھوڑ کر پھر البطیحہ واپس چلا گیا۔ ۵۳۱۶ / ۱۰۲۵ - ۱۰۲۶ء میں اس کی وفات ہوئی۔ اس نے اپنی وزارت کے پہلے دور ۵۳۸۱ / ۹۹۱ - ۹۹۲ء میں، یا ایک اور بیان کے مطابق ۵۳۸۳ / ۹۹۳ - ۹۹۴ء میں ایک بہت بڑا کتاب خانہ قائم کیا تھا؛ کہا جاتا ہے کہ اس نے اس کتاب خانے کے لیے دس ہزار سے زیادہ کتابیں بطور عطیہ دیں۔ یہ کتاب خانہ طغرل بیگ کے داخلہ بغداد کے وقت تک قائم تھا جب کہ اسے آگ لگا دی گئی۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: *الکامل* (طبع Tornberg)،

۹: ۵۴، ۶۴، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳



حیرت انگیز بات نہیں کہ نئی لوگ اس کی دلکش شخصیت کی خوبیوں کا مکمل طور پر اعتراف کرنے کے باوجود اسے ایسا شاعر تصور نہیں کرتے جس کی جدید ترکیہ کو اپنے انقلابی دور میں ضرورت ہو۔

آئین جمہوریت کے نفاذ کے ساتھ اس کی تصانیف میں قومیت کا رنگ ابھرنے لگا۔ اس وقت سے وہ زیادہ تر نسوانی حقوق کا علم بردار رہا ہے، جن کے لیے اس نے زبان اور قلم سے جد و جہد کی۔ وہ ”فجر آتی“ (آنے والی صبح)، یعنی Sturm und Drang club کا صدر تھا، جو ”حلقہ ثروت فنون“ کے بیس ادیبوں پر مشتمل تھا اور ترکی ادب کی ترقی کی رو کی نگرانی میں کوشاں تھا، لیکن اندرونی تفرقات کی وجہ سے وہ کلب سات ماہ بعد ہی ختم ہو گیا۔ مختلف اخبارات اور رسائل میں نظمی اور مضامین لکھنے کے علاوہ اس نے مندرجہ ذیل کتابیں بھی تصنیف کی ہیں: نظموں کا ایک مجموعہ موسومہ ”بیاض لولیکہ لر“ Beyād Kolgler (سفید سائے) ۱۳۲۵ھ؛ مخلوط نثر اور نظم کے مجموعے موسومہ بحرآن (Crisis) (۱۳۲۵ھ) اور سیاہ (Black) (۱۳۲۸ھ)، سلسلہ وار، جو جدید ادب کے لیے بہت اہم ہیں اور ادبیات جدید کتب خانہ سی کہلاتی ہیں، (عدد ۱۳، ۱۱۹، ۲۷)؛ ایک اور تصنیف موسومہ سی مون۔ اس کی ایک کتاب استانبول ایچون مبعوث نامزدلر یمز ۱۳۳۵ھ میں گننام شائع ہوئی، جس میں سیاسی اور ہجویہ اشعار ہیں۔

مآخذ: (۱) شہاب الدین سلیمان: تاریخ ادبیات عثمانیہ، قسطنطنیہ ۱۳۲۸ھ، ص ۳۷۶ تا ۳۷۷؛ (۲) نیو سال ملی، قسطنطنیہ ۱۳۳۰ھ، ص ۲۳۳ تا ۲۳۷؛ (۳) رائف نجدت: حیات ادیبہ، ۱۹۰۹ تا ۱۹۲۲ء، قسطنطنیہ ۱۹۲۲ء، ص ۴۴ تا ۴۵ اور ۱۶۹ تا ۱۷۰؛ (۴) رشید ثریا: ادبیات جدیدہ اور مراہت ادیبہ (طبع

وغیرہ کا بھی مدیر رہا۔ کاروباری زندگی میں اس کی ناقابل انکار صلاحیت اور اس کے نرم و نازک اور غم انگیز اسلوب شعر میں نمایاں فرق ہے۔ جہاں تک زبان کے حسن اور جذبات کی گہرائی کا تعلق ہے وہ نوجوان شعراء میں سب سے پیش پیش ہے۔ صوتی لحاظ سے اس کے شعر میں ایک خاص دلکشی پائی جاتی ہے۔ نثر نگار کی حیثیت سے اس کا اسلوب سادہ اور پر معنی ہے۔

فطری مناسبت کی بنا پر وہ ثروت فنون (توفیق فکرت، خالد ضیا) کے جدید ادارے سے فوراً ہی وابستہ ہو گیا۔ اس نے سلاست اور سادگی کی بڑی گرم جوشی سے حمایت کی اگرچہ جہاں تک علم عروض کا تعلق ہے وہ قدیم روایت کا پابند رہا۔ اس میں شک نہیں کہ کچھ عرصے کے لیے اس نے قومی رجحان کو مدنظر رکھتے ہوئے مخصوص ترکی وزن میں بھی جس کا انحصار ارکان syllables (پرماق حسابی) پر ہوتا ہے، نظمیں لکھیں مگر یہ مختصر عرصے کے لیے ہوا۔ ابتدا میں اس نے کسی حد تک بیباک انداز میں فطرت کی تخیلی مصوری بھی کی، لیکن بعد میں تحلیل نفسی کی طرف مائل ہو گیا۔ اس کا اصلی موضوع جس کے متعلق اسے ماہر فن خیال آیا جاتا ہے، عورت اور عشق ہے جن کا ذکر وہ مختلف طریقوں سے اپنے اشعار میں کرتا ہے۔ درحقیقت وہ ان دونوں کی تعریف و توصیف انتہائی طور پر رقت انگیز اور پرجوش غزلوں میں کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ”شعر عورت اور عورت شعر ہے“۔ عورت کی یہ تعریف وہ بڑے پاکیزہ اور اخلاقی لحاظ سے شریفانہ اور مثالی انداز میں کرتا ہے۔ دوسرے موضوعات کی طرف وہ بادل ناخواستہ متوجہ ہوتا ہے، اگرچہ ان پر بھی اس نے کئی عمدہ نظمیں لکھیں۔ یاس، حسرت، اندیشہ، اجل اور تمنائے موت اس کے کلام میں نمایاں طور پر پائی جاتی ہے۔ یہ لٹری

جلال ساحر و محمد فؤاد، ہردو مسطنطینیہ،  
 ۱۳۲۸ء؛ (۵) *Öst. reichlich Rundschau*، ج ۲۶،  
 حصہ ۶، وی انا، ۱۹۱۶ء: *Aus dem Osmanenreiche*؛  
*Literarische Beiträge, gesammelt von Djelâl Sahir*  
*Unpolitische Briefe aus der* : M. Hachtmann (۶)  
*Türkei*، لائیزک، ۱۹۱۰ء؛ (۷) وہی مصنف: *Aus der*  
*neueren osmanischen Dichtung (M. S. O. S. A.)*  
 ج ۱۱۹، برلن ۱۹۱۶ء، ص ۱۵۴ تا ۱۶۶، ج ۲۱، برلن  
 ۱۹۱۶ء، ص ۱۵۴ تا ۱۶۶، ج ۲۱، وہی کتاب ۱۹۱۸ء،  
 ص ۳۳ تا ۳۴؛ (۸) وہی مصنف: *Dichter der neuen*  
*Türkei*، برلن ۱۹۱۹ء، ص ۸۸ تا ۹۱؛ (۹)  
*Die türkische Literatur des* : O. Hachtmann  
*20. Jahrhunderts*، لائیزک، ۱۹۱۶ء، ص ۲۹ تا ۳۰؛  
*Die türkische Literatur* : Th. Menzel (۱۰) در  
*Kultur der Gegenwart* : Hinberg، لائیزک ۱۹۲۴ء،  
 ص ۳۱۶

(T. W. HAIG)

\* ساحل : فاعل کے وزن پر ہونے کے باوجود  
 مفعول معنی رکھتا ہے، اس کے لفظی معنی ”رگڑا گیا“  
 (سمندر کی لہروں سے) ہیں؛ لہذا سمندر یا کسی بڑے  
 دریا کا کنارہ، کسی سمندر کا کنارہ، ساحل سمندر،  
 یا پہلوئے سمندر، نیز وہ کاشت شدہ علاقہ جس کے  
 ساتھ دیہات اور قصبے ملحق ہوں یا جو کسی سمندر  
 یا کسی بڑے دریا کے متصل واقع ہو نیز کسی  
 وادی کا پہلو۔

مآخذ : کتب لغت، بذیل مادہ،

(T. W. HAIG)

\* سارا سینئر: رک بہ سیرا سینی۔

\* سارت : اصلاً ایک قدیم ترکی لفظ بمعنی  
 ”تاجر و سوداگر“۔ یہ لفظ ان معنوں میں قوتد  
 غوبلیک (= قد اتغویلیک) (Kudatke-Bilik) میں  
 استعمال دیا گیا ہے (اقتباسات در *Versuch* :

*Wörterbuches der Türk. Dialecte* (۳۳۵:۴)۔  
 نیز در محمود کاشغری (۱: ۲۸۶)۔ اویغور ترجمے  
 (چینی نسخہ سدھارمہ پنضریقہ *Saddharma pundarika*  
 سے) میں سنسکرت لفظ *sārthavāha* یا *sārthavāha*  
 ”قافلہ سالار“ کا ترجمہ سرت پاو *sartpau* کیا گیا  
 ہے۔ اس لفظ کا مطلب ”بڑا سوداگر“ (= شیخ التجار)  
 صائقچی اولوغی بیان کیا گیا ہے۔ لہذا *Radloff*  
 یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ترکی سرت دراصل ایک  
 ہندوستانی لفظ سے مستعار ہے (*Kuan-si-in Pusar*  
*Bibl. Buddh.*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۱ء، ۱۴: ۳۷)۔  
 جب وسط ایشیا کے ایرانیوں نے خانہ بدوش  
 لوگوں کے ساتھ تجارت پر پورا قابو پا لیا تو  
 ترکوں اور مغول کے خان یہ لفظ انہیں معنوں میں  
 استعمال ہونے لگا جن میں تاجک (یا تاجیک  
 [رک باں] استعمال ہوتا تھا۔ رشید الدین (طبع  
*Trudi vozt old. Arkh. Obsč.č* : Berezin، ۱۳۱: ۷)  
 کہتا ہے کہ جب قارلق (= قارلق؛ قارلق  
 کے (مسلم) شہزادے آرسلان خان نے مغول  
 کی اطاعت قبول کر لی تو وہ اسے سرتاقتائی  
 (= سارتاقتای) یعنی تاجیک کہنے لگے؛ یہاں کے  
 لوگوں کا نام ”سرتاق“ ہے اور ”تائی“ کا لفظ مغول  
 نے نام کے ساتھ بڑھا دیا تاکہ اس سے کسی قوم کا  
 ایک مذکر فرد ظاہر ہو (کتاب مذکور، ص ۶۵)۔  
 جیسا کہ اس مثال سے ظاہر ہوتا ہے۔ مغول کے نزدیک  
 سرتاقتای کسی خاص قومیت یا زبان کے لوگ نہ تھے  
 (قارلق البتہ ترک تھے)، بلکہ وہ ایک مخصوص  
 قسم کی ثقافت کے پیرو تھے جسے ”ایرانی اسلامی  
 ثقافت“ کہنا چاہیے۔ معلوم ہوتا ہے کہ سرتاقتائی  
 مغول کے ہاں صرف سوداگروں ہی کے طور پر  
 نہیں آتے تھے بلکہ ایک تہذیب کے علم برداروں،  
 بالخصوص ماہرین آپاشی کی حیثیت سے بھی آیا کرتے  
 تھے، قدیم ترک افسانوں میں سرتاقتائی نام کے جس

ترکی زبان سے مقابلہ کیا گیا ہے (طبع خوقند، بدون تاریخ، مثلاً ص ۱۹: سارت تورک تلی یلہ نظم ایتقندہ فصیح تورکلر (وہ فصیح ترک جنہوں نے سارت زبان میں اشعار کہے ہیں)۔

ازبکوں [رک بہ ازبک] کی تسخیر ترکستان کے بعد ازبکوں اور محکوم دیسی رعایا کے مابین بعض اوقات اس سے بھی زیادہ تفاوت محسوس ہوتا ہوگا، جتنا کہ ترک اور تاجیک (یا سارت) میں موجود تھا۔ ابوالغازی، خیوا کے ازبکوں اور سارتوں کو اکثر اوقات ممیز کرتا ہے، دیکھیے طبع Desmaisons، ص ۲۳۱:

*Urgenening Özbege wa Sarti*، ص ۲۵۶: *hāzāraspning* *Özbege wa Sarti*، یہی لسانی استعمال خوارزم میں آج تک چلا آ رہا ہے۔ بخارا اور خوقند میں یہ فرق بہت کم نمایاں ہے؛ یہ خاص طور سے خود خانہ بدوش قوموں میں زیادہ پایا جاتا ہے کیونکہ ازبکوں کا نہیں بلکہ قازق خانہ بدوشوں کا مقابلہ شہر میں رہنے والے اور زراعت پیشہ سارتوں سے کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ خوقند میں سرکاری فرامین ان الفاظ سے شروع ہوتے تھے: ”سارتیہ و قازقیہ الارغہ معلوم بولسون“ [سارت اور قازق لوگوں کو معلوم ہو کہ] لیکن (جہاں تک مجھے معلوم ہے) اس وقت تک ایسی دستاویزیں شائع نہیں ہوئیں۔ قازقوں کے نزدیک ہر وہ شخص جو کسی خٹلے میں مقیم یا آباد قوم کا فرد ہو، سارت ہے۔ خواہ اس کی زبان ترکی ہو یا ایرانی؛ سرکاری زبان میں لفظ ”سارت“ بظاہر اس مقیم آبادی کے لیے استعمال کیا جاتا تھا جو اقامت کے بعد ترک بن چکی ہو، بمقابلہ تاجیکوں کے جنہوں نے اپنی ایرانی زبان بحال رکھی ہو، دیکھیے در تاریخ شاہ رخی، طبع Pantusow (قازان) ۱۸۸۵ء، ص ۱۹۳: سرتیہ و تاجیکیہ، ص ۲۰۹؛ قریہ ہای سرتیہ و تاجیکیہ، ص ۲۰۹؛ اہلاتیہ و اوزبکیہ و سرتیہ و تاجیکیہ۔ یہی استعمال یورپ

بطل کا ذکر آتا ہے اور جس کے متعلق لہا جاتا ہے کہ اس نے حیرت انگیز نہریں لہودیں، پل بنائے اور بند باندھے، اس کی توجیہ صرف اسی طریقے سے ہو سکتی ہے (*Očerki severo-za : J. N. Potanin*) *padnoi Hongolü*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۱-۱۸۸۳ء، ۴: ۲۸۵ تا ۲۸۶)۔ سرتاقتائی کے ساتھ ساتھ سرتاول (= سارتاول) کالفظ بھی ملتا ہے جو انہیں معنوں میں استعمال ہوا ہے اور اسی مادے سے نکلا ہے (مثلاً رشیدالدین، طبع Blochet، ص ۵۴۱)۔ عربی اور مغولی فہرست الفاظ میں جسے Melioransky نے شائع لیا ہے، سرتاول (= سارتاول) کے معنی ”المسلون“ لکھے ہیں (Zap.، ۱۵: ۷۰ بعد)۔ دوسری طرف ترکستان کے مغولی عہد میں لفظ ”سارت“ ”ترک“ کا متضاد تھا جس کی وجہ غالباً لسانی اختلاف ہی ہوگی، دیکھیے بالخصوص فرغانہ کا بیان در بابر نامہ، طبع Bevridge، ورق ۲۶، اندجان [رک باں] کے بارے میں: ”ili tüsk dūr“ [یہاں کے لوگ ترک ہیں] ورق ۳۶، مرغینان کے بارے میں: ”li Särt tür“، *Afganistan : A. Samoilovič*، ماسکو ۱۹۲۴ء، ص ۱۰۳ بعد، بابر نامہ (ورق ۱۳۱ الف، ب) کی ایک اور عبارت کی طرف توجہ دلاتا ہے، جس میں بظاہر سارت اور تاجیک میں امتیاز قائم کیا گیا ہے۔ کہتے ہیں کہ کابل اور کئی گاؤں کی آبادی ”سارت“ پر مشتمل ہے، حالانکہ دوسرے گاؤں اور صوبوں میں اور لوگ بھی رہتے ہیں جن میں تاجیک شامل ہیں۔ میر علی شیر نوائی نے اکثر ترکی زبان کو سارت زبان کی ضد قرار دیا ہے، مثلاً اس کی تصنیف مجالس النفائس کا اقتباس جو شیخ سلیمان کی لغت در *Sravoritel'niy slovae turecks-ta- : L. Budagow* *lārskikh nariečiy* ۱: ۶۱۲، پر درج ہے اور بالخصوص اس کی مکمل کتاب *مخاتمة اللغتين* جس میں فارسی کا بطور ”فارسی تلی“ یا ”سارتلی“

- سارة: رَکَہ ابراهیم.
- ⊗ سارٹن: (جارج سارٹن George Sarten)، بیسویں صدی کی تاریخ العلوم کا ایک مشہور ماہر اور محقق، جس نے "ہسٹری آف سائنس" کئی جلدوں میں لکھ کر اس فن کی بیش بہا خدمت انجام دی ہے۔ وہ ۱۸۸۴ء میں بلجیم میں پیدا ہوا، اپنے ہی ملک میں تعلیم پائی اور علوم کی تاریخ میں اختصاص پیدا کیا۔ اس صدی کی پہلی عالمگیر جنگ میں جب جرمنوں نے ۱۹۱۴ء میں بلجیم پر فوج کشی کر دی اور جارج سارٹن کا وطن جنگ کی لپیٹ میں آ گیا، تو وہ اپنا ملک چھوڑنے پر مجبور ہو گیا۔ اس کی سکونت شہر Ghent کے قریب Wondelgem کے مقام میں تھی، چنانچہ اس نے اپنے مسودات حفاظت کی غرض سے اپنے مکان کے باغیچے میں دبا دیے اور خود ۱۹۱۵ء میں امریکہ کا راستہ اختیار کیا اور وہاں ہارورڈ یونیورسٹی کے سائے میں پناہ لی۔ ۱۹۱۸ء میں واشنگٹن کی کارنیگی انسٹی ٹیوشن Carnegie Institution نے اسے تحقیق و تالیف کے کام پر مقرر کر کے روزی کا سامان فراہم کر دیا۔ چنانچہ سارٹن نے ۱۹۱۹ء میں رسالہ Isis کا اجراء کیا اور اپنے مدفون مسودات حاصل کرنے کے بعد جنوری ۱۹۲۱ء میں ہارورڈ یونیورسٹی لائبریری کو اپنا برکز اور مسکن بنا کر تالیف و تصنیف کا کام شروع کر دیا۔
- سارٹن کا سب سے بڑا علمی کارنامہ یہ ہے کہ اس نے کئی ضخیم جلدوں میں ہسٹری آف سائنس یعنی نوع انسان کی علمی ترقی کی ایک جامع تاریخ قلمبند کی جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:
- An Introduction to the History of Science.*
- (۱) جلد اول، *From Homer to Omar Khayyam*، بار سوم، Baltimore ۱۹۲۷ء، بار دوم ۱۹۳۵ء، بار سوم ۱۹۵۰ء؛ (۲) جلد دوم، *From Rabbi ben Ezra*، بار سوم، ۱۹۵۰ء؛ (۳) جلد تیسری اور تیرھویں صدی

کے فضلاء نے اختیار کر لیا، اگرچہ سارت اور ازبک میں فرق کی تعیین کرنا مشکل تھا۔ Radloff کے مطابق (*Kuan-shi-im Pusar*، محل مذکور)، سارت سے مراد اب ترکی بولنے والے شہری باشندے ہیں، بخلاف دیہاتیوں کے جو ازبک ہیں۔ سمرقند کے گرد و نواح کے علاقوں میں دیہاتی لوگ اب بھی ازبک ہونے پر فخر کرتے ہیں اور انہوں نے اپنی خاندانی تقسیم کو برقرار رکھا ہے، لیکن شہری اور دیہی کا یہ امتیاز سارے ترکستان میں نہیں پایا جاتا۔ سارت اور ازبک میں اس وقت تک بھی کسی قسم کا لسانی اختلاف ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ وسط ایشیا کے مقیم و آباد لوگ سب سے پہلے تو مسلمان ہیں اور صرف ثانوی حیثیت سے اپنے آپ کو کسی خاص شہر یا ضلع کا باشندہ سمجھتے ہیں۔ کسی مخصوص نسل یا خاندان کے ساتھ وابستگی کا خیال ان کے نزدیک ذرا بھی اہمیت نہیں رکھتا۔ یہ صرف زمانہ حال میں ہوا ہے کہ یورپی تہذیب کے اثر کے ماتحت (روس کے توسط سے) قومی وحدت کے لیے جد و جہد شروع ہوئی۔ "سارت" کا لفظ جو خانہ بدوش لوگ نہایت لہلی ہوئی تحقیر کے ساتھ شہری آبادی کے متعلق بولتے تھے اور عام طور پر جس کا مطلب ساری ایت (زرد کتا) بیان کرتے تھے، اب متروک ہو چکا ہے۔ اب قازق، ترکمان اور تاجیک قومیتوں کے مقابل صرف ازبکوں کی ایک واحد قومیت تسلیم کی جاتی ہے۔

مآخذ: (۱) *Sartl : N. Ostroumoy*، بار سوم، تاشقند ۱۹۰۸ء، سارت پر تمام لٹریچر کا جائزہ لیا گیا ہے اور لفظ مذکور کے اشتقاق کی وضاحت کے سلسلے میں متعدد مساعی کا ذکر ہے؛ (۲) *Das : R. Jungo*، *Problem der Europäisierung orientalischer Wirtschafft*، Weimer، ۱۹۱۵ء، ص ۸۵ تا ۹۶۔ (W. BARTHOLD)

books of the East (۲۴ : ۳۲۷) - زمانہ جامعیت کے عربوں میں صرف اپنے قبیلے کے کسی آدمی کی یا مہمان کی چوری قابل نفرت تو خیال کی جاتی تھی لیکن اس لیے کوئی سزا مقرر نہ تھی - جس کی چوری عورتی اسے اپنا مال واپس لینے کی تدبیر بھی خود ہی لرنی پڑتی تھی (Beduinenleben : Jacob، بار دوم، ص ۲۱۷ بعد، دیکھیے Burckhardt : Bemerkungen über die Beduinen، Wiener، ۱۸۳۱ء، ص ۱۲۷ بعد، ۲۶۱ بعد)۔

[اسلام نے چوری کو ایک اجتماعی جرم قرار دیا اور معاشرے کی بہبود اور اجتماعی و انفرادی امن و سلامتی کی خاطر چوری کے جرم کی سزا مقرر کی - شریعت اسلامی کی رو سے چور کا دایاں ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے اور اسی پر عمل ہوتا رہا ہے - قرآن مجید میں تو صرف اجمالاً حکم دے دیا نہ چوری لرنے والا مرد ہو یا عورت اس کا ہاتھ کاٹ دو - اس اجمال کی تفصیل کتب احادیث میں بیان کی گئی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مخزومی عورت کا ہاتھ کاٹنے کا حکم صادر فرمایا تھا - یہ دستور خلافت راشدہ اور مابعد کے زمانے میں بھی رہا]۔

اسلامی قانون (فقہ) میں سرقہ کے سلسلے میں احکام واضح ہیں - دوبارہ ارتکاب جرم کی صورت میں دایاں پاؤں کاٹنا چاہیے - اس کے بعد بائیں ہاتھ اور پھر بائیں پاؤں، اور ہاتھ نکلانی پر سے کاٹنا چاہیے - ٹھونٹھ [ہاتھ کاٹنے کے بعد بازو کا زخمی سرے] کا خون بند لرنے کی مناسب تدبیر ضروری ہے - حنیہ اور زیدیدہ، مجرم کو تیسری مرتبہ ارتکاب جرم پر وہ خانے میں بھیجنے کے حامی ہیں، اور شامعی اور بانکی پانچویں بار کے بعد قید لرنے کو کہتے ہیں - سیمی تیسری مرتبہ کے ارتکاب پر قید لرنے کی اور چوتھی مرتبہ کے بعد قتل کی سزا عویز لرتے ہیں - [عبر و

Baltimore Science and Learning (۳)؛ ۱۹۳۱ء؛ Baltimore، in the Fourteenth century، جلد سوم، Baltimore، ۱۹۳۸ء۔

اس تاریخ کی تالیف میں جب سارٹن اسلامی عہد پر پہنچا تو اسے اس بات کا شدید احساس ہوا کہ وہ عربی زبان جانے بغیر اس عہد کا پورا حق ادا نہیں کر سکتا، کیونکہ اس عہد کی علمی اور ثقافتی زبان عربی تھی اور عالم اسلام کے تمام علوم و فنون عربی زبان ہی میں مدون ہوئے تھے، چنانچہ سارٹن نے پروفیسر ڈنکن میکڈونلڈ کی مدد سے عربی کی تحصیل کی اور اس سلسلے میں شام میں تقریباً ایک سال بسر کیا اور واپسی پر ایک مقالہ لکھا جس میں عربی زبان کی تحصیل و تعلیم سے متعلق کئی ایک مفید اشارات اور ملاحظات پیش کیے، بالآخر ۱۹۵۶ء میں وفات پائی۔

سارٹن کے مذکورہ بالا شاہکار کے علاوہ ان کی ذیل کی کتابیں بھی قابل دید ہیں (علاوہ ازیں ان کے بہت سے دیگر متفرق مضامین بھی ہیں) :  
(۱) 'The History of Science and the new Humanism'  
نیویارک ۱۹۳۱ء؛ (۲) 'The History of Science'  
Cambridge، 1935، Mass.

مأخذ : G. Sarton : An Introduction to the

History of Science، جلد اول، ابتدائی باب۔

(شیخ عنایت اللہ)

سازق : [ع، بمعنی چور]؛ اسلامی فقہ میں السرقة الصغری (چوری) اور السرقة الكبرى (ڈلتی، رهنی) میں فرق ہے - قرآن و سنت کی رو سے چوری (سرقہ) کی سزا ہاتھ کاٹ دینا ہے (المائدة : ۳۸) - نیز دیکھیے 'Gesch. d. Qorāns : Nöldeke-Schwally، ۱ : ۲۳۰ - Lettre de Tausar) طبع Darmesterer در J. 1، ۱۸۹۳ء، سلسلہ ۰۹ : ۳ : ۲۲۰ بعد، ۵۲۵ بعد؛ Sad Dar، ۱۶۳ = Sacred

کو پہنچ چکا ہو [رک بہ بالغ]؛ (۲) جو عاقل ہو؛ (۳) جو چوری کی نیت رکھتا ہو، یعنی وہ کسی مجبوری کے ماتحت ایسا نہ کر رہا ہو، بلکہ مختار ہو۔ آزاد اور غلام، مرد اور عورت میں اس بارے میں کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا۔ خاوند اور بیوی کے درمیان یا قریبی رشتے داروں کے مابین، یا غلام اگر مالک کی چوری کرے، یا مہمان اپنے میزبان کی چوری کر لے تو حد عائد نہیں ہوتی۔ ذمی اور مستامن کے بارے میں حد کے عائد ہونے میں اختلاف ہے۔ اسی طرح شرکاء جرم اور ساتھیوں (اتباع) کی سزا کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ بہر صورت چوری کیے ہوئے مال کے لیے تمام چوروں پر حد اسی صورت میں عائد ہوتی ہے جب وہ مال ان پر تقسیم کر دیا جائے اور ہر ایک کے حصے میں نصاب کے برابر مال آئے۔ کم قیمت کا مال لے لینا (مثلاً معمولی لکڑی، پانی، جنکلی شکار وغیرہ) چوری نہیں ہے۔ نہ ان چیزوں کا لینا چوری ہے جو جلد ضائع ہو جانے والی ہوں اور ان چیزوں کا لے لینا بھی چوری نہیں جن کی نجی ملکیت کو شریعت تسلیم نہیں کرتی یا ایسے مال کی چوری جس کی تجارت جائز نہیں؛ مثلاً شراب، سؤر، کتے، شطرنج کے مہرے، آلات موسیقی، طلائی صلیبیں وغیرہ۔ بالغ غلام کی چوری غصب کہلاتی ہے یا ایسا سامان جس کی ملکیت میں چور خود شریک ہو (مال غنیمت، بیت المال، وقف، اپنے حصے کے برابر عام مفاد میں صرف کردہ رقم) بھی چوری نہیں ہے۔ مذہبی کتابوں کی چوری بھی کتب حسابات کی چوری کی طرح ہے جس کا ذکر کتب فقہ میں ہے ادبی چوری کے متعلق فقہ کی کتابیں خاموش ہیں۔ مال مسروقہ کے لیے دعویٰ مالک کر سکتا ہے، یا اس کا جائز قابض (یا تحویل دار امین) لیکن کوئی اور چور نہیں کر سکتا۔ قانونی تفتیش اس شخص کے روبرو کی

نشہ کی خاطر] سزا مجمع عام میں دی جاتی تھی۔ چور کو اکثر اوقات گدھے پر الٹا سوار کرنا تمام شہر میں گشت کرائی جاتی اور کٹا ہوا عضو اس کی گردن میں ڈال دیا جاتا (دیکھیے ابن ماجہ: السنن، حدود، باب ۲۲: Rescher: Studien über den Inhalt von 1001 Nacht، در ۱۹۱۹ء، ۶۸: ۹ بعد)۔ حمل کی صورت میں، نیز شدید علالت، سخت سردی اور گرمی کی حالت میں حد نہیں لگائی جاتی۔ چوری سے خدا کے حق (حق اللہ) کی بے حرمتی ہوتی ہے۔ اور اس سے مالک کے حقوق (حقوق العباد) کو بھی ضرر پہنچتا ہے، اس لیے چور پر واجب ہے کہ اس کا تاوان ادا کرے۔ اگر سرفہ شدہ مال گم ہو جائے تو اسے زیر حراست رکھا جاتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ چور سے مالک کو دگنا مال واپس کرنے کو کہتے تھے (فب رومی قانون: Instit: Justinian: ۵۰۱۰۰)۔

سزا چوری کی، جس کے لیے حد لگائی جاتی ہے، تعریف یوں کرتے ہیں کہ کسی قانونی طور پر مسلمہ مال کو جو دوسرے کی حفاظت (حرز) و نگرانی (صرف) میں ہو اور کم از کم ایک معینہ قیمت (نصاب) ہو، جس پر چور کو ملکیت کا کوئی حق نہیں، اڑا لینا۔ (نصاب کی مقدار احناف اور زیدیوں میں دس درہم ہے، مالکیوں، شافعیوں اور شیعہوں میں پندرہ یا ۳ درہم ہے) اس طرح سرقہ غصب اور خیانت سے ممیز ہو جاتا ہے۔ "حرز" سے مراد ہے کسی پھرے دار کی نگرانی یا اس جگہ کی نوعیت جس میں وہ مال رکھا ہوا تھا (مثلاً کسی کا اپنا گھر)۔ یوں گویا کسی ایسی عمارت میں سے چوری ہو، جہاں عوام داخل ہو سکتے ہوں حد عائد نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ حد اس شخص پر عائد ہوتی ہے (۱) جو سن بلوغ

نہیں ہو سکے گی۔

حد کے متعلق یہ تمام قوانین اسی حالت میں قابل نفاذ ہوں گے جب تمام شرائط پوری ہوں۔ باقی تمام صورتوں میں چور تعزیر [رک بان] کا مستوجب ہوگا؛ اسے یہ سزا دی جائے گی کہ مال واپس کرے یا تاوان ادا کرے۔ اس چور کے متعلق بھی یہی حکم ہے جو آئے تو خنیہ طور پر، مگر لہلے بندوں واپس جائے، (مختلر، اٹھائی گرا)، نیز اس ڈاکو کے متعلق جو کسی شخص پر ایسی جگہ حملہ کرتا ہے اور اسے ایسی جگہ لوٹتا ہے جہاں اعانت کا پہنچنا ممکن ہو (متہب)۔ اسی لیے اثر اوقات مسلم ریاستیں اپنے اپنے ممالک خاص خاص قوانین کا اضافہ کرتی رہی ہیں، مثلاً ترکی میں محمد ثانی (Mitteilungen zur Osm. Gesch. ۱۱: ۱۹۲۱ء) ص ۱۲۱، ۳۵، سلیمان ثانی (Staatsverfassung: v. Hammer) ص ۱۳۷: ۱، محمد رابع اور عبد المجید کے نافذ کردہ قوانین۔ ان تمام قوانین میں کوشش یہی کی گئی کہ حتی الوسع حد کی سزاؤں کے بجائے جرمانوں اور بدنی سزاؤں کو نافذ کیا جائے۔ ترکی ضابطہ تعزیرات ۱۸۵۸ء اس وقت بھی چوری کی سزا جرمانے اور قید ہی کو تسلیم کرتا ہے، اگرچہ اس سے سرکاری طور پر قانون شریعت کی تفسیح منظور نہ تھی [رک بد مجلہ]۔ شریعت کا یہ ضابطہ سزا اب بھی سعودی عرب، ایران، افغانستان، یمن اور بعض دیگر عرب ریاستوں میں رائج ہے۔

مآخذ: کتب تفسیر بذیل آیت ۳۸، سورہ المائدہ؛ کتب احادیث بحد مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادۃ الحدود والسرقة؛ کتب فقہ میں کتاب السرقة اور کتاب قطع الطريق؛ (۱) Kresmarik: Beiträge Zur Beleuchtung des Islamitischen strafrechts، در ZDMG، ۱۹۰۳ء، ص ۵۸: ۲۲۴، بعد؛ ۵۶۶، بعد؛ (۲) Juynboll: Hand buch des islamischen Gesetzes، ص ۳۰۵، بعد؛ (۳)

جانے کی جس کی چوری ہوئی ہے۔ ثبوت کے لیے دو مرد گواہوں کی شہادت ضروری ہے یا اقبال جرم (اقرار [رک بان])، لیکن اقبال جرم واپس بھی لیا جاسکتا ہے۔

راہزنی یا ڈاکہ (مخاربه یا قطع الطريق) اس وقت واقع ہوتا ہے جب کوئی شخص جس کا وجود مسافروں یا راہ گروں کے لیے خطرناک ہو مسافروں پر حملہ بول دے اور انہیں لوٹ لے، اور ایسے مقام پر لوٹے جہاں انہیں کسی قسم کی اعانت نہ پہنچ سکے، یا جب کوئی شخص لوٹنے کی غرض سے کسی گھر میں مسلح داخل ہو جائے (قب رومی قانون Novellae: Justinian، ۱۳۴، باب ۱۳)۔ شیعوں کے نزدیک لوٹی بھی مسلح حملہ، جو آباد جگہوں میں ہو، ڈاکہ نہلاتا ہے۔ [راہزنی کی صورت میں] شخصیت یا چیز کے متعلق وہی قواعد نافذ ہوتے ہیں جو اوپر دیے گئے ہیں، خصوصاً نصاب کے متعلق۔ قرآن (المائدہ: ۳۳ بعد) کی سند پر مجرم کے لیے مندرجہ ذیل سزاؤں کی حد مقرر ہے: اگر کوئی شخص راہزنی کا مرتکب ہو جو عملاً سرقہ (چوری) مستلزم بحد ہو، تو اس کا دایاں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹ دیے جائیں (دوسری مرتبہ ارتکاب پر بائیں ہاتھ اور دایاں پاؤں)، لیکن اگر اس نے ڈاکہ بھی مارا اور قتل بھی کیا تو اسے قصاص کے اصول کے ماتحت موت کی سزا دی جائے۔ یہاں موت کی سزا حق اللہ سمجھی جاتی ہے، لہذا (دیت) یعنی خون بہا کی ادائیگی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جس شخص کا مال لوٹا گیا ہو اس کا دعویٰ معاوضے اور تاوان کے لیے برابر قائم رہتا ہے۔ تمام شرکائے جرم ایک ہی قسم کی سزا کے مستوجب ہوں گے۔ اگر ان میں سے ایک فرد بھی اپنے اعمال کا ذمہ دار نہ گردانا جاسکے تو کسی ایک پر بھی حد جاری

نے بنایا تھا وہ ایک مقام لومین ڈون پر دیکھا جا سکتا ہے۔ خود شہر کو فرخان اعظم سپہبد طبرستان کے زمانے (ساتویں صدی عیسوی کے آخر) میں اس کے امرا میں سے ایک شخص باونے موضع اوغر کے محل وقوع پر آباد لیا تھا۔ ساری متعدد بار طبرستان کا دارالحکومت رہ چکا ہے، یعنی بنو طاہر (۸۲۰ تا ۸۷۲ء) کے عہد حکومت میں اور علویوں یعنی حسن بن زید (۵۲۵/۸۶۸ء) اور محمد بن زید (۵۲۷/۸۸۳ء) کے زمانے میں۔ مسجد جامع، جس کی تعمیر عباسی خلیفہ ہارون الرشید کے عہد خلافت میں امیر یحییٰ بن یحییٰ نے شروع کی تھی، مازیار بن قارن (۵۲۲/۸۳۹ء) کے ہاتھوں پایہ تکمیل کو پہنچی۔ یہاں کی ایک عمارت سے گنبدان (تین گنبد) کہلاتی ہے، جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہاں فریدوں کے تین بیٹوں ایرج، سلم اور تور کے مقبرے ہیں۔

ساری کا ضلع زرخیز نہیں۔ یہاں کی اہم پیداوار ریشم ہے۔ طاہریوں کے عہد میں ساری کے پرگنے (جس کی حدیں ہمیشہ تک جا ملتی تھیں) کے محاصل تیرہ لاکھ درہم تھے۔ [نیز دیکھیے حدود العالم، (سلسلہ یادگار گب)، ص ۱۳۴، نیز بمدد اشاریہ]۔

- مآخذ: (۱) حمد اللہ المستوفی: نزهة القلوب، (سلسلہ یادگار گب)، ص ۱۶۰، انگریزی ترجمہ، ص ۱۵۷؛ (۲) محمد نجفی: زینة المجالس، تہران ۱۲۷۶ ہجری، ورق ۱۹۷؛ (۳) ظہیر الدین: Chronique du Tabaristan، طبع Dorl، سینٹ پیٹرزبرگ، ۱۸۵۰ء، ۱: ۲۸؛ بعد؛ (۴) ابن اسفندیار: History of Tabaristan، مترجمہ Browne، لائن ۱۹۰۵ء، ص ۱۶، ۲۹، ۱۵۲؛ (۵) المقسسی، BGJ، ۳: ۳۵۹؛ بعد؛ (۶) ابن حوقل، BGJ، ۲: ۲۷۱؛ بعد؛ (۷) یاقوت: معجم، طبع

- van den (۴) Muh. Recht.: Sachau، ص ۸۲۵؛ بعد؛ (۵) Berg، Beginselen van Moham Recht، بار سوم، بناویہ Batavia ۱۸۸۳ء، ص ۱۸۹؛ بعد (اس پر دیکھیے Snouck Hurgronje، Perspr Geschriften، بون Bonn، ۱۹۲۳ء، ۲: ۱۹۶؛ بعد؛ (۶) H. Mohamad: Keyzer، ۱۹۶؛ بعد؛ (۷) Strafrecht's-Gravenhage، ص ۱۱؛ بعد؛ (۸) Sommaro del diritto mule، ۱۶۱؛ بعد؛ (۹) chita di Haftl، مترجمہ Santillana، ۲، میلان ۱۹۱۹ء؛ (۱۰) Deroit musulman: Query، ۲۳؛ بعد؛ (۱۱) Moslem Recht، لائپزگ ۱۸۵۵ء، ص ۲۳۶؛ (۱۲) Islam Fremdenrecht: Haffening، ہینور Hanover، ۱۹۲۵ء، فصل ۱۵، ص ۲۸؛ بعد؛ (۱۳) Das türkische، ۱۸۵۸ء، Strafgesetzbuch Von mit Novelle Von، ۱۸۵۸ء، مترجمہ E. Nord، برلن ۱۹۱۲ء، مقالہ ۶۲؛ بعد اور ۲۱۶؛ بعد؛ (۱۴) Corps de droit: Young، ۱۱؛ بعد؛ (۱۵) ottoman، ج ۲، ۱۹۰۶ء؛ (۱۶) van den Berg، ۱۲؛ بعد؛ (۱۷) Strafrecht der Türkei Die Strafgesetzgebung der Gegenwart، طبع Fr. Van Liszt، ۱، (۱۸۹۳ء)؛ (۱۸) بعد؛ [۱۹] شاہ ولی اللہ دہلوی: حجة الله البالغة، جلد ۲، مبحث الحدود.]

#### (HEFFENING) [و ادارہ]

- ساری: (سابق نام ساروئی، (ساروی، J. Marquart، Bransuhr، ص ۱۳۵)، عربی میں سارید، ایران کا ایک شہر، طبرستان (مازندان) کا سابق دارالحکومت، بحیرہ خزر سے آٹھ میل، اور آمل سے بیس میل دور۔ اس شہر کی تاسیس طوس ابن نوذر کی طرف منسوب کی جاتی ہے، جو افسانوی بادشاہ کیخسرو کا ایک سپہ سالار تھا، کیونکہ وہاں طویان نام کا ایک مقام ہے۔ کہا جاتا ہے کہ فریبرز نے وہاں پناہ لی تھی۔ جو قلعہ اس



پیشہ وروں کی جماعتوں کے متعلق تحریروں میں بھی ساسان پر بحث کی گئی ہے، اگرچہ ”طریقہ ساسان“ کے ذر پر کبھی پوری سنجیدگی سے غور نہیں کیا گیا لیکن بعض قلمی مسودات میں جن پر Thorning نے بحث کی ہے، *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens* (برلن ۱۹۱۳ء) یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ شیخ ساسان کسی سلسلے سے تعلق نہیں رکھتا، اگرچہ ایک دوسری روایت کے مطابق شیخ ساسان اور اس کے دونوں بھائی خمدان اور رقبان، جو سب قاقان، کے بیٹے تھے، ایک لحاظ سے تمام دستکاریوں کے باوا آدم سمجھے جاتے ہیں، (Thorning، کتاب مذکور، ص ۳۹ بعد)۔ مصری پیشہ وروں کی جماعتوں (Gilds) سے متعلق ایک قلمی مسودے (Gotha Pertsch، عدد ۹۰۳) کے مصنف نے ساسان پر شدید حملہ کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ جاعل تھا اور مصر کی پیشہ وروں کے زوال کا وہی ذمے دار ہے، کیونکہ اس نے مصر کی حرفتی جماعتوں کی تمام قدیم اور واجب الاحترام رسوم کی بھونڈی نقل اتارنے کی کوشش کی۔

مآخذ: بنو ساسان اور ان کے تمام ہتھکنڈوں پر

الجوهري نے اپنی کتاب ”المختار فی کشف الاسرار وحق الاستار“ میں سیر حاصل بحث کی ہے، ڈخوبہ de Goeje نے *ZDMG*، ۲۰: ۳۸۸، ۳۹۳، ۵۰۰ میں اس پر بحث کی ہے، نیز دیکھیے *Iranisches Namenbuch*: Justi، Marburg ۱۸۸۵ء، ص ۲۹۱: (۲) Dozy: *Supplément*، بذیل مادۃ ساسان۔

(J. H. KRAMERS)

ساسانیان: [= ساسانیہ: آل ساسان] - ایک ایرانی شاہی خاندان - اس خاندان کے بادشاہوں کے نام جدید فارسی میں حسب ذیل ہیں:

وینفلٹ، (۱: ۳۵۳، ۳۰۹ = Barbier de Meynard : *Dict. de la Perse*، ص ۲۹۰، ۳۸۳: (۸) Le Strange : *The Land of the Eastern Caliphate*، ص ۳۲۰، ۳۲۵. (CL. HUART)

ساسان: جتنے خانہ بدوش لوگ ہیں مثلاً بھان متی، بھکاری، بازی گر، یا وہ لوگ جو طرح طرح کے جانوروں (مثلاً بکرے، گدھے اور بندروں) کو ساتھ لیے ملک میں ادھر ادھر چکر لگاتے پھرتے ہیں، یا جو حقیقی یا محض بناوٹی بیماریوں اور کٹے ہوئے اعضاء کی نمائش کرتے پھرتے ہیں، ان سب کا ولی نعمت اور پیرو مرشد ”ساسان“ ہے۔ یہ لوگ اکثر اوقات مجموعی طور پر ”بنو ساسان“ کہلاتے ہیں اور خاصے بدنام ہیں، جیسا کہ ادبی حوالوں سے ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ قریب قریب ہر قسم کے جعل ساز اور دغا باز انہیں میں شامل سمجھے جاتے ہیں۔ ان کے ہتھکنڈوں اور شعبہ بازیوں کو ”علم ساسان“ کہتے ہیں۔ پیشہ گداگری کے اس جد امجد سے متعلق متعدد روایات مشہور ہیں ایک روایت یہ ہے کہ ساسانی خاندان کا مورث اعلیٰ ساسان بن اسفندیار (یا بن بہمن) یہی ساسان تھا جسے اس کے باپ نے مرتے وقت اپنی بیٹی حمائی [کذا، حمائی؟ الاخبار الطوال، میں خمائی] کے حق میں تخت سے محروم کر دیا تھا۔ پھر وہ چرواہا اور گداگر بن گیا۔ بظاہر اس روایت کا منبع ایران کے وہ حلقے ہیں جو ساسانیوں کے مخالف ہیں (Gesch. d.: Noldeke) *Perser u. Araber*، لائیڈن ۱۸۷۹ء، ص ۳۳۲)، اور کہتے ہیں کہ امرو القیس [مشہور جاہلی شاعر] کے قدیم زمانے میں بھی اس کا ذر ملتا ہے (محیط المحيط، ۲: ۲۶۱) جدید فارسی میں ساسان عملاً ”گداگر“ کے معنی میں بولا جانے لگا ہے۔

بہرام پنجم، ۴۲۰ تا ۴۳۸ء	آردشیر اول، ۲۲۶ تا ۲۳۱ء
یزد گرد دوم، ۴۳۸ تا ۴۵۷ء	شاہ پور اول، ۲۳۱ تا ۲۴۲ء
ہرمزد سوم، ۴۵۷ تا ۴۵۹ء	ہرمزد اول، ۲۴۲ تا ۲۴۳ء
فیروز، ۴۵۹ تا ۴۸۳ء	بہرام اول، ۲۴۳ تا ۲۴۶ء
بلاش، ۴۸۳ تا ۴۸۸ء	بہرام دوم، ۲۴۶ تا ۲۹۳ء
قباد (= کواذ) اول، ۴۸۸ تا ۵۰۳ء	بہرام سوم، ۲۹۳ تا ۳۰۳ء
خسرو اول، ۵۰۳ تا ۵۲۹ء	نرسی، ۳۰۳ تا ۳۱۰ء
ہرمزد چہارم، ۵۲۹ تا ۵۹۰ء	ہرمزد دوم، ۳۰۳ تا ۳۱۰ء
خسرو دوم، ۵۹۰ تا ۶۲۸ء	آذر نرسی، ۳۱۰ تا ۳۲۹ء
قباد دوم، ۶۲۸ تا ۶۳۰ء	شاہور دوم، ۳۱۰ تا ۳۲۹ء
اردشیر سوم، ۶۳۰ تا ۶۳۸ء	آردشیر دوم، ۳۲۹ تا ۳۸۳ء
متعدد چند روزہ حکمران؛ Justi در <i>Gr. d iran. Philol.</i>	شاہور سوم، ۳۸۳ تا ۴۳۸ء (یا ۴۳۸ء؟) دیکھیے
۲ : ۵۳۵ .	<i>Realenz : Pauly-Wissowa</i> ، طبع ثانی، سلسلہ ۲،
یزد گرد سوم، ۶۳۲ تا ۶۵۱ء	ج ۱، کالم ۲۳۵۵)
(یزد گرد سوم پر ساسانی عہد کا خاتمہ	بہرام چہارم، ۳۸۸ تا ۴۳۹ء.
ہو جاتا ہے)	یزد گرد (= جرد) اول، ۳۹۹ تا ۴۲۰ء

تھے۔ مثال کے طور پر ابن قتیبہ (کتاب المعارف، ص ۳۲۱) خود اردشیر اول کو اصطخر کے حکمران کی حیثیت سے ملوک الطوائف ہی میں شمار کرتا ہے۔ اردشیر کے باپ بابک نے جو الطبری کے بیان کے مطابق اصل میں خیر (شیراز کے مشرق میں) کا بادشاہ تھا اور جس کے باپ ساسان کی بابت کہا جاتا ہے کہ اسے اصطخر میں مذہبی پیشوا کا منصب حاصل تھا، رفتہ رفتہ اس نے ایران کے چھوٹے چھوٹے بادشاہوں کے علاقے چھین کر اپنے علاقے کو وسعت دینا شروع کی۔ اس کے بیٹے شاہور کی مختصر سی حکومت کے بعد اردشیر تخت نشین ہوا، اور اس نے اس کام کو برابر جاری رکھا، تاآنکہ اس نے ایک جنگ میں اشکانی بادشاہ ارتبانوس پنجم (Artabanus) (= اردوان) کو شکست دے دی اور اسے مار دیا (۴۲۲ء)۔ غالباً ۴۲۶ء کا واقعہ ہے کہ ساسانی بادشاہ نے دارالحکومت مدائن

یہ تاریخیں بالکل قطعی نہیں ہیں۔ یہ اسر ہرمزد اول اور شاہور دوم کے درمیان کے بادشاہوں سے متعلق خاص طور پر درست ہے (دیکھیے *Gesch. d. Perser und Araber : Nöldeke* ص ۳۰۰ بعد)۔ یہ خاندان ساسان نامی ایک شخص سے چلا ہے جس کے متعلق کوئی ایسی بات معلوم نہیں جو درحقیقت تاریخی کہلا سکے۔ پھر اس سے اور پیچھے چل کر اس کا سلسلہ نسب دارا کی وساطت سے ایران کے اسطوری شاہی خاندان سے ملا دیا گیا ہے۔ تیسری صدی عیسوی کے شروع میں متعدد چھوٹے چھوٹے بادشاہ ایران میں Arsakids (= اشکانیوں) کے زیر اقتدار حکومت کرتے تھے۔ عرب اور ایرانی مؤرخ ان خاندانوں کے عہد کو "ملوک الطوائف" کا زمانہ کہتے ہیں اور اس اصطلاح میں Arsakids (= اشکانی) اور سلیوکی Seleucids نیز چھوٹے چھوٹے حکمران سب شامل

(Ctesiphon) کو فتح کر لیا۔ ۶۲۶ء عام طور سے خاندان کا سال آغاز بیان لیا جاتا ہے لیکن خاندان کے پورے زمانہ اقتدار میں شہر اصطخر خاندان کے آبائی وطن کی حیثیت سے بہت قابل احترام رہا۔ ساسانیوں نے اشکانی بادشاہوں کی وراثت سنبھالی جس کے لازمی نتیجے میں انہیں شروع میں روم سے اور بعد میں بوزنطیہ سے لڑنا پڑا۔ ان کی تاریخ کے سلسلے میں ہمارے سب سے زیادہ قابل اعتماد ماخذ رومی اور یونانی مصنفین ہیں، اس لیے مغربی سلطنتوں کے ساتھ ساسانیوں کے روابط کے بارے میں ہمارے پاس مکمل اور پوری معلومات ہیں۔ اردشیر اول نے روم کے خلاف چڑھائی کر دی۔ صلح کے نسبتاً نہایت مختصر وقفوں کو مستثنیٰ کرنے کے بعد یہ جنگ خاندان کے خاتمے تک برابر جاری رہی۔ اولین دور کے ساسانی ہمیشہ اپنی سلطنت کی توسیع کے لیے کوشاں رہے اور روم کو اس پہلے دور میں اپنے مشرقی مقبوضات کے دفاع کے لیے اکثر لڑنا پڑا۔ ایک اہم بنائے مخاصمت ارمینیا [رک باں] تھا، جہاں اشکانی خاندان کی ایک شاخ حکمران تھی، جس نے عیسائی مذہب اختیار کر کے اپنی حکمت عملی کو رومیوں کے طور طریقوں میں ڈھال لیا تھا۔ ۳۸۷ء کے قریب ارمینیا کی تقسیم سے متعلق ایک معاہدہ ہو گیا۔ جب مشرقی رومی سلطنت میں بھی عیسائیت سرکاری مذہب قرار پایا تو ایران کے ساتھ سیاسی روابط میں ایک نیا عنصر داخل ہوا۔ بعض ساسانی بادشاہوں (مثلاً شاپور ثانی، بہرام پنجم اور یزد گرد دوم) نے عیسائی کلیسا پر مظالم ڈھائے جن کی وجہ سے اختلافات اور بھی زیادہ بڑھ گئے۔ ان لڑائیوں کی تفصیل کے لیے اس مقالے میں گنجائش نہیں لیکن روم اور بوزنطیہ کی تاریخ کے متعلق جو جدید تصانیف گن Gibbon سے لے کر سیک Seeck اور بری Bury تک

لکھی گئی ہیں، ان میں اکثر تفصیلات درج ہیں نیز دیکھیے (شخصی سوانح حیات سے متعلق مقالات جو اس وقت تک Pauly-Wisowa کی تصنیف 'Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft' بار دوم میں شائع ہوئے ہیں اور اردشیر (Artascertes) اول تا سوم؛ شاپور اول تا سوم؛ یزد گرد اول و دوم بادشاہوں سے متعلق ہیں)۔ ان میں سے بہت زیادہ مشہور لڑائیاں یہ تھیں: اردشیر اول اور سیورس Severus سکندر کے مابین؛ شاپور ثانی اور جولین Julien کے درمیان، جس میں اول اول روم والوں کی جارحانہ یورش کامیاب رہی، قباد (قباد) اول کی اناس تاسیوس Anastasius اول کے خلاف، اور خسرو اول کی یوستیناس Justinian کے خلاف۔ سب سے آخری لڑائی ۶۲۷ء میں ایک معاہدے پر ختم ہوئی جس سے پچاس سال تک کے لیے صلح طے پائی۔

اس کے بعد عیسائیوں کو ایرانی سلطنت کے اندر مذہبی آزادی حاصل ہو گئی مگر ایرانی حکومت نے جلد ہی ارمینیا کے عیسائیوں کے خلاف تشدد آمیز کارروائیاں شروع کر دیں۔ جب شاہ Justin یوسٹن (= یوسٹینوس) دوم اس کے کچھ عرصے بعد دونوں سلطنتوں کی حدود سے غیر مطمئن ہو گیا اور اس نے خسرو سے بعض مطالبات کیے تو جنگ دوبارہ شروع ہو گئی۔ اس وقت گویا اس عہد جنگ و پیکار کے آخری مرحلے کا آغاز ہوا۔ اس کے بعد جو لڑائیاں ہوئیں، ان میں خسرو اول ناکام رہا اور ہرمزد چہارم کے ماتحت لڑائیوں میں بھی رومی فتح یاب رہے۔ ایرانی سپہ سالار بہرام چوبین نے، جس کی بادشاہ نے توہین کی تھی، موقع پا کر ہرمزد کے خلاف بغاوت کر دی۔ اس کی نیت تخت پر قبضہ کرنے کی بھی تھی۔ ان ہنگاموں کے دوران میں ہرمزد کو اس کے دو رشتے داروں نے قتل کر دیا، لیکن اس کا بیٹا خسرو جان بچا کر بوزنطیہ

نے ملائے کی طرف بھاگ گیا، جہاں اس نے  
 موریس Mauric سے امداد کی التجا کی، چنانچہ  
 بوزنطی امداد سے وہ غاصب کو باہر نکالنے میں  
 کامیاب ہو گیا، مگر بوزنطیہ کے ساتھ مستقل  
 صلح کی کوئی سورت پیدا نہ ہو سکی، لیونکہ جب  
 ۴۶۰ء میں فو لوس Phocas نے موریس کو تخت سے  
 اتار کر فل نر دیا، بوساسانی، مقتول بادشاہ کا انتقام  
 لینے کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے۔ بوزنطیہ سے  
 اس امر پر جنگ میں ایرانیوں کو شروع شروع  
 میں کامیابیاں حاصل ہوئیں۔ خسرو کی فوجوں نے  
 یروشلم، مدینہ منورہ کو بھی فتح کر لیا مگر اس کا  
 یہ عمل (Heraclius) نے عہد میں شروع ہوا۔  
 وہ تیسری بار اس نے اپنے باپ خسرو کو تخت سے  
 اتار کر فل نر دیا تھا، شاہ روم سے صلح کی  
 پر موریس نے ہر مجبور ہو گیا۔ خسرو ثانی کی  
 موت اس حادثہ کے آخری اہم بادشاہ کی موت تھی۔  
 ۴۷۹ء میں جب روزه بادشاہوں کا ایک سلسلہ شروع  
 ہوا (سریس میں ایک غاصب شہر وراز اور ملکہ بوران  
 اور مہرزادہ آرمینی تخت شامل نہیں)۔ ان ساسانی  
 بادشاہوں کو یکے بعد دیگرے دربار کے امرا  
 کے ہتھیاروں سے ہرا کرے اور وہ جلدی جلدی  
 تخت سے ہٹے ہوئے رہے، یہاں تک کہ خسرو ثانی  
 کا تخت چھوڑنا پڑا۔ مگر سووم تخت نشین ہوا،  
 اگرچہ مظاہرہ معنوم ہوا تھا۔ اب ایران میں  
 یہ وہ اصلاح ہو جائیں گے، مگر سردگرد سوم  
 ایران کا آخری ساسانی ناچار ثابت ہوا۔

صرف روم اور بوزنطیہ کی لڑائیوں ہی نے سلطنت  
 ایران کو خطرے میں ڈال دیا تھا بلکہ خیریبیوں  
 (Chionites) اور گیلانیوں (جن کے خلاف شاہپور ثانی کو  
 میدان کارزار میں اسی پرنا پڑا) اور عیاطہ Hephthalites  
 (جو ہر ہرم ہجرت نے شکست دی تھی) مسلسل  
 سر کی زدگی کے لیے خطرے کا موجب بنے رہے۔

شاہ فیروز کو عیاطہ کے خلاف ایک ناکام آویزش  
 میں اپنی جان سے ہاتھ دھونے پڑے، بلکہ معلوم  
 ہوتا ہے کہ اس سانحے کے بعد ایران کو کچھ عرصے  
 کے لیے عیاطہ کا باجگزار بھی رہنا پڑا۔ چھٹی صدی  
 عیسوی کے وسط میں عیاطہ کے بجائے ترک ایران  
 کے لیے خطرے کا موجب بن گئے مگر یہ شمالی خانہ  
 بدوش قومیں ساسانی سلطنت کے خاتمے کا باعث نہیں  
 ہوئیں، بلکہ اسے ختم کرنے والے عرب تھے۔  
 اس خاندان کے آغاز سے بھی بیشتر عرب قبائل دجلہ  
 اور فرات کے علاقے میں آباد ہو گئے تھے۔ ایران اور  
 بوزنطیہ دونوں اپنی باہمی لڑائیوں میں عربوں کی  
 اعانت سے فائدہ اٹھاتے رہے۔ پہلا بادشاہ جو  
 عربوں سے برسرپیکار ہوا، وہ شاہپور اول معلوم ہوتا  
 ہے۔ جس کی ہترہ Hatra کے خلاف لڑائی کا حال  
 محفوظ ہے۔ یہ ضرور کوئی ارامی بادشاہ ہوگا، جو  
 اس زمانے میں وہاں حکمران رہا ہوگا لیکن شاہپور  
 کی بنو قضاة کے خلاف ایک مہم کی داستان کو اس  
 قصے کے ساتھ ملا دیا گیا ہے جس میں پہلے ہی  
 خاصا افسانوی رنگ غالب تھا، اس میں کس  
 حد تک گڑبڑ ہوئی ہے، اس کا اندازہ اس امر  
 سے ہو سکتا ہے کہ ابن قتیبہ (کتاب المعارف  
 ص ۳۲۲، دیکھیے Eutychius، طبع شیخو Cheikho،  
 ۱: ۱۰۹) عام عربی ایرانی روایت کے بالکل خلاف  
 اس لڑائی کو ہترہ (= الحضرة) کے ساتھ اردشیر کے  
 عہد حکومت میں بتاتا ہے۔ بائیں ہمہ یہ ایک  
 تاریخی حقیقت ہے نہ اردشیر نے ہترہ [الحضرة]  
 کا (ناکام) محاصرہ کیا تھا (Dio Cassius، ص ۸۰،  
 ص ۳) اور سب سے آخر میں فردوسی اس تمام واقعے  
 کے متعلق بالکل ہی مختلف بیان دیتا ہے اور اسے  
 شاہپور ثانی کے عہد حکومت کا واقعہ بتاتا ہے (Macan،  
 ص ۱۳۲، وغیرہ)۔ یہ بہت مشکوک و مشتبہ  
 ہے کہ ہرزاد ثانی نے عربوں کو کوئی شکست دی

خسرو کو جب اس نے راہ فرار اختیار کی، اسے گھوڑا دینے سے انکار کر دیا تھا، یا دوسری روایت کی رو سے ایک دشمن کی ریشہ دوانیاں اس کے زوال کا باعث ہوئیں۔ الحیرہ میں والیوں کا تقرر شاہ ایران کی طرف سے ہوتا تھا۔ قبائل بکر کے غائبوں خسرو کی فوجوں کو، جن میں ایرانی اور ذویار کے عرب شامل تھے، جو شکست ہوئی (اگرچہ وہ نونی سخت شکست نہ تھی)، اس نے بہر حال یہ ثابت کر دیا کہ الحیرہ کے خاندان کو جو صحرائی عربوں کے خلاف ایک آہنی دیوار کا کام دے رہا تھا، ختم کر دینا کیسا نا عاقبت اندیشانہ فعل تھا۔ پھر بھی یہ باقی رہتا ہے کہ آیا لخمی، عرب فتوحات کے اس سیلاب کو روکنے میں کچھ زیادہ مفید ہو سکتے تھے جو بعد میں آیا اور اپنی رو میں ساسانی سلطنت تک کو بہا لے گیا۔ ۶۳۴ء میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی فوجیں عراق کی طرف روانہ کیں، جنہوں نے ایرانی سلطنت پر پے در پے حملے شروع کر دیے (جنگ سلاسل، جنگ ولجہ، جنگ الیس، تسخیر الحیرہ وغیرہ) اور جن کی انتہا جنگ قادسیہ تھی جو غالباً ۶۳۶ء تک جاری رہی، [رک بہ المقدسیہ] جس میں ایران کی شاہی فوجیں مکمل طور پر ہمال کر دی گئیں، بائیں ہمہ ایران کی مکمل تسخیر، معرکہ نہاوند میں ایرانیوں کی شکست (۶۴۲ء) سے ہوئی۔ یزدگرد ثالث بچ کر نکل گیا، مگر انتہائی کوششوں کے باوجود وہ اپنے گرد و نواح کے لوگوں سے کسی قسم کی اعانت حاصل کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا؛ اسی کے ایک امیر نے اسے ۶۵۱ء میں سرو کے نزدیک قتل کر دیا۔

ساسانیوں نے جاگیردارانہ نظام ملوئیت قائم کر رکھا تھا۔ ان کے ذی وجاہت خاندان، جن کا پہلے ہی سے اشکانی عہد میں بہت بڑا اثر و رسوخ تھا، مثلاً سرین Surēn، کرین Karēn وغیرہ، اس

تھی۔ (Nöldeke، کتاب مذکور، ص ۵۱، حاشیہ ۲)۔ مشرقی مآخذ مظہر ہیں کہ شاہپور دوم عربوں کا شدید دشمن تھا، وہ یمامہ بلکہ مدینہ منورہ کے نواحی علاقے تک برابر بڑھتا چلا گیا اور اس طرز سلوک سے جو اس نے جنگی قیدیوں کے ساتھ روا رکھا، اسے ”ذوالاكتاف“ [کندھوں کا مالک] کا لقب مل گیا۔ لہا جاتا تھا کہ جب وہ دشمن عربوں پر فتح پاتا تو ان کے کندھوں میں سوراخ کرا دیتا۔ اس لیے اسے ذوالاكتاف کہا جاتا تھا سلیمان حثیم: New Persian English Dictionary، ۱۹۳۴ء] یہ تمام کی تمام ایک افسانوی ایجاد ہے۔ الحیرہ کے لخمی عرب بادشاہ ساسانیوں کے باجگذار تھے۔ غسانیوں کے ساتھ جو رومیوں کی ملازمت میں تھے، ان کا شدید بغض و عناد ایک نہایت اہم عنصر تھا، مثلاً بوزنطیہ کے ساتھ خسرو اول کی جنگوں میں اور اس سے پیشتر ایران کے شاہی خاندانی معاملات میں انہوں نے بڑا حصہ لیا تھا۔ درحقیقت یہ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ بہرام پنجم نے، جس کی حکومت کو ابتدا میں اس کے بہت سے امرا تسلیم نہیں کرتے تھے، اپنے ایک حریف پر بعض دوسرے معاونین کے علاوہ الحیرہ کے بادشاہ کی مدد سے فتح حاصل کی۔ خسرو اول نے عربوں کے گھریلو مناقشات میں بھی مداخلت کی، مثلاً ۶۵۷ء کے قریب اس نے ایرانی فوج بھیج کر حبشہ والوں کے خلاف ایک یمنی دعویٰ دار تخت سیف بن ذی یزن [رک باں] کی امداد کی۔ عربی روایت کے مطابق الحیرہ کے آخری تاجدار نے خسرو ثانی کی اس وقت مدد کی جب وہ بہرام چوبین کے سامنے سے بھاگ رہا تھا، لیکن جب بادشاہ اپنے تخت پر مضبوطی سے قائم ہو گیا تو اس نے لخمی بادشاہ کو گرفتار کر کے قتل کرا دیا۔ روایت اس غیر مدبرانہ فعل کی لونی معقول وجد نہیں بتاتی؛ لہا جاتا ہے کہ نعمان، شاہ الحیرہ نے

نظام میں امرا کے ایک بارسوخ طبقے کی تشکیل کی جاتی تھی۔ اعلیٰ دینی طبقے کا اثر بھی بہت تھا۔ اس خاندان کے عروج کے ساتھ ساتھ کچھ مزدکیت نے بھی رواج پایا مگر یہودیوں اور نسطوری عیسائیوں نے ایران میں کسی قسم کا گزند نہیں پہنچتا تھا۔ مذہبی اقتدار رکھنے والے طبقے کے اثر و نفوذ کی نمائش بہرام پنجم کی تخت نشینی کے موقع پر ہوئی، تخت و تاج پر اس کے حقوق کی بہت بڑی حد تک تائید مذہبی رہنماؤں ہی کی طرف سے ہوئی Chr. Bartholomae کی تصانیف (Über ein sasanidisches Rechtsbuch در S.B.A. Heidelberg, Phil. Hist. Klasse, ۱۹۱۰ء، ۱۹۱۱ء، ۱۹۱۸ء تا ۱۹۲۲ء) سے ہمیں ساسانی عہد کے شہری قانون کا ایک مکمل جائزہ مل جاتا ہے۔

ساسانیوں کی تاریخ کی ایرانی، عربی روایت کی ابتدا ایسے پہلوی ماخذ تک پہنچتی ہے، جو اب معدوم ہو چکے ہیں۔ ان میں سب سے اہم وہ کتاب ہے جس کا نام X<sup>atāy</sup>nāmak (جدید فارسی میں خدای نامک ہے جس میں بادشاہت کے جائز وارث کے حامیوں کا سا پیرایہ اختیار کر کے روایاتی ماساعوں کے زمانے کے علاوہ حکمران خاندان کی تاریخ بھی بیان کی گئی ہے۔ اس کتاب میں نہایت عمدہ تاریخی مواد محفوظ کر دیا گیا ہے: مثلاً اردشیر کے ابتدائی کارنامے، دوسری طرف اس میں تاریخی افسانوں کا بھی بہت بڑا عنصر موجود ہے، چنانچہ بادشاہوں کے کارناموں کی یادداشتوں سے اکثر اوقات عام افسانوی موضوعات سے مخلوط کر دیا گیا ہے۔ خدای نامک کے علاوہ بعض چھوٹی تاریخی کتابیں بھی موجود ہیں جن میں کارنامک اردشیر پاپکان (Kārnāmak i Artaxšatr-i-Pāpakān) اسی کتاب موجود ہے (ترجمہ از Noldeke)

Göttingen، ۱۸۷۸ء: متن متعدد بار شائع ہو چکا ہے، مثلاً بمبئی ۱۸۹۶ء، ۱۸۹۹ء، ۱۹۰۰ء)۔ بہرام چوبین سے متعلق ایک خاصی لمبی تاریخی داستان ان آثار کی مدد سے، کم از کم جزوی طور پر، از سر نو لکھی جا سکتی ہے جو اس کے متعلق جدید عربی اور فارسی ادب میں موجود ہیں۔ (Noldeke: کتاب مذکور، ص ۳۷۳، وغیرہ، Ramanen om Bahrām Tschobīn: A. Christensen، ۱۹۰۷ء)۔ اس قسم کی پہلوی کتابیں صرف ابتداء عربی ہی میں ترجمہ کی گئی تھیں۔ مثلاً خدای نامک از ابن المقفع، دوسری جانب کچھ جدید فارسی ترجمے بھی تھے جن کی طرف فردوسی اور الثعالبی کی بیان کردہ روایات اشارہ کرتی ہیں، گو وہ ایک دوسرے کے ساتھ کامل طور پر متفق نہیں ہیں، (Noldeke: کتاب مذکور، ص xiv بعد، وہی مصنف: Das iranische Nationalepos، بار دوم، ص ۵ بعد، الثعالبی، طبع Zotenberg، ص xxiii بعد، xliii؛ K. woprosu ob arabskich perwodach: V. Rosen Chudajname = Zur Frage betreffs der arabischen uberset zungen des Ch. کتاب مذکور، ص xliii، حاشیہ ۳] کا مطالعہ نہیں کیا جا سکا۔ الثعالبی کی محفوظ کردہ روایات کے فردوسی کی روایات سے تعلق کے بارے میں دیکھیے الثعالبی، طبع Zotenberg، ص ۲۵ بعد)۔ ابن المقفع کا قدیم عربی ترجمہ بھی ضائع ہو چکا ہے لیکن اس کی جھلک عرب مؤرخین (مثلاً الطبری، المسعودی، الدینوری وغیرہ) کی تصانیف کے ان ابواب میں نظر آتی ہے جن میں ساسانی عہد کا ذکر کیا گیا ہے۔ یقینی طور پر نہیں لیا جا سکتا کہ ان مصنفوں نے ابن المقفع کی اصل کتاب سے کس حد تک استفادہ کیا ہے۔ اس خاندان کی تاریخ سے متعلق جتنی موافقت ابن قتیبہ: المعارف کی روایت اور

سہارت تیر اندازی کا ذکر فردوسی اور الثعالبی سے مختلف طریق پر کرتا ہے جن کے بیانات نسبتاً کم منجھے ہوئے ہیں، اس لیے غالباً زیادہ قدیم ہیں۔ اس امر میں ذرا بھی شک نہیں کہ قدیم روایت میں امتداد زمانہ سے بہت زیادہ رد و بدل ہوتا رہا ہے۔ اس میں لازماً عربی عناصر، جو کتاب الملوک (یا شاہنامہ) کی قدیم کتاب کے لیے بالکل اجنبی تھے، اصلی ایرانی مواد کے ساتھ ساتھ ملا دیے گئے ہوں گے۔ ان دونوں طباقوں میں ٹھیک ٹھیک امتیاز کرنا نہایت دشوار ہے۔ فردوسی یا الثعالبی میں کسی ایک یا دوسرے کی عدم موجودگی کو جانچ کا معیار قرار نہیں دیا جاسکتا۔ علاوہ ازیں ان دونوں نے اصلی پہلوی مآخذ کو نہیں بلکہ بعد کے ترجموں کو پیش نظر رکھا ہے۔ نہایت قدیم اور اصلی قصوں میں سے بعض یہ ہیں: خاندان کے بانی کی تاریخ، یزدگرد اول کا ایک آسیبی (عفریتی) گھوڑے کے ہاتھوں مارا جانا، بہرام گور کے شکار اور عورتوں سے متعلق بہت سی کہانیاں، ہیاطلہ سے لڑائی میں فیروز کی موت، نوشیرواں کے متعلق بہت سی کہانیاں، وہ دور جس میں ہرمزد چہارم کے زوال کی داستانیں شامل ہیں، بہرام چوبین کی بغاوت اور اس کا زوال، اور خسرو ثانی کی مزید تاریخ اس کے قتل تک جو اس کے بیٹے قباذ (شیروہ) کے اکسانے پر عمل میں آیا۔ دوسری طرف یہ بھی ممکن ہے کہ درحقیقت ساسانی عہد کے اصلی تاریخی واقعات ہی ایسی کہانیوں کے اختراع باعث ہوئے ہوں جو بعد میں افسانوی عہد کی طرف منسوب کر دی گئیں، جیسا کہ Nöldeke کا خیال ہے۔ مثلاً ان واقعات کے ذکر میں جو فیروز کی موت کے بعد ظہور پذیر ہوئے (Iran. Nationalepos)، بار دوم، فصل ۹)۔ ہمیں بعض تاریخوں میں ایسے واقعات بھی ملتے ہیں جن کا تعلق ساسانی بادشاہوں سے ہے اور

Eutychius کی روایت میں پائی جاتی ہے، اتنی دوسرے مصنفین کے ہاں نہیں اور وہ ہے بھی ایک مخصوص نوعیت کی۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں مورخ اکثر مقامات پر ایک دوسرے سے لفظ بہ لفظ متفق ہیں۔ Nöldeke کے خیال کے مطابق یہ بات اغلب ہے کہ دونوں نے ابن المقفع کی اصل کتاب سے استفادہ کیا ہے (Gesch. d. Perser، ص ۲۱)، بحالیکہ دوسرے مؤرخین نے لازماً اصل کتاب کے بعد کے ترجمے یا نسخے دیکھے ہوں گے، (دیکھیے الثعالبی، طبع Zotenberg، ص xliii)۔ ایرانیوں کے بعد کے کئی ایک مؤرخوں کے ہاں بھی ساسانیوں پر مقالے موجود ہیں، مثلاً رشید الدین جامع التواریخ اور اس کا کاتب الغزوی (تاریخ گزیدہ)۔ اس سلسلے میں ان کتابوں کی ذاتی کوئی اہمیت نہیں، اگرچہ ممکن ہے کہ اب بھی ان میں واقعات کی بعض ایسی تفصیلات مل سکیں جو کسی اور جگہ نہیں ملیں گی، جیسا کہ ابن بلخی کے فارس نامہ کا حال ہے (سلسلہ یادگار گب، سلسلہ جدید، ج ۱، دیکھیے ص xxiii بعد)۔

یہی وہ نیم تاریخی روایات ہیں جن سے ان بادشاہوں اور ان کے دربار سے متعلق قصے اور لطائف و ظرائف عربی علم ادب میں لیے گئے ہیں اور یہ غیر معروف نہیں ہیں، مثلاً المسعودی کی مروج میں مہموں یا یورشوں سے متعلق اور مرزبان نامہ میں جو حقیقی افسانوی قسم کا ادب ہے، خسرو اول نوشیرواں اور اس کے وزیر بزرجمہر سے متعلق کئی داستانیں اور کہانیاں موجود ہیں۔ ادب منظوم میں ہم نظامی کا ذکر کر سکتے ہیں جس نے کئی مقامات پر اپنی رومانی تصانیف کے لیے ساسانی عہد ہی سے مواد لیا ہے، اگرچہ وہ بعض اوقات مسلمہ روایت سے انحراف کر جاتا ہے، مثلاً وہ اپنی مثنوی ہفت پیکر میں بہرام گور (بہرام پنجم) کی

بادشاہوں کی قدیم کتاب میں صرف ان تقریروں کو نقل کرنے پر اکتفا کیا جاتا جو انہوں نے اپنی تاج پوشی وغیرہ کے موقع پر کی ہوتیں۔ بادشاہوں کی تقریریں اور ان کے اقوال حسن اسلوب کا بہترین نمونہ تصور ہوتے تھے۔ (Gesch. d. Perser : Nöldeke، ص ۱۷۸، الثعالبی طبع Zotenberg، ص ۱۷، مؤخر الذکر، ص ۱۳۸۱، میں ہم دیکھتے ہیں کہ اردشیر اول بھی خطیبانہ قابلیت کا مالک تھا)۔ یہاں آ کر عربی فصاحت و بلاغت کا بہت اثر محسوس ہوتا ہے، کم سے کم الدینوری (الاخبار الطوال، ص ۷۷ بعد) میں۔ ہرمزد چہارم کی اس تقریر سے یہ تاثر ہوتا ہے جو اس نے تخت پر سے کی کہ وہ بجائے فارسی الاصل ہونے کے عربی الاصل ہے (دیکھیے نیز Gesch. d. Perser، ص ۳۲۶ بعد)۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، ۲: ۸۱۳ بعد؛ (۲) الدینوری: الاخبار الطوال، طبع Guirgass Kratschkowsky، ص ۳۳ بعد، مصری طبع جدید، بعد اشاریہ؛ (۳) الثعالبی: Histoire des rois des Perses، طبع و ترجمہ H. Zotenberg، پیرس، ۱۹۰۰ء، ص ۳۷۳ بعد؛ (۴) المسعودی: مروج الذهب، طبع پیرس، ۲: ۱۵۱ بعد؛ (۵) حمزہ الاصفہانی: تاریخ، طبع Gottwaldt، ص ۱۳ بعد، ۲۷ بعد، ۳۳ بعد؛ (۶) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع ویسٹفلٹ Wilstenfeld، ص ۳۲۱ بعد؛ (۷) Annales : Eutychnus، طبع Cheikho، ۱: ۱۰ بعد، (مع تاریخ سلطنت رومی و بوزنطی)؛ (۸) الیعقوبی: تاریخ، طبع Houtsma، بعد اشاریہ۔

جدید تصانیف (ان میں عمومی یا رومی اور بوزنطی تاریخ کی کتابیں شامل نہیں ہیں)؛ (۹) J. Malcolm: History of Persia، (۱۸۲۹ء)، ۱: ۶۹ بعد؛ (۱۰) Opyt istorii dinastii Sasanidow po : K. Patkanean swėdenijam soobščennym arnijanskimi pisateljami

جنہیں بعض دوسرے لوگوں نے روایاتی بادشاہوں کی طرف منسوب کر دیا ہے، مثلاً فردوسی میں بہرام گور کے سراب کو ممنوع قرار دینے کے واقعے (Macan، ص ۱۳۹۷ بعد) کو الثعالبی (ص ۱۳۹، دیکھیے ص ۲۹۹) نے نیباد کے عہد حکومت سے متعلق لیا ہے۔ وہ کہانیاں جو اس عام موضوع پر مبنی ہیں کہ کوئی بادشاہ دشمن کے ملک میں چلا جاتا ہے اور کوئی اسے شناخت نہیں کرتا (شاپور ثانی، بہرام گور) نسبتاً زیادہ پرانی روایت پر مبنی ہیں۔ دوسرے موضوعات شاید اس سے بعد کے ہیں۔ اس اوقات عرب توسط کے باعث، مثلاً ہترہ کے عہد کے کی کہانی، سیف بن ذی یزن اور خسرو کے عہد کے متعلق کی سرگذشت۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بہرام گور اور خسرو دوم سے متعلق کہانیوں کا وہ حوالہ جس میں حیرہ کے بادشاہوں نے اہم کردار ادا کیا ہے، (بہرام گور کی تخت نشینی، خسرو ثانی کا بہرام چوہیں کے سامنے فرار) عربی عناصر سے بالکل پاک نہ ہوں، جو بادشاہوں کے اقوال میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں یقیناً شاہ نرسی کے قول کا حوالہ دیا جا سکتا ہے جسے الثعالبی نے نقل کیا ہے:

وَكَانَ لَا يَرْكَبُ إِلَى يَبُوتِ النَّيْرَانِ، فَإِذَا قِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ قَالَ: قَدْ شَغَلَنِي خِدْمَةُ اللَّهِ عَنْ خِدْمَةِ النَّارِ، [وہ آتشکدوں میں نہیں جایا کرتا تھا، اور جب اس سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو اس نے یہ جواب دیا کہ اللہ کی خدمت مجھے آگ کی خدمت سے مانع آتی ہے]۔

جن حکمرانوں کے حالات ہمیں مکمل ترین شکل میں ملتے ہیں وہ تاریخی لحاظ سے مسلمہ طور پر اہم ترین ہیں، یعنی اردشیر اول، شاپور اول، و دوم، خسرو اول و دوم۔ بہرام پنجم البتہ بڑے بادشاہوں میں سے نہیں۔ جب کسی بادشاہ سے متعلق قلمبند کرنے کے قابل حالات معلوم نہ ہوتے تو



*Sasanian Inscriptions* : E. W. West (۲۷)؛ ۱۹۲۵ء  
*explained by the Pahlavi of the Parsis* در *JR.AS*  
 سلسلہ جدید، ۳ : ۳۵۷ تا ۳۰۷؛ (۲۸)؛ J. Labourt  
*Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie*  
*Sassanide* پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۲۹)؛ A. Christensen  
*L'Empire des Sassanides Le peuple, l'etat, la cour*  
*Det Kgl. Danske Vidensk. Selskabs* (1907)  
*(7R., Hist. og Filos., Afd. i. 'Skrifter*  
*Paikuli Monument and Inscription of* : E. Herzfeld  
*the Early History of the Sasanian Empire* برلن  
 ۱۹۲۳ء؛ [(۳۱) کرشن سن : ترجمہ از محمد اقبال :  
 تاریخ ایران بعہد ساسانیان، لاہور؛ (۳۲) ہلوتارک : مشاہیر  
 یونان و روما (ترجمہ اردو)؛ (۳۳) اے ڈبلیو راجرز :  
*A History of Ancient Persia*؛ (۳۴) داکٹر ہادی ہدایتی :  
 کوروش کبیر، انتشارات دانشگاہ تہران ۱۳۳۵ ش؛ (۳۵)؛  
 حسن پیرینا : ایران ہاستان، ج ۱، ۲، ۳؛ (۳۶) محمود  
 ہدایت : شاہنامہ ثعالی، تہران؛ (۳۷) داکٹر محمد جواد  
 مشکور : تاریخ طبری؛ (۳۸) مجلہ بررسی های تاریخی،  
 آذر تا اسفند ۱۳۳۸ ش (۳۹) وہی مجلہ فروردین تا  
 اردی بہشت (اپریل تا مئی ۱۳۹۰)؛ عبد اللہ رازی :  
 تاریخ مفصل ایران؛ (۴۰) مقبول بیگ بدخشانی : تاریخ  
 ایران از قوم ماد تا آل ساسان، مطبوعہ مجلس ترقی ادب].

(V.F. BÜCHNER)

ساسانی سلطنت کی تاریخی اہمیت : ساسانی  
 سلطنت میں (۲۲۳ تا ۶۴۲ء) ایران و عراق شامل  
 تھے نیز عموماً خراسان، ارمینیا اور جارجیا (گرجستان)،  
 عارضی طور پر موجودہ افغانستان اور ترکستان، بلکہ  
 شام، مصر، عرب اور شمال مغربی ہندوستان کے بعض  
 حصے بھی شامل رہے۔ اس سلطنت نے تاریخ انسانی  
 میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ یہ سلطنت رومی اور  
 بوزنطی سلطنتوں کی بہت بڑی مد مقابل تھی اور  
 وسط ایشیا کے خانہ بدوشوں کے روکنے میں ایک

۱۸۶۳ء، ارمینی مؤرخین کے محفوظ کردہ معلومات  
 پر مبنی تاریخ خاندان ساسانیہ کا دیباچہ)؛ (۱۱)  
*The Seventh Great Oriental* : G. Rawlinson  
*Eranische* : F. Spiegel (۱۲)؛ (۱۸۷۶ء)؛ *Monarchy*  
*Altertumskunde*، ۱۸۷۸ء، ۳ : ۲۳۱ بعد؛ (۱۳)  
*Geschichte der Perser und Araber* : Th. Nöldeke  
*zur Zeit der Sasaniden* لائیڈن ۱۸۷۹ء؛ (۱۴)  
*Geschichte des alten Persiens* : F. Justi  
 ۱۸۷۹ء، ص ۱۷۷ بعد؛ (۱۵) وہی مصنف، در  
*Grundriss der iran. Philologie* (۱۸۹۶ تا ۱۹۰۳ء)،  
 ۲ : ۵۱۲ بعد؛ (۱۶)؛ Th. Nöldeke *Aufsätze*  
*persischen Geschichte* لائیڈگ ۱۸۸۷ء، ص ۸۶  
 بعد؛ (۱۷)؛ J. Darmsteter *Coup d'oeil sur*  
*l'histoire de la Perse* پیرس ۱۸۸۵ء، ص ۲۷ بعد؛  
 (۱۸)؛ P. M. Sykes *A History of Persia* لندن  
 ۱۹۱۵ء، ۱ : ۴۲۲ بعد؛ (۱۹)؛ A. v. Gutschmidt  
*Geschichte Irans*، Tübingen ۱۸۸۸ء، ص ۱۵۶ بعد؛  
 (۲۰)؛ G. Rothstein *Die Dynastie der Lahmiden*  
 برلن ۱۸۹۹ء، بمواضع کثیرہ؛ (۲۱)؛  
 G. Chalateanc *Armjanskje Aršakidy w. "Istorii*  
*Armenii. Moiseja Chorenskago. t. 1 enian Arsakids in the "Armenian*  
*History" of Moses of Chorene*، خصوصاً، ص ۳۶۶  
 بعد؛ (۲۲)؛ K. Inostrančev *Sasanidskiy: etjudi*  
 سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۹ء؛ (۲۳)؛ A. D. Mordtmann  
*Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Lagenden*  
 در *ZDMG*، ۱۸۵۳ء، ج ۸ : ۱ بعد بار دوم، (۱۹۱۸ء)؛  
 (۲۴)؛ E. Thomas *Early Sasanian Inscriptions*،  
 لندن ۱۸۶۸ء؛ (۲۵)؛ وہی مصنف :  
*Numismatic and other Antiquarian Illustrations of*  
*the Rule of the Sasanians in Persia* لندن ۱۸۷۳ء؛  
 (۲۶)؛ F. D. Paruck *Sasanian coins* بمبئی

فصیل کا حکم رکھتی تھی۔ یہ سلطنت ہتھیاروں سے مکمل طور پر مسلح پہلوانوں کے ذریعے جنگ لڑنے کی حامی تھی۔ یہ مسلح پہلوان حکومت کے زبردست حامی تھے۔ اس اعتبار سے ازمئہ متوسطہ کے یورپ، وسط ایشیا اور راجپوتی ہندوستان کے لیے یہ حکومت نمونے اور مثال کا کام دیتی تھی۔ یہ ہندوستان (ہمسایہ چین) اور دنیاے اسلام (ہمسایہ یورپ) کے درمیان فنی اور ادبی روابط کا ذریعہ تھی۔ اس نے تہذیب اسلامی پر خصوصاً عباسی، بویہی، سامانی، غزنوی بلکہ سلجوقی زمانے میں بھی سیاسیات، آداب معاشرت، فن و ادب، بلکہ مذہبی امور پر بھی معتدبہ اثر ڈالا۔ اس کے فن نے وسط ایشیا، ہندوستان اور ازمئہ متوسطہ کے یورپ کو متاثر کیا۔

تاریخی مآخذ: ساسانی تاریخ کے صرف چند ابتدائی مآخذ (پہلوی یعنی وسط ایران کی زبان میں) باقی ہیں۔ کارنامہ اردشیر بابگان (کارنامک اردسیر بابگان)، نرسی کا پای کلی کتبہ (۲۹۳ء - ۲۶۰ء)، زردشتیوں کا پہلوی قانون (جو آج کل ایران میں گبر اور ہندوستان میں پارسی کہلاتے ہیں)، محلات، معبدوں اور قصبوں کے کھنڈر، چٹانوں کے ابھرواں نقوش، نقرئی قابین اور آتاپے، پارچات، سگے، عارضی حیثیت کی مسہریں، وغیرہ۔ بہر حال ابن المقفع (م ۲۶۰ء) کی سیر الملوک تقریباً خاندان ساسانی کی سرکاری تاریخ خدای نامک (خدای نامہ) کا ترجمہ تھی، اگرچہ وہ بھی ناپید ہو چکی ہے، لیکن بہت سے دیگر عرب مصنفین نے اس سے وسیع پیمانے پر استفادہ کیا ہے۔ ان میں اہم ترین مصنف حمزہ اصفہانی (تاریخ) اور الطبری (تاریخ) ہیں۔ ان کے علاوہ بہت سے دوسرے مصنفین سے ہیں ابن المقفع اور بعض دوسرے مفقود مآخذوں کے اقتباسات ہاتھ لگتے ہیں (تاریخ متعلقہ بہرام گور، خسرو اول، خسرو دوم، بہرام چوبین سے متعلق افسانے، قانونی کتابیں،

مفید علم خطبات وغیرہ)۔ الجاحظ (کتاب التاج) ابن قتیبہ (عیون الأخبار اور کتاب المعارف)، الثعالبی (غیر اخبار الملوک)؛ الیعقوبی (تاریخ)؛ الدینوری (الأخبار الطوال)؛ المسعودی (کتاب التنبیہ والاشراف) اور مروج الذهب؛ بلعینی (تاریخ)؛ المقدسی (تاریخ) ابن البلخی (فارسی نامہ)؛ ابن مسکویہ؛ ابن الاثیر، ابوالفدا؛ رشید الدین (جامع التواریخ)؛ القزوی (تاریخ گزیدہ)؛ میرخواند؛ الخوارزمی (مفاتیح العلوم)، البیرونی؛ نظام الملک (سیاست نامہ)؛ ابن الجوزی (کتاب الازکیا)؛ سعد وراونی (مرزبان نامہ)؛ ابن خردادبہ؛ الاضطحری؛ ابن الفقیہ؛ الہمدانی؛ ابن حوقل؛ یاقوت؛ الشہرستانی (کتاب الملل و النحل)؛ ابوالمعالی (بیان الآدیان)؛ البلاذری (فتوح البلدان)۔

شعراے فارسی میں سے فردوسی اور نظامی نے خصوصاً ساسانی روایات سے استفادہ کیا ہے۔ ان تمام مآخذوں کے ساتھ رومی اور بوزنطی مؤرخین، ارمی اور شامی مسیحی مذہبی مصنفین، مانویوں کی کتب مقدسہ (جو چینی [صوبہ] سنکیانگ اور مصر میں دریافت ہوئی ہیں)؛ نیز چینی مآخذ کو بھی شمار کرنا پڑے گا۔ (مثلاً خاندان تانگ کی تاریخ)۔

معاشرتی حالات: ساسانی سلطنت اشکانیوں کی سلطنت (تقریباً ۲۵۰ ق م تا ۲۲۴ء) سے ترقی پا کر بنی تھی جس نے سلوکیوں کے جگہ پر کی تھی۔ یہ سلوکی، سکندراعظم کے جانشین تھے جنہوں نے کوروش اعظم کی قائم کردہ اولین ایرانی ہخامنشی سلطنت کے بجائے ایران میں ایک غیر ملکی یعنی یونانی حکومت قائم کی۔ پارتنی سلطنت (اشکانی) (جسے عربوں نے عہد ملوک الطوائف لکھا ہے) اور ساسانی سلطنت بہت سی ایسی سلطنتوں کے وسیع وفاق تھے جن پر ان کے اپنے موروثی بادشاہ حکومت کرتے تھے۔ ان سب کے اوپر شامشاہ کی حکومت ہوتی تھی۔

کا ایک باعث بن گئی۔

سیاسی تاریخ : ساسان جس کے نام سے یہ خاندان موسوم ہوا، ایران کے صوبہ فارس کے اہم ترین قومی مقدس مقام اصطخر میں دیوی آناہید (Anahita، Anaitis) کے سدر کا بڑا پجاری تھا۔ اس کے بیٹے پابن (بابک) نے اپنے ایک رشتے دار، خیر کے بادشاہ 'گوت شہر' کوشکت دی اور اس کا تاج اپنے بیٹے شاپور کے حوالے کر دیا، لیکن شاپور کے چھوٹے بھائی اردشیر نے جو داراب گرد کا حاکم تھا اور بہت سے اور شہروں پر بھی قبضہ کر چکا تھا، شاپور کوشکت دے دی (۶۲۰ء)۔ وہ فارس کا بادشاہ بن بیٹھا، اور کرمان، خلیج فارس کے ساحل اور اصفہان کو بھی فتح کر لیا۔ اشکانی شہنشاہ آرتبان (اردوان) پنجم نے اردشیر کو باغی قرار دیا اور شاہ اہواز (خوزستان) کو اس باغی کو مطیع کرنے کے لیے بھیجا، لیکن اردشیر نے شکست دے کر اسے قتل دیا اور پھر ہرمزدگان کی جنگ میں اردوان کو بھی شکست دے کر موت کے گھاٹ اتار دیا (۶۲۴ء میں)؛ اردشیر (۶۲۴ تا ۶۲۸ء) نے ایک اشکانی شہزادی سے شادی کر لی اور اپنی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ پھر اس نے میڈیا (عمدان)، آذربائیجان، ارمینیا، سیستان، خراسان، موجودہ روسی ترکستان (مرغیانہ، خوارزم، بلخ) کابل اور پنجاب کا کچھ حصہ فتح کر لیا، نیز توران اور مکران کو اپنا باجگزار بنایا۔ مشرقی صوبے، جو ایک زمانے میں کشن Kushan کی طاقتور مملکت میں شامل تھے (اب یہ سلطنت ایک غیر منضبط سے وفاق میں بدل چکی تھی)، ایک ساسانی شہزادے (عموماً ولی عہد) کے زیر انتظام رکھے جاتے تھے اور اسے "شہنشاہ" کا خطاب دیا جاتا تھا۔ مغرب میں اردشیر کو چنداں کامیابی نہ ہوئی۔ وہ عرب لخمیوں کے صدر مقام عتراء (حضر)

پہر ہر بادشاہی بہت سی ریاستوں اور جاگیروں پر مشتمل ہوتی تھی جو اپنے اپنے موروثی سرداروں اور امیروں کے قبضے میں تھیں۔ ان کے ماتحت لوگ زندگی بسر کرتے تھے اور موروثی طبقات میں منقسم تھے۔ ان میں سے پارٹیوں (اشکانیوں) کا خاندان تو اصلاً بحیرہ خزر کے مشرقی ساحل کے خانہ بدوشوں میں سے تھا اور ایک غیر مستحکم وفاق پر حکمران تھا جس کے اجزا اسلحہ کی قوت اور ازدواجی رشتوں کے باعث مجتمع تھے۔ یہ لوگ سکندر اعظم کی لائی ہوئی یونانی تہذیب کو ترقی دے رہے تھے لیکن ساسانی، فارس (ایران) کے باشندے تھے اور اپنے آپ کو ہخامنشی بادشاہ دارا کی اولاد بتاتے تھے یہ ایک اصلاح یافتہ زردشتی مسلک اور ایک خالص ایرانی تہذیب کے علم بردار تھے لیکن دوسرے مذہبوں اور تہذیبوں کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کرتے تھے۔ انہوں نے جاگیردار طبقوں کو ایک مرکزی تنظیم کے ماتحت جمع کرنے کی کوشش کی۔ وہ شہزادوں (شہرداران) کو صوبوں کا حاکم مقرر کرتے، بڑے بڑے سرداروں ("واس پوران" میں سے اکثر اشکانیوں کے زمانے سے چلے آتے تھے) کو جرنیل اور اعلیٰ افسر، امرا (بزرگان)، اور رؤسا (آزادان) کو فوجی افسر اور شاہی سپاہی، زردشتی پیشوایان دین (موبدان اور ہیربذان) کو سرکاری مذہب کے عہدے دار اور منشیوں (دیران) کو حکومت کے سکرٹری بناتے تھے، لیکن یہ انتظام کچھ زیادہ کامیاب ثابت نہ ہوا کیونکہ بلند مرتبہ رؤسا کی کوشش یہ رہتی تھی کہ شہنشاہوں کو عضو معطل بنا کر اپنے آپ کو نیم آزاد بادشاہ سمجھتے ہوئے عوام پر ظلم و تشدد کریں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شاہی اقتدار اور عالی قدر امرا کے درمیان اندر ہی اندر کشمکش شروع ہو گئی جس سے سلطنت میں بحران پر بحران رونما ہونے لگے اور یہ صورت حال سلطنت کے آخری زوال

پھر رومی سلطنت کے زیر نگیں کیا (۶۲۹۸)۔  
 ہرمزد دوم (۳۰۳ تا ۳۱۰ء)، آذر نرسی  
 (۳۱۰ء)، شاپور دوم (۳۱۰ تا ۳۲۹ء) جو  
 خردسال ہونے کی وجہ سے ابتدا میں ایک مجلس  
 امرا کے ماتحت رہا، لیکن بڑے امرا قریب قریب  
 خود مختار ہو گئے اور مشرقی ولایات قبضے سے نکل  
 گئیں۔ کچھ مدت بعد شاپور نے اقتدار شاہی کو ازسرنو  
 بحال کیا، عرب (یمامہ تک) اور بحرین پر کامیاب  
 حملے کیے اور رومیوں اور آرمینوں سے ایک طویل  
 اور شدید جنگ لڑی۔ جب قسطنطین اعظم اور تیر داد  
 (شاہ آرمینیا) نے، جو اب تک زردشتی تھا، مسیحیت کو  
 رواج دیا تو تعلقات پھر کشیدہ ہو گئے، نصیبین اور  
 عمیدہ ایک مشہور محاصرے کے بعد فتح کر لیے گئے۔  
 آرمینیا اور مشرقی قفقاز فتح کیے گئے اور پھر چھن  
 بھی گئے، قیصر روم جولین (۳۶۵ تا ۳۶۶ء) نے  
 مدائن پر یلغار کی، لیکن اس کی موت کے بعد آرمینیا  
 پھر ساسانیوں کے قبضے میں چلا گیا، رومی جنگ کا  
 نتیجہ یہ بھی ہوا کہ مسیحیوں کو مدت دراز تک  
 جبر و تشدد کا تختہ مشق بنایا گیا۔ اس کے ساتھ  
 ہی خیونیوں (White Huns) نے مشرقی ولایات  
 پر حملہ کیا، گو عارضی طور پر انہیں رومیوں کے  
 مقابلے میں حلیف کی حیثیت سے استعمال کیا گیا۔  
 اردشیر دوم (۳۷۹ تا ۳۸۳ء) کے عہد میں امرا  
 نے پھر شہنشاہ پر قابو پانے کی کوشش کی اور بالآخر  
 اسے تخت سے اتار دیا گیا۔ شاپور سوم (۳۸۳ تا  
 ۳۸۸ء) بھی ویسا ہی کمزور تھا، چنانچہ وہ بھی  
 قتل کیا گیا۔ بہرام چہارم (۳۸۸ تا ۳۹۹ء)  
 کا بھی یہی حال تھا، لہذا وہ بھی قتل کر  
 دیا گیا۔ آرمینیا کا علاقہ رومی سلطنت اور  
 ساسانی سلطنت کے درمیان تقسیم ہوا اور زیادہ حصہ  
 ساسانیوں کو ملا۔ یزدگرد اول (۳۹۹ تا ۴۲۰ء)۔  
 (۴۲۰ء) نے کوشش کی کہ امرا و رؤسا اور مذہب

پر قبضہ کرنے میں ناکام رہا (لخمی اب تک اشکانی  
 بادشاہوں کے باجگزار اور بدویوں اور غسانیوں کے  
 مقابلے میں سرحدی محافظوں کی حیثیت رکھتے  
 تھے) اور رومیوں کے خلاف اس کی جنگ  
 فیصلہ کن ثابت نہ ہوئی۔ شاپور اول (۲۴۱ تا  
 ۲۶۲ء) نے اپنے باپ کی فتوحات کو یوں مکمل کیا  
 کہ عرب ریاست ہترا (حضر) پر قبضہ کر لیا۔  
 قیصر روم فلپس عربس Philppus Arabs کو آرمینیا  
 حوالے کرنے پر مجبور کر دیا (۲۴۳ء) قیصر روم  
 ویلیرین (۲۶۰ء) کو شکست دے کر گرفتار  
 کر لیا، لیکن تدمر [Palmyra] کے عرب  
 اذینہ نے اس کو خاصا پریشان کیا۔ (بعد میں اذینہ  
 کو رومیوں کا شریک شہنشاہ بنایا گیا۔ اس کی  
 جانشین باث زبینه (= زنبویہ) ملکہ مشرق،  
 اوریلین کے ہاتھوں شکست کھا گئی (۲۷۲ء)۔ اور  
 تدمر تباہ و برباد کر دیا گیا)۔ اس کے بعد شاپور کو  
 گورکان، دیلم اور خراسان میں بھی جنگ کرنی  
 پڑی۔ اس کے جانشین ہرمزد اول (۲۷۲ تا ۲۷۳ء)،  
 بہرام اول (۲۷۳ تا ۲۷۶ء) اور بہرام دوم (۲۷۶ تا  
 ۲۹۳ء) ہوئے۔ ۲۸۳ء میں رومیوں نے کروس کے  
 ماتحت عراق پر حملہ کیا اور اس کے پائے تخت مدائن  
 (Ctesiphon) تک پہنچ گئے۔ آرمینیا اور عراق ساسانیوں  
 کے ہاتھ سے نکل گئے۔ شاہی خاندان کے ہرمزد نے ستھین،  
 نوشان اور کیلی وغیرہ اقوام کی امداد سے بغاوت کر  
 دی (۲۸۳ء)، عراق اور مشرقی ضوبے بشمول خراسان،  
 خوارزم، سفدیہ، سیستان اور مکران فتح کر لیے گئے۔  
 ہندوستان میں سندھ، کچھ، کاٹھیاواڑ اور مالوہ  
 بھی لے لیے گئے، لیکن کابل اور پنجاب نہ لے جا  
 سکے، بہرام سوم (۲۹۳ء) کو اس کے چچا نرسی نے  
 شکست دے دی (۲۹۳ تا ۳۰۳ء)۔ آرمینیا پر رومیوں  
 سے جنگ شروع ہوئی جس میں قیصر گیلیریوس  
 ایرانیوں کو شکست دے کر جارجیا (گرجستان) کو،

بہرام شاہپور کے بیٹے اردشیر (۲۰ تا ۳۳۰ء) کو تخت سے اتار دیا اور ارمینیا کو ایک مرزبان (سرحدی حاکم، Satrap) کے انتظام میں دے دیا۔ بہرام شمالی ہندوستان کی قوم لُوری (= لری) کو جو عوامی گویے تھے، ایران لے آیا، یہاں سے وہ بعد میں چپسی (یعنی: مصری) ایشیائے کوچک، مصر اور بالآخر یورپ تک پھیل گئے۔ یزدگرد دوم (۳۳۸-۳۳۹ تا ۳۵۷ء) نے اپنے باپ کی طرح انتظام حکومت اپنے امرا کے، خصوصاً سہر برسی کے سپرد کر دیا، جب مسیحیت درباری حلقوں میں بھی پھیل گئی تو ۳۳۶ء سے جور و جفا کا ایک اور دور شروع ہوا اور ۳۵۴ء سے یہودیوں پر بھی مظالم توڑے جانے لگے۔ ارمینیا کی ظالمانہ مذہبی اور قومی جنگوں میں ایرانیوں کو پہلے تو شکست ہوئی (۳۵۱ء) لیکن یزدگرد نے ملک کو دوبارہ فتح کیا اور بے شمار انسانوں کو قتل کر کے امن و سکون قائم کیا۔ آخر ۳۵۷ء میں مذہبی رواداری بحال کر دی گئی۔ مشرق میں کساریوں سے جنگ جاری رہی جو سفیدیہ اور بلخ تک پھیل گئی، ہرمزد سوم (۳۵۷ تا ۳۵۹ء) شکست کھا کر قتل ہوا۔ سلطنت بری طرح کمزور ہو چکی تھی اور اقتدار شاہی متزلزل ہو گیا تھا۔ امرا بالکل قابو سے باہر ہو گئے تھے۔ عیسائیوں میں نسطوری اور موحد المسیح آپس میں بری طرح دست و گریبان ہو رہے تھے۔ یہودی اس قدر جری ہو گئے تھے کہ انہوں نے سرکاری زردشتی کلیسا کے پیشواؤں کو اذیت دے دے کر مار ڈالا۔ لہذا انہیں سزائیں دی گئیں۔ آئیریا (ماورائے قفقاز) اور ارمینیا کو "ساراگیور" خانہ بدوشوں نے لوٹ لیا۔ مشرقی ولایات کو کداری اور خیوینی دشت نشینوں نے تاخت و تاراج کر ڈالا۔ پیروز [ = فیروز ] کی کداری سے شدید آویزش ہوئی اور اس نے اس کے

زردشتی کے پیشواؤں کے اقتدار سے چھٹکارا حاصل کرے، چنانچہ اس نے عیسائیوں اور یہودیوں سے دوستانہ تعلقات قائم کیے، لیکن عیسائیوں کی بدتمیزی اور گستاخی نے آخر اسے اپنی حکمت عملی بدلنے پر مجبور کر دیا۔ غالباً اس شہنشاہ کو بھی امرا نے گورگن یا طوس میں شکار کھیلتے ہوئے قتل کر دیا۔ اس کے بیٹوں میں سے ولی عہد شاہپور، حاکم ارمینیا کو امرا نے مدائن کے دروازوں کے سامنے شکست دی اور مار ڈالا۔ اس کے بھائی تخت سے محروم کر دیے گئے اور خاندان کی ایک دوسری شاخ کا شہزادہ خسرو (۳۲۰ء) شہنشاہ بنا دیا گیا لیکن یزدگرد کے دوسرے بیٹے بہرام گور پنجم (۳۲۰ تا ۳۳۸ء) کو جو عرب کے بادشاہ منذر، شاہ حیرہ کے زیر تربیت رہا تھا، اسی منذر کے بیٹے نعمان نے اسے تخت پر بٹھایا۔ بہرام ایک نہایت عیش پسند اور مسرف شہزادہ تھا۔ شاعر اور مغنی تھا اور ہر دلغیز بھی تھا۔ اس نے حکومت اپنے باپ کے قابل وزیر سہر نرسی (پسر ورازگ Varāzagh) کے سپرد کر دی جس نے عوام کو اپنا حامی بنانے کے لیے محصولات کم کر دیے۔ مقلدین زردشت کو خوش کرنے کے لیے مسیحیوں پر ظلم و تشدد شروع کیا تو وہ رومی (بوزنطی) علاقے کی جانب بھاگ گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بوزنطیہ سے جنگ چھڑ گئی (۳۲۱ تا ۳۲۲ء) جس کے ختم ہونے پر مسیحیوں کو رواداری کا ایک اور دور نصیب ہوا، لیکن یہ دور دیرپا نہ تھا کیونکہ خود ان کے درمیان جھگڑے شروع ہو گئے تھے اور اس وجہ سے وہ کسی کے لیے بھی خطرے کا باعث معلوم نہ ہوتے تھے۔ ارمینیا میں بہرام چہارم نے آخری مقامی بادشاہ خسرو (پسر ورزادات) کو موقوف کر کے اس کی جگہ اس کے بھائی بہرام (ورام) شاہپور کو تخت پر بٹھا دیا تھا (۳۹۲ء)۔ بہرام پنجم نے

ساتھ بھاگ کر ہیاطلہ کے بادشاہ کے پاس چلا گیا جس کی لڑکی (فیروز کی ایک پوتی) سے قباذ نے شادی کر لی، آخر ہیاطلہ ہی کی مدد سے وہ واپس آیا۔ جاماسپ تخت سے دست بردار ہو گیا اور قباذ پھر تخت نشین ہوا۔ سیاوش کو اس نے اپنا سپہ سالار بنا دیا۔ اسرا کی بغاوت کی سرکوبی کے لیے متعدد افراد قتل کیے گئے، یہاں تک کہ وفادار سیاوش بھی غدار قرار دیا گیا اور بالآخر مارا گیا۔ مزدکیوں کے سردار نے شہزادہ کاؤس کی بغاوت کی حمایت کی تھی، انہیں ایک مجلس بحث میں مدعو کر کے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ جب ہیاطلہ کو گرانقدر خراج ادا کرنے کے لیے بوزنطیہ سے خراج کا مطالبہ کیا گیا تو ان سے ایک غیر فیصلہ کن جنگ ہو گئی اور قفقاز، ارمینیا اور ایشیائے کوچک پر سیاہ بندوقوں کے حملوں کا مقابلہ بھی کرنا پڑا۔ بہر حال ان سب امور کے باوجود قباذ نے مملکت کی تعمیر و ترقی پر پوری قوت صرف کی۔ پل اور قناتیں (زیر زمیں نہریں) دوبارہ بنائیں، قصبے از سر نو تعمیر کیے اور انتظام حکومت کی اصلاح کا منصوبہ بھی بنایا جسے اس کے بیٹے خسرو اول نوشیروان (۵۳۱ تا ۵۷۹ء) نے مکمل کیا۔ بلاشبہ اسرا کی طاقت کا خاتمہ ہو گیا، لیکن عوام بھی تھک کر چور ہو گئے۔ خسرو نے سابقہ معاشری نظام کو بحال کیا، اراضی سابقہ مالکوں اور ان کے وارثوں کو واپس دے دی، اغوا شدہ عورتوں کو ان کے اپنے گھرانوں میں واپس بھیجا گیا، غریبوں کی مدد کی اور بے روزگاروں کو کام مہیا کیے۔ اس طریقے سے اسرا اکرام و انعام شاہی کے محتاج ہو گئے۔ جاگیرداروں کے دستوں کو ختم کر کے شاہی سپاہیوں کی ایک مستقل فوج قائم کی گئی جس کے افسر ادنیٰ درجے کے شرفاً مقرر کیے گئے [قدیم] سپہ سالاری نظام کی جگہ چار سرحدی سپہ سالار مقرر ہوئے۔ انتظام حکومت ایک مرکزی

جانشین کنگ خاص سے گفتگوئے مصالحت بھی کی لیکن کچھ کامیابی نہ ہوئی۔ آخر کار فیروز نے خیونینوں کی امداد سے کداریوں کو شکست دی اور کداری پسپا ہو گئے۔ انہوں نے پلغار کر کے کابل کو فتح کر لیا لیکن اس کے بعد خیونینوں (ہیاطلہ، سفید پھن) نے فیروز کو شکست دے کر گرفتار کر لیا۔ دو سال گزرنے کے بعد اس نے ایک گرانقدر رقم بطور زر فدیہ دے کر اور طالقان تک کی تمام ولایات سے دست بردار ہو کر رہائی حاصل کی۔ اس کے بعد ایک مہم میں فیروز مارا گیا اور اس کی فوج تباہ ہو گئی۔ اس کا بھائی بلاش [= بلاس] (۳۸۴ تا ۴۸۸ء) بڑے دربار کے ہاتھوں میں بالکل کٹھ پتلی کی طرح تھا۔ اسے ارمینیا سے جہاں زردشتیت موقوف ہو گئی تھی، معاہدہ صلح کرنا پڑا۔ نیز ایران کا زیادہ تر حصہ ہیاطلہ کی نذر کرنا پڑا۔ اس نے انہیں ایک گراں قدر رقم بطور خراج دینا بھی منظور کی، اور فیروز کی بیٹی کی شادی ہیطلی بادشاہ سے کرنا پڑی، وہ اسرا کے مفاد کو نظر انداز کر کے عوام کی گرانباری کو کم کرنا چاہتا تھا اس لیے اسے تخت سے اتار کر نابینا کر دیا گیا۔ فیروز کے بیٹے کواذ (قباذ) اول (۳۸۸ تا ۴۹۶ء، ۴۹۹ تا ۵۳۱ء) نے دو بادشاہ گروں میں سے ایک کو دوسرے کے ہاتھ سے قتل کرا دیا، لیکن اسے بہت سی بغاوتوں اور عربوں کے چھاپوں کا مقابلہ کرنا پڑا۔ قباذ نے ایک زردشتی فرقے کی تحریک مزدکیت کی حمایت کی جو مظلوم عوام میں مقبول ہو رہی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسے بھی تخت سے اتار کر بندی خانے میں ڈال دیا گیا۔ اس کا بھائی جاماسپ (۳۹۶ تا ۴۹۹ء) شہنشاہ بنایا گیا لیکن اسرا کی ایک مجلس اس پر کاملاً حاوی ہو گئی۔ آخر قباذ کو ایک امیر سیاوش نے بندی خانے سے نکال لیا اور وہ اس امیر کے

(۵۷۹ تا ۶۰۹ء) نے بھی بہت سے امرا کو قید یا قتل کیا، جن میں زردشتیوں کے سرکاری کلیسا کا رئیس بھی شامل تھا۔ پہلے تو خوددار اور ہر دل عزیز سپہ سالار بہرام چوبین نے (۵۹۰ تا ۶۰۹ء) جو بوزنطیوں اور ترکوں پر فتوحات حاصل کرنے کے بعد نہایت ذلت کے ساتھ برخاست کر دیا گیا تھا، علم بغاوت بلند کر دیا، پھر شہزادہ خسرو کے ماموں وِستہم [= بسطام] اور وندویہ [= ہندویہ] (جر کو شہنشاہ نے قید کر دیا تھا) اٹھے، محل شاہی پر حملہ آور ہوئے، ہرمزد کو تخت سے اتارا، پھر اسے نابینا کر دیا اور بالآخر اسے قتل کر ڈالا۔ اس کے بعد انہوں نے اپنے بھانجے خسرو دوم پرویز (۵۹۰-۹۵۱ تا ۶۲۸ء) کو تخت پر بٹھایا، لیکن بہرام چوبین نے انہیں شکست دی اور خسرو کو مجبور کر دیا کہ بوزنطی شہنشاہ ماریکیوس کے پاس بھاگ جائے۔ بعد میں اس شہزادے نے بوزنطی شہنشاہ کی بیٹی ماریا Maria (= مریم) سے شادی کر لی۔ گنجک کے مقام پر ایرانیوں، بوزنطیوں اور ارمینیوں کی ایک متحدہ فوج نے چوبین کو شکست دے دی۔ وہ بھاگ کر ترکوں کے پاس چلا گیا جو اس اثنا میں بلخ کو فتح کر چکے تھے۔ کچھ مدت بعد چوبین وہیں قتل کر دیا گیا، لیکن خسرو نے جو اپنے ماموں کے غلبے سے گھبراتا تھا، ہندویہ کو مروا دیا۔ اس پر بسطام نے جو دوردست علاقہ خراسان کا حاکم مقرر کیا گیا تھا، علم بغاوت بلند کیا اور متوفی بہرام چوبین کی فوجوں کی مدد سے طاقت حاصل کر کے مشرقی ولایات میں خسرو کا مقابلہ اس کی موت تک کیا۔ خسرو دوم آخری عظیم ساسانی بادشاہ تھا۔ نہایت محنتی، نہایت شایستہ اور شکوہ پسند، لیکن ناقابل برداشت حد تک مغرور، مکار اور حربی واقع ہوا تھا۔ اس کے دربار کی شان و شوکت دیکھ کر اس کے معاصرین شہزاد

سرکاری جماعت کے سپرد کیا گیا جو شہنشاہ کی تنخواہ دار تھی۔ انصاف کسی قدر کم جاہرانہ ہو گیا اور محصولات میں تخفیف کر دی گئی۔ یہ گویا ساسانی سلطنت کا عہد زرین تھا۔ بوزنطیہ سے جنگ و پیکار کا سلسلہ تھوڑے تھوڑے وقفوں کے ساتھ (۵۳۰ تا ۶۰۹ء، ۵۷۲ تا ۶۰۹ء) قفقاز سے لے کر عربی شامی سرحد تک جاری رہا۔ بوزنطی شام کے پامے تخت انطاکیہ پر قبضہ کر لیا گیا اور وہاں کی ہنرمند اور صنعت کار آبادی لا کر ساسانی پامے تخت میں آباد کر دی گئی۔ بعد میں بوزنطیوں نے مغربی عراق کو ویران کر دیا، لیکن بالآخر وہ عمان سے نکال دیے گئے مشرق میں سنجیو کے ماتحت مغربی ترکوں سے اتحاد کر کے ہیاطلہ کا استیصال کر دیا گیا (۵۵۸ تا ۶۰۹ء) اور مغربی ترکوں کو دریائے آمو (جیحوں) کے ساتھ ساتھ مستحکم قلعوں کے ایک سلسلے کی بدولت روک دیا گیا۔ خراسان اور بلخ جو ایک صدی قبل چھن گئے تھے، دوبارہ ساسانی سلطنت کے زیر نگیں آ گئے، تقریباً ۶۰۷ء میں سپہ سالار وہبریز (= وہبرز) نے یمن کے ایک مدعی تخت سیف بن ذی یزن کی حمایت میں حملہ کر کے اہل حبشہ سے جنوبی عرب چھین لیا۔ پامے تخت مدائن بڑھتے بڑھتے سات شہروں کا ایک مجموعہ بن گیا، جس میں آسپان ہر (طاق کسری) کے مقام پر عظیم شہنشاہی محل واقع تھا، ادبیات و فنون میں ترقی ہوئی، اور ان آخری یونانی فلسفیوں کو جنہیں بوزنطیہ کے مسیحی شہنشاہوں نے جلا وطن کر دیا تھا، خسرو کے دربار میں گوشہ عافیت مل گیا لیکن اس ظاہری بحالی کے ساتھ ہی ساتھ پرانی معاشری کشیدگی دوبارہ نمودار ہو گئی۔ خسرو اول متعدد حربی اور لالچی شہزادگان و امرا کو قتل کر چکا تھا اور اس کے بیٹے ہرمزد چہارم

و مہوت رہ جاتے تھے، لیکن اس نے محض شبہ کی بنا پر بہت سے امرا کو قتل کرا کے طبقہ اشراف کو اپنے سے برگشتہ کر لیا۔ بہادری سے لڑنے والے شکست یافتہ سپاہیوں کا قتل عام کر کے فوج کو ناراض کیا اور مسیحی اور بربری محصلین کی معرفت عام لوگوں سے بیدردانہ استحصال زر کر کے عوام کو مشتعل کر دیا۔ اس نے دو مسیحی عورتوں سے شادی کی تھی؛ ایک بوزنطی شہزادی ماریا سے اور دوسری اپنی مسیحی محبوبہ شیریں (خوزستان) سے۔ اس نے مسیحیوں کی حمایت کی، لیکن زردشتی پیشواؤں کو اپنا دشمن بنا لیا۔ پھر مسیحیوں کے بعض معزز اشخاص کو اذیت دے کر قتل کرنے کی وجہ سے مسیحیوں کو بھی ناراض کر لیا۔ شمال مشرقی سرحد پر اس کے ارمینی سپہ سالار سمیت بگراتونی نے ترکوں کو اور ہیاطلہ کے باقی ماندہ فوجیوں کو شکست دی۔ مشرق میں ہندوستان کے ایک حصے پر اسے اقتدار حاصل تھا، مغرب میں اس کی فوجوں نے فوگس دوم کے ہاتھوں ماریکیوس کے قتل ہونے کے بعد بوزنطی سلطنت کو پامال کر دیا (۶۱۳ء)؛ دمشق اور یروشلم پر قبضہ کر لیا۔ (۶۱۷ء)؛ قسطنطنیہ کا محاصرہ کیا (لیکن ناکامی ہوئی)؛ مصر فتح کر لیا (۶۱۹ء) لیکن خسرو نے بوزنطی ولایات کے ساتھ جو ہسلوکی کی، اس کی وجہ سے ایک مذہبی جنگ بھڑک اٹھی۔ بوزنطی شہنشاہ ہراقلیوس [ہرقل] نے بے شمار دیگر مشکلات کے باوجود ماورائے قفقاز کے خزروں اور ارمینیوں کی امداد سے آذر بیجان پر حملہ کر کے (۶۲۳/۶۲۴) گنجک [= شیز] پر قبضہ کر لیا اور دیش کے آتشکدے کو تباہ کر دیا جو زردشتیوں کا قومی مقدس مقام تھا۔ جب شکست خوردہ ایرانی سپہ سالار اس خوف سے کہ خسرو اسے قتل کر دے گا، اپنی

فوجوں کو ساتھ لے کر بوزنطیوں سے جا ملا تو ہرقل عراق کے عین وسط میں جا پہنچا، اور نینوا کے مقام پر خسرو کو شکست دی، پھر دست گرد [= دسکرہ] پر قبضہ کر کے ایرانیوں کو ایران کی طرف پسپا ہونے سے روک دیا، اور مدائن کا محاصرہ کر لیا۔ اس مصیبت اور تباہی کے وقت بھی خسرو دوم صلح کرنے پر آمادہ نہ ہوا، چنانچہ اس کے اپنے سپہ سالاروں نے ہرقل سے سمجھوتا کر کے قباز دوم (شیرویہ ۶۲۸ء) کو تخت پر بٹھا دیا۔ یہ ملکہ ماریا کے بطن سے اس کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ خسرو کی نیت یہ تھی کہ اسے اپنی منظور نظر ملکہ شیریں کے بیٹے مردان شاہ کے حق میں محروم الارث کر دے۔ خسرو بیمار تھا، دفعۃً اسے گھیر لیا گیا۔ اس نے چھپنے کی ناکام کوشش کی، قید ہوا اور اپنے سترہ بیٹوں سمیت مار ڈالا گیا۔ جب قباز دوم جسے بوزنطیوں سے ذلت آمیز صلح کرنا پڑی تھی، چھ مہینے کے بعد فوت ہو گیا (غالباً اسے زہر دیا گیا) تو بدنظمی اور ابتری کا دور شروع ہو گیا جس میں مختلف جماعتوں نے حسب ذیل بادشاہوں کو تخت پر بٹھایا۔ اردشیر سوم (۶۲۸ تا ۶۲۹ء)، شہرباز (۶۲۹ء)، خسرو سوم (۶۲۹ء)، ملکہ بوران (۶۲۹ تا ۶۳۱ء)، فیروز دوم، آزر میدخت (بوران کی بہن)، ہرمزد پنجم، خسرو چہارم اور فرخ زاد خسرو۔ آخر کار شاہی خاندان کا صرف ایک فرد باقی رہ گیا تھا، یعنی یزدگرد سوم (۶۳۲ تا ۶۴۲ء، م / ۶۵۱ - ۶۵۲ء) جو خسرو دوم اور ماریا کا پوتا تھا۔ ہرگرم اور قابل سپہ سالار رستم نے یزدگرد کو اصطخر کے آباٹی شاہی آتشکدے [= آتشکدہ اردشیر] میں تاج شاہی پہنایا اور وہاں سے اسے مدائن لایا لیکن اس وقت سلطنت بالکل خستہ حال ہو چکی تھی، تاج شاہی کا اقتدار محض برائے نام رہ گیا تھا، مغربی ولایات تباہ و برباد ہو چکی تھیں، بحیرہ خزر



جو قدیم داستان کے ایک لہار کا وہ علم تھا جسے تمام ساسانی شہنشاہوں نے قیمتی جواہرات سے مرصع و مکمل کیا تھا؛ ان جواہرات کی مالیت تیس ہزار اوریس لاکھ کے درمیان طلائی اشرفیوں کے برابر بیان کی جاتی ہے)۔ دو ماہ بعد ایک قصبہ 'ویہ اردشیر' (قدیم زمانے کا سلوکیہ)، جو دجلہ کے مغربی کنارے پر واقع تھا، لے لیا گیا۔ دریا کو ایک غیر محفوظ مقام پر سے عبور کیا گیا۔ ایرانی پھرے دار قتل کر دیے گئے اور بالآخر مدائن، بگو تقریباً ایک ہزار سال تک ایرانی دنیا کا پائے تخت رہا تھا، زیر نگیں کر لیا گیا۔ طاق کسریے کے قصر شاہی میں ایسے خزانے پائے گئے جن کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ مسلمان چونکہ نہایت سادہ اور زاہدانہ زندگی کے عادی تھے، اس لیے انہوں نے ان کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھا۔ ان اشیاء میں مشہور فرش بہار [وہار (= بہار) خسرو؛ بلعمی: فرش زمستانی] خسرو بھی تھا۔ یہ ایک بہت بڑا قالین تھا جس پر سونے اور جواہرات سے نظارہ ہائے فطرت اور مناظر شکار کڑھے عوے تھے۔ یہ فرش شہنشاہ کے دربار ہال میں بچھایا جاتا تھا، لیکن اسے پارہ پارہ کر دیا گیا اور اس کے ٹکڑے تقسیم کر دیے گئے۔ اسی طرح خسرو کا بیش بہا تخت تھا؛ اس کی ساخت اور اس کے رمزیہ نقش و نگار سے "خسرو پرویز مصاحب انجم و قرین مہر و ماہ" (ساسانی شہنشاہوں کا ایک لقب) نظر آتا تھا۔ اس تخت کی یاد بعد میں صدیوں تک مسلمانوں اور عیسائیوں کے اذہان میں قائم رہی، گو اس کی حیثیت محض ایک کافرانہ پندار کی علامت سے زیادہ نہ تھی۔ یزدگرد خلوان کی طرف بھاگ گیا، پھر وہاں سے آذربایجان پہنچ گیا۔ نہروان میں مسلمانوں نے اونٹوں کے ایک قافلے پر قبضہ کیا جو عظیم ترین

کی ولایات اور خراسان کے شمال اور مشرق کے تمام ممالک خود مختار ہو چکے تھے۔ بوزنطی سلطنت کا بھی کچھ ایسا ہی پتلا حال تھا۔ رستم ابھی سلطنت کی ازسرنو تنظیم نہیں کرنے پایا تھا کہ عرب کی سرزمین سے غیر متوقع طور پر ایک طوفان اٹھا جس نے ساسانی سلطنت کو بالکل اور اس کے بوزنطی مدمقابل کو قریب قریب بے نشان کر دیا۔

سلطنت کا زوال: (۶۳۳ تا ۶۴۲ء سے ۶۵۱ء - ۶۵۲ء) عرب سے رسول خدا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعوت اسلام بڑے زور سے پھیل رہی تھی۔ ساسانی سلطنت کی عربی سرحد کی حفاظت حیرہ کے لخمی بادشاہوں کے سپرد تھی۔ ان منعمن عیسائی عربوں کو ۶۰۲ء میں خسرو دوم نے پریشان کر دیا اور بغیر کسی وجہ کے آخری لخمی بادشاہ نعمان سوم کو قتل کر کے حیرہ پر ایک ایرانی حاکم مقرر کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے عہد حکومت ہی میں بنو بکر نے ذوقار کے مقام پر ایک مخلوط عربی و ایرانی فوج کو شکست دے دی۔ ۶۳۳ء میں خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیقؓ کے عہد میں عراق پر [جوایی] فوج کشی کی گئی۔ پہلی لڑائیاں ذات السلاسل، [مذار]، ولجہ اور الیس کی فتح پر ختم ہوئیں اور اسی سال الحیرہ نے خالد بن ولید کے آگے ہتیار ڈال دیے۔ ابھی رستم اپنی کثیر فوج کو جمع بھی نہ کر پایا تھا کہ مسلمانوں نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے زیر قیادت (حیرہ سے آگے) ۶۳۶ء میں قادسیہ کے مقام پر رستم کی فوج کو جا لیا۔ تین دن کی معرکہ آرا جنگ کے بعد ایرانی فوج کا زور ٹوٹ گیا۔ رستم، جو ایک طلائی شامیانے کے نیچے بیٹھا اپنی فوج کی کمان کر رہا تھا، قتل کر دیا گیا۔ درفش کاویانی چھین لیا گیا اور مدائن کا محاصرہ ہو گیا۔ (درفش کاویانی قومی پرچم تھا

روپیہ تھا بلکہ صرف چار ہزار یویاں، لونڈیاں، باورچی اور گھریلو نوکر ہی ہمرکاب تھے۔ ان مشرقی ولایات کے حکمران، جو حقیقت میں خود مختار ہی تھے، ایک ایسی سلطنت کے زوال میں بہر حال اپنے آپ کو ملوث کرنے کے روادار نہ تھے جس کے آخری بادشاہوں کو انہوں نے ہمیشہ نفرت و حقارت سے

دیکھا تھا۔ ہر شخص نے یہی بہانہ کیا کہ ہم شہنشاہ کے بے شمار عملے کے مصارف برداشت نہیں کر سکتے۔ ہر حکمران یزدگرد کو اپنے کسی ہمسائے کی طرف روانہ کر دیتا تھا اور مرو کے مرزبان ماہویہ نے تو نیزک طرخان کو، جو طخارستان کے حکمران (یہغو) کا باجگزار تھا، یہ ترغیب بھی دی کہ شہنشاہی خیمہ گاہ پر دفعۃً حملہ آور ہو کر شہنشاہ کو گرفتار کر لے۔ اس پر یزدگرد کو تن تنہا بھاگنا پڑا۔ اب وہ نخلستان مرو کے مفاصلات میں ایک چکی خانے کے اندر سو رہا تھا کہ کسی نے اس کے طلائی ملبوسات کے لالچ میں اسے قتل کر دیا۔ اس کی لاش ایک نہر میں پھینک دی گئی، کہتے ہیں کہ ایک مقامی مسیحی پادری کو وہ لاش مل گئی، چنانچہ اس نے اسے دفن کر دیا (۶۵۱ - ۶۵۲ء)۔ [یہ انجام تھا اس عظیم بادشاہ کا جس نے نامہ نبویؐ کو پارہ پارہ کرنے کی گستاخی کی تھی]۔

یزدگرد کا دوسرا بیٹا فیروز چین کی طرف بھاگ گیا۔ چین نے انہیں دنوں مشرقی ترکی سلطنت (کوک) پر فتح پالی۔ فیروز (۶۵۵ تا ۶۶۷ء) چینی لشکر ساتھ لے کر آیا تاکہ اپنے آبائی ملک کو ایک چینی گورنر کی حیثیت سے فتح کرے، لیکن جب اہل تبت نے ۶۷۰ء میں قارم کی قرائی کو فتح کر لیا تو فیروز (فیروز) کی مساعی کا خاتمہ ہو گیا۔ آخر اس نے چینی شہنشاہ کے محافظ

ساسانی شہنشاہوں کے تاج، ذاتی اسلحہ، ان بادشاہوں کا اسلحہ جنہوں نے کبھی ایرانیوں کے ہاتھوں شکست کھائی تھی، نیز ان کی مملوکات اور بے شمار دوسرے خزانے لیے جا رہے تھے۔ خسرو کے تاج کو حضرت عمر فاروقؓ نے مکہ مکرمہ میں کعبے کے اندر [عبرت کے لیے] آویزان کر دیا۔

اس شکست فاش کے باوجود یزدگرد ایک اور فوج فراہم کرنے میں کامیاب ہوا، جس کا جرنیل فیروزان تھا، لیکن ۶۴۲ء میں نہاوند کے مقام پر اس فوج کو بھی شکست ہوئی؛ فیروزان گرفتار ہوا اور قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد ہمدان، رے، آذربائیجان اور آرمینیا بھی فتح کر لیے گئے۔ اب یزدگرد کے پاس صرف عالی قدر امرا (وسپہرن) کا ایک محافظ دستہ ہی باقی تھا لیکن وہ جنوب مشرق کی طرف روانہ ہوا، جہاں ولایات کے حاکموں کے پاس تھوڑی بہت فوج موجود تھی اور جہاں بالخصوص ہرمزدان نے خوزستان (سوسیانا) میں شجاعانہ مقابلہ لیا، لیکن اصفہان مغلوب ہو گیا اور یزدگرد اصطخر کی طرف بھاگ گیا۔ یہاں اس نے امرا کو خوزستان سے مدد حاصل کرنے کے لیے روانہ کیا۔ طبرستان (جو ایک صدی سے واقعہً خود مختار چلا آتا تھا) کے سپہبد نے یزدگرد کو اپنے ہاں پناہ دینے کی پیشکش کی لیکن شہنشاہ نے اسے قبول نہ کیا اور مشرقی ولایات سے فوج جمع کرنے کی غرض سے سیستان و خراسان کو چلا گیا مگر خوزستان کی حفاظت کرنے والی فوج ناکام ہو گئی، اس کے پائے تخت ایران خورہ شاہپور سوسہ [= ایران خورہ کرد شاہ پور] کو ہتیار ڈال دینے پڑے اور ساسانی امرا نے اسلام قبول کر لیا۔ یہ ایک عجیب درد انگیز داستان ہے کہ یزدگرد نے جب نیشاپور، طوس اور مرو کی طرف کوچ کیا تو اس کے پاس نہ سپاہی تھے، نہ

سے اپنے ساتھ وابستہ کر لیا۔

زردشتیوں کی آتش پرستی اور ساسانیوں کی موروثی جاگیرداری مسلمانوں کے نزدیک قابل قبول نہ تھی۔ تاہم بعض مسلمانوں کی عسکری سرداری اور جاگیرداری خصوصاً سلطنت عباسیہ کے انحطاط اور مغول کے درمیانی دور میں اکثر ایسی شکل اختیار کر گئی تھی کہ بڑی حد تک ساسانیوں ہی کے مشابہ ہو گئی تھی۔ اسی طرح بغداد اور سامرا کے خلفائے عباسیہ کے درباری آداب و رسوم میں بھی بہت سے ساسانی رواج شامل ہو گئے تھے، محاصل اور آبیاری اور قناتوں (زیر زمینی نہروں) کا نظام جو عراق و ایران میں ساسانیوں کے ماتحت موجود تھا (اور وہ بھی قدیم بابل عہد سے چلا آتا تھا)، اسے مسلمانوں نے محض خفیف سی تبدیلیوں کے ساتھ اختیار کر لیا۔

ساسانیوں نے بعض شہر تعمیر کیے تھے۔ مدائن، اور اسپان بر، وہ اردشیر، سلوکیہ، شاپور (نزد شوستر) ایران خورہ شاپور (قدیم، سوسہ)، فیروز آباد، شیز گنجک (نزد جھیل آزیمیا)، ایران آسان کرد کواذ (= ایوان کرخ وغیرہ) نیز بہت سے قلعے اور قصر بنائے تھے (طاق کسری، فیروز آباد، شاپور، بیجاپور، سروستان، دامغان قصر شیریں، دستگرد، اُخیدر وغیرہ)۔ انہوں نے بابلوں کی بحر ابوں، ڈائوں اور گنبدوں کی تعمیر کا فن اشکانیوں کے توسط سے سیکھا۔ متعدد اموی اور عباسی محلات و قصور میں ساسانی اسلوب کے نقوش نمایاں ہیں۔ نقش رستم ( : اردشیر اول، شاپور اول، بہرام دوم اور نرسی)؛ نقش رجب، شاپور ( : شاپور اول، بہرام دوم اور طاق بوستان ) : اردشیر دوم، شاپور سوم اور خسرو دوم کی تاجپوشی کی تصویروں کے ذرا بھروان نقوش کی نقل البتہ صرف فتح علی شاہ قاجار نے رے میں

دستے کے سالار کی حیثیت سے ۶۷۰ء میں ایک آخری کوشش کی جس کے بعد وہ فوت ہو گیا۔ یزدگرد کی ایک شہزادی شہر بانو نے خلیفہ چہارم حضرت علیؑ کے صاحبزادے حضرت حسینؑ سے شادی کر لی تھی۔ شہنشاہی خاندان کے افراد اسلامی حکومت کی پہلی صدیوں کے دوران میں خراسان خصوصاً مرو میں مقیم رہے، یہاں تک کہ تخت و تاج کے ایک مدعی خسرو نے بغاوت بھی کر دی (۶۲۸-۶۲۹ء)، لیکن کامیاب نہ ہو سکا۔

ساسانی تہذیب کے اثرات : عرب چونکہ صحرا اور اس کے نخلستانوں کے خانہ بدوش اور تاجر تھے اس لیے ان کی ذاتی تہذیب نے بہت نشو و نما پائی تھی اور غالباً یہی ان کی ذاتی تہذیب، صحرا کی آزادی، کائناتی لامحدودیت، احساس فن کی ابتدائی حالت اور بدوی شاعری کا عظیم تخیل تھا جس نے انہیں ایک عظیم المثال مذہبی اور سیاسی نصب العین کی تکمیل کے لیے تیار کر دیا لیکن جب انہوں نے جنوب مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کے زرعی ملکوں کو فتح کر لیا تو ان میں نئی ضروریات و خواہشات بیدار ہو گئیں، چنانچہ ان کی تسکین کے لیے انہوں نے بوزنطی، زیادہ تر ساسانی اور متعدد قوموں کی تہذیب و ثقافت کے خاصے اثرات مستعار لیے اور انہیں تعلیمات اسلامی کی روح کے نئے سانچے میں ڈھال لیا جو ایک مشترک مذہب کی بنا پر متحد ہو گئی تھیں۔ اس نئی تہذیب کی نشو و نما میں جن لوگوں نے واسطے کا کام دیا، وہ زردشتیت، یہودیت اور مسیحیت کے پیرو تھے (مسلمانوں نے ان مذاہب کو دین حق کے پیش رووں کی حیثیت سے تسلیم کر کے رواداری کا ثبوت دیا تھا) نیز وہ نو مسلم تھے جو ابھی تک اپنی قوم کے شاندار ماضی کی یاد کو سینوں سے لگائے ہوئے تھے۔ مسلمانوں نے ان سب کو انتظامی، صنعتی اور فنی ماہرین کی حیثیت

کی لیکن ساسانی زمانے کی منبت کاری اور پتھر کی آرائش بھی، جس میں اشکال و صور بھی شامل تھیں، وادی اردن میں الہشام کے عہد میں (۲۶۶ تا ۴۳۳ء) اختیار کر لی گئی۔ یہ زیادہ تر موروثی درجوں کے نشانات پر مشتمل تھی (اس کی ایک واضح مثال، وہ ہے جو حال ہی میں خربة المَفَجَر کے مقام پر ایک حمام کے دروازے میں دریافت کی گئی ہے)۔ دیواری نقاشی کے جو باقیات خلفائے سامرا (جوسق) کے محلوں سے کھود کر نکالے گئے ہیں وہ اپنے اسلوب میں واضح طور پر ساسانی اثرات رکھتے ہیں اور کتابی تصاویر کا وہ نمونہ جو "عباسی" کہلاتا ہے اور تیرھویں صدی کے اوائل میں ایران سے لے کر مصر تک رو بہ ترقی تھا اس نے بھی اپنا آغاز یہاں سے لیا۔ مسلمانوں کی حیرت انگیز روغنی ظروف سازی کا فن ساسانیوں اور اشکانیوں کے ادنیٰ اور معمولی ظروف کی ترقی یافتہ شکل تھی۔ ساسانیوں کی نقرنی قابوں (جن پر اکثر مناظر شکار کندہ ہوتے تھے) اور آفتابوں کی نقل ایران میں کم از کم دسویں صدی تک کی گئی اور یہی کیفیت ساسانیوں کے ریشمی پارچات اور کمخوابوں کی تھی۔ ادبیات میں ساسانی شہنشاہوں کی بے شمار حکایتیں مقبول عام ہو گئیں، خصوصاً بہرام گور، خسرو اول اور خسرو دوم کے متعلق جن میں سے پہلا ایک ہر دل عزیز بانکا سپاہی، عاشق شکاری، شاعر اور مہنی تھا؛ دوسرا ایک دانشمند حکمران تھا اور تیسرا ایک خود پسند اور عظمت پرست دیوانہ تھا لیکن اس کے باوجود اس کی یاد "خسرو و شیرین" کی مشہور داستان عشق میں محفوظ ہے۔ "فرہاد و شیرین" کی داستان ساسانی شہنشاہوں کی تاجپوشی کے ان ابھرواں منتوشات کی ایک عام پسند ترجمانی ہے جو قصر شیرین کے کھنڈروں میں نظر آتے ہیں، ان کی کلاسیکی شکل

نظامی کے خمسے میں موجود ہے جس کی تقلید بعد میں دوسرے شعراء نے بھی کی۔ شاہنامہ کو تاریخی کتاب تو نہیں کہا جا سکتا، بہرحال اسے ساسانی دربار میں ایرانیوں کی نشاۃ ثانیہ کی تحریک کے زیر اثر دقیقی نے نظم کرنا شروع کیا اور فردوسی نے محمود غزنوی کے عہد میں اس کی تکمیل کی۔ یہ عوامی روایات کا ایک مجموعہ ہے جس میں قدیم ترین ایرانی ادوار کے کیانیوں (شمال مشرقی ایران) اور سیاوشوں (خوارزم) کے روایتی واقعات نظم کیے ہیں۔ اس کتاب کا سب سے بڑا ہیرو، رستم اس ساسانی سپہ سالار رستم سے اخذ کیا گیا جو قادیسیہ کی جنگ میں قتل ہوا تھا لیکن اس کا تاریخی نمونہ "ہندی اشکانی" بادشاہ گندوفر سرین (۱۹ تا ۶۵ء) تھا۔ بے شمار ضمنی نظمیں مثلاً اسدی کا گرشاسپ نامہ، سام نامہ، شہریار نامہ (از مختاری) قدیمی روایات پر مبنی ہیں۔ ساسانیوں کی کتابوں میں سے اب کوئی باقی نہیں رہی اور غالباً ژند۔ اوستا کی مذہبی کتاب اور اس کے متعلقات کے سوا کوئی کتاب نظر نہیں آتی اور غالباً لکھی بھی نہیں گئی۔ اس کے علاوہ بعد کی مذہبی اور قانونی کتابیں مثلاً دینکرت [ = دین کرد] بنیدیشن، یات کار زریران [ = ادی و اتکار زریران]، یا مادیکان [ = مادگان] ہزار دادستان [ = ماتیکان ہزار دادستان] اور چند اخلاقی اور انتظامی تحریریں موجود ہیں کیونکہ دور ساسانی کے ایرانی صرف ایسی کتابوں کے متون کو معرض تحریر میں لاتے تھے جنہیں وہ اپنے مذہب کی پاکیزگی کے لیے یا حکومت کی ضروریات کے لیے حرف بحرف محفوظ رکھنا ضروری سمجھتے تھے۔ انہوں نے اپنی مذہبی کتابوں کے متون (جن میں سے اکثر ہخامنشی سلطنت کے زوال کے بعد معدوم ہو گئیں) کی تدوین پر بے انتہا

جاہان میں بہت مقبول ہیں)۔ یہ قطعی طور پر معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ اثر کس حد تک کوشانوں اور لس درجے تک ساسانیوں کی وساطت سے حاصل ہوا، ساسانیوں کے فنی خاکے آونتی پور (کشمیر) کے مندروں میں نظر آتے ہیں۔ ”کدارا۔ کوشاں“ اور ”کوشاں۔ ساسانی“ سکون پر ہندوؤں کے دیوتاؤں کی تصویریں پائی جاتی ہیں، جنہوں نے ساسانی لباس پہن رکھا ہے۔ شمال مغربی ہندوستان کے بعض مجسموں اور شمالی ہندوستان کے راجپوتوں کی ثقافت میں متعدد ساسانی عناصر دکھائی دیتے ہیں۔ ساسانیوں کی نقرئی رکابی، روس اور ہنگری سے لے کر سائبیریا تک پائی گئی ہے۔ چینیوں کے برنجی آئینوں، ظروف چینی، ظروف نقرئی اور تانگ خاندان کی پارچہ بافی میں ساسانیوں کا اثر نمایاں نظر آتا ہے۔

یورپ میں بعد کی رومی سلطنت میں ایرانیوں کے سورج دیوتا متھراس کا مذہب اور مانویت کا مسلک بہت عام ہو گیا۔ ساسانیوں کے جنگی طریقے گاتھوں نے پھیلانے جو جنوبی روس کے راستے سکندے نیویا Scandania سے آئے اور زوال پذیر رومی سلطنت کو پامال کرتے چلے گئے۔ ساسانیوں کے فن تعمیر اور فن نقاشی، خصوصاً فن آرائش نے بوزنطیہ اور پھر اس کی وساطت سے ازمہ متوسطہ (رومی فن) کے یورپی فنون پر گہرا اثر ڈالا۔ ساسانیوں کے ریشمی پارچات بوزنطی پارچہ بافی کے لیے نمونہ بن گئے اور متعدد مسیحی گرجاؤں کے خزانوں میں اب تک دستیاب ہوتے ہیں، دیش کا مرکزی آذرگشتاہ ”ہولی گریل Holy Grail“ کے لیے نمونہ بن گیا جو بعد میں ہسپانیہ کے جبل البرانس (کوہ ہری نیز) میں مانوی کاتھاری (= کٹاری، مسیحی زنادقہ) کے زاویوں میں تلاش کیا جاتا رہا اور جس نے قدیم فرانسیسی رزمیہ نظموں، ویکٹر wagner کے اوپرا

محنت و قوت صرف کی؛ ایسی چند کتابیں یہ ہیں۔ خسرو کاوتان وریٹک (اشراف کی تعلیم سے متعلق)، یا کلپہ و دمنہ جس میں جانوروں کی زبان سے سیاسیات پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔ ہرزویہ نے اسے ہندوستانی پنج تنتر سے پہلوی میں ترجمہ کیا، پھر نصر بن احمد سامانی اور نوح اول سامانی کے مشہور شاعر رودکی نے اسے جدید فارسی کا جامہ پہنایا، لیکن زندہ شاعری محض زبانی روایات پر قائم تھی جنہیں تمام طبقات ترقی دیتے تھے، خصوصاً دربار کے وہ سرکاری شاعر اس کے علم بردار تھے، جن کا رئیس ملک الشعرا سمجھا جاتا تھا (یہ سلطنت کے اعلیٰ ترین عہدوں میں سے تھا)۔ یہی شعرا کی روایت سامانیوں کے دور میں پھر زندہ ہوئی اور دقیقی، رودکی اور فردوسی اسی روایت سے متاثر ہوئے۔

وسط ایشیا، چین اور ہندوستان: وسط ایشیا پر منگولیا کی سرحدوں سے لے کر جنوبی روس تک ایران کا ثقافتی اثر ہمیشہ قوی رہا ہے۔ خراسان سے آگے (تارم کی ترائی کے شہر گوجا اور افغانستان کے شہر کابل تک) ایک ایسی تہذیب رونق پر تھی جو ساسانی سلطنت کی تہذیب سے بہت معمولی طور پر مختلف تھی۔ ساسانیوں کے مجسمے (مٹی کے) اور ان کے دیواری نقوش خوارزم، پنجی کنت، گوجا، ”دختر نوشیروان“ اور بامیان میں پائے گئے ہیں۔ مانویت اور مانوی فن و ادب مشرقی سنکیانگ کے شہر تورفان تک پھیل گیا، اوینفور ترکوں نے نستوریوں کی مسیحیت قبول کر لی، جو بوزنطی سلطنت سے خارج کر دیے گئے تھے اور ایران میں آکر خوب ترقی کر رہے تھے۔ نیز مہایانا Mahayana بدھ مت، زردشتیوں کی آفتاب پرستی سے بہت متاثر ہوا (”اسی تابھا“ اور اس کا ”مغربی فردوس“ یعنی وہ فرقے جو آج کل چین اور

برلن ۱۹۳۳ء، لائپزگ ۱۹۳۳ء؛ (۱۱) R. Ghirshman :  
 (۱۲) *L'Iran des Origines à l'Islam*، پیرس ۱۹۵۱ء؛  
 وہی مصنف : *Les Chionites-Hephthalites*، قاہرہ  
 ۱۹۳۹ء؛ (۱۳) وہی مصنف : *Inscription du Monu-  
 ment de Châpour I, à Châpour* در *Revue des Arts*  
*Asiatiques*، ۱۰ : ۱۲۳ (بعد، ۱۹۳۹ء)؛ (۱۴)  
 'Painting in ancient Pjandzikant : G. Glaesser  
 (East and West، ۸ : ۱۹۹ (بعد)؛ (۱۵)  
*Geschichte Irans* : A von Gutschmid ٹونکن  
 ۱۸۸۸ء؛ (۱۶) *Paikuli : Monument : E. Herzfeld*  
*and Inscription of the Early History of the*  
*Sasanian Empire*، برلن ۱۹۲۳ء؛ (۱۷) وہی مصنف :  
*Kushāno Sāsānian Coins*، کلکتہ ۱۹۳۰ء؛ (۱۸)  
 ابن البلخی : *فارس نامہ*، طبع لسٹرنج، و آر۔ اے۔ نکلن  
 (سلسلہ یادگار گب، سلسلہ جدید ۱) لندن ۱۹۲۱ء؛  
 (۱۹) ابن قتیبہ *Handbuch der Geschichte Irsg.*  
*Wilstensfeld*، گوٹنکن، ۱۸۵۰ء؛ (۲۰) F. Justi :  
*Geschichte des Alten Persiens*، برلن ۱۸۷۹ء؛ (۲۱)  
*Le Christiantisme dans l'Empire Perse* : J. Labourt  
*sous la Dynastie Sassanide*، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۲۲)  
*Bilderatlas zur Kunst und* : A. von Le Coq  
*kulturgeschichte Mittelasiens*، برلن ۱۹۲۵ء؛ (۲۳)  
 وہی مصنف : *Die Manichäischen Miniaturen*  
 (Die *Budhistische Spätantike in Mittelasiens*)، برلن  
 ۱۹۲۵ء؛ (۲۴) G. K. Nariman *Iranian Influence*  
*on Muslim Literature*، بمبئی ۱۹۱۸ء؛ (۲۵)  
*Burzdes Einleitung zu dem Buche* : Th. Nöldeke  
 Strassburg، ۱۹۱۲ء؛ (۲۶)  
 وہی مصنف : *Geschichte des Artachštr I Pāpukān*  
 (Beiträge zur Kunde der Indogermanischen)  
 Sprachen، ج ۳)؛ (۲۷) Th. Nöldeke *Aufsätze*  
 zur Persischen Geschichte، لائپزگ ۱۸۸۷ء؛ (۲۸)

"پارسیفال Parsifal" کے ذریعے شہرت حاصل کی۔  
 شطرنج کا کھیل ہندوستان میں ایجاد ہوا، پھر  
 ساسانیوں نے اسے اپنا کر مغرب تک پہنچا دیا۔ یورپ  
 کے سٹیج پر توران دوت (دخت) "چین کی شہزادی"  
 کی کہانی اب تک مقبول عام ہے۔ یہ داستان اس  
 کشمکش پر مبنی ہے جو پوران دخت اور آرمی دخت  
 نے اپنے امرا کے خلاف کی تھی۔

مآخذ:

یہاں مسلمان مصنفین کی کتابوں کا عموماً حوالہ  
 نہیں دیا گیا۔ ان کا ذکر ساسانی تاریخ کے ماخذوں  
 میں موجود ہے۔ مزید حوالے اردو دائرہ معارف اسلامیہ  
 کے متعلقہ مقالات میں ملاحظہ کیجیے:

(۱) *Ein Asiatischer* : Fr. Altheim u. R. Stiehl  
*Staat Feudalismus unter den Sasaniden und ihren*  
*Nachbarn*، Wiesbaden، ۱۹۵۳ء؛ (۲) Th. W. Arnold  
*Survivals of Sasanian and Manichaeen Art*  
*in Persian Painting*، اوکسفورڈ ۱۹۲۳ء؛ (۳)  
*Die Frau im Sasanidischen* : Chr. Bartholomae  
 : A. Chirstensen (۴)؛ ۱۹۲۳ء؛ (۴) *Recht*  
*L'Iran sous les Sassanides*، کون ہیگن و پیرس  
 ۱۹۳۶ء؛ (۵) وہی مصنف : *L'Empire des Sassanides*  
*Le Peuple, l'Etat, la Court*، کون ہیگن، ۱۹۰۷ء؛  
 (۶) وہی مصنف *Le Regne du Roi Kawād̄h*  
*I et le Communisme Mazdakite*، کون ہیگن  
 ۱۹۲۵ء؛ (۷) وہی مصنف *Les Gestes des Rois dans*  
*les Traditions de l'Iran Antique*، پیرس ۱۹۳۶ء؛  
 (۸) E. Diez اور H. Glück *Der Ubergang vom*  
*Alten zum Islamischen Orient*، نیو ہابلز برگ  
 Newbabelsberg، ۱۹۱۰ء؛ (۹) K. Erdmann *Die*  
*Entwicklung der Sasanidischen Kron:*  
*Ars Islamica*، ۱۹۵۱ء، ۱۶/۱۵ : ۸۷ (بعد)؛ (۱۰)  
 وہی مصنف : *Die Kunat Irans zur Zeit der Sasaniden*

• **ساعة : (ع)**، وقت کی ایک خاص مدت، گھنٹا، گھڑی، پل۔ یونانی ہیئت دانوں کے قاعدے کے مطابق ساعة فلکیہ (جو افلاک ثوابت کے ۱۰ درجے کے اندر گردش کے مطابق ہے اور جسے مستویہ (مساوی) بھی کہتے ہیں) اور ساعة معوجہ (نیز ساعة زمانیہ جو ہر دن اور رات کو بارہ بارہ گھنٹوں میں تقسیم کرنے کا نتیجہ ہے) کے درمیان امتیاز کیا جاتا ہے۔ ساعة زمانیہ، عرض البلد اور موسم کے لحاظ سے مختلف ہو جاتی ہے اور زیادہ بلند عرض البلد کے خطوں میں تو بالکل بے معنی ہو جاتی ہے۔ مذہبی اصطلاح میں ساعة کے معنی موت کا وقت اور قیامت کا وقت بھی ہیں [رک بہ قیامت]۔ رات اور دن کے گھنٹوں کی رفتار معلوم کرنے کے لیے ”گھڑیاں“ (آلات الساعات) استعمال کی جاتی ہیں۔ جس طرح جرمن زبان کا لفظ Uhr، جو ہورا hora سے مشتق ہے، یونانی ωρα horologium (horloge) کے ساتھ ساتھ رائج ہے، اسی طرح عربی میں ساعات اور ساعة گھڑیوں کے نام ہیں۔ دوسرے سب نام یونانی دخیل الفاظ کی بگڑی ہوئی شکل ہیں، جیسے پنکام یا پنگان از πίναι؛ منگانہ Mangāna از μάγγανον، یا κλέψνδρα کے ترجمے مثلاً سراقۃ الماء؛ بعض اور نام فارسی الاصل ہیں، جیسے ترکہارہ (ترکہار سے جس کے معنی دھات کی پتلی گول رکابی ہیں)۔ یہ عام طور پر معلوم ہے کہ ربع دائرہ Quadrant اور اسطرلاب نجوم کا وقت جاننے کے لیے استعمال کیے جاتے تھے اس لیے یہاں نہ ان پر بحث کی جائے گی، نہ دھوپ گھڑی کے استعمال کی مختلف شکلوں پر، مثلاً اُلقی یا عمودی دھوپ گھڑی پر۔ ہم جسے گھڑیاں کہتے ہیں، وہ صحیح معنوں میں ریت اور پانی کی گھڑیاں یا اسی قسم کی اور مصنوعات ہیں، جو عصرِ قدیم سے معروف ہیں اور جنہیں پیشتر بوزنطیوں نے تیار کیا تھا اور جن

• *Die Religionen des Alten Iran* : H. S. Nyberg  
 لائپزگ ۱۹۳۸ء؛ (۲۹) *The Kings of* : G. Olinder  
 : T. D. J. Paruck (۳۰)؛ ۱۹۲۷ء Lund، *Kinda*  
 : G. Rawlinson (۳۱)؛ ۱۹۲۳ء بمبئی، *Sassanian Coins*  
 لندن، *The Seventh Great Oriental Monarchy*  
 Die Dynastie der : G. Rothstein (۳۲)؛ ۱۸۷۶ء  
 (۳۳)؛ ۱۸۹۹ء برلن، *Lahmidien in al-Hira*  
 Revue des : Ghirshman Châpour اور G. Salles  
 : *Arts Asiatiques*، ۱۰ : ۱۷۷ بعد، (۱۲ بعد ۱۹۳۸ء)؛  
*The Kārnamāe Artakhshir* : D.D.P. Sanjana (۳۴)  
 : Fr. Sarre (۳۵)؛ ۱۸۹۶-۱۸۹۵ء بمبئی، *i-Pāpakān*  
 (۳۶)؛ ۱۹۲۲ء برلن، *Die Kunst des Alten Persiens*  
*Iranische Felsreliefs* : E. Herzfeld اور F. Sarre  
 برلن، ۱۹۱۰ء؛ (۳۷)؛ *Die Islamische* : H.H. Schaeder  
*Lehre vom Vollkommenen Menschen*، در *ZDMG*  
 جلد ۲۹، ص ۱۹۲، ۱۹۲۵ء؛ (۳۸)؛ *J. Smirnoff*  
*Argenterie Orientale*، ہیڈزبرگ ۱۹۰۹ء؛ (۳۹)  
*Iranische Altertumskunde* : F. Spiegel ج ۳  
 (۴۰)؛ (۱۸۷۸ء)؛ *Seleucia and Ktesiphon* : M. Streck  
 لائپزگ ۱۹۳۱ء؛ (۴۱)؛ *P. M. Sykes*  
 لندن، ۱۹۲۱ء؛ (۴۲)؛ الطبری، *Geschichte*  
*der Persez und Araber zur Zeit der Sasaniden aus*  
*der arabischen Chronik des übersetzt von Th.*  
*Noldeke*، لائپزگ ۱۸۷۹ء؛ (۴۳)؛ الثعالبی، *Histoire*  
*des Rots de Perse publiée et traduite par Zotenburg*  
 پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۴۴)؛ *Early Sāsānian* : E. Thomas  
 لندن، ۱۸۶۸ء؛ (۴۵)؛ *Inscription and Coins*  
 وہی مصنف، *Numismatic and other Antiquarian*  
*Illustrations of the Rule of the Sasanians in Persia*  
 لندن، ۱۸۷۳ء؛ (۴۶)؛ *S. P. Tolstov*  
 برلن، ۱۸۵۳ء، *Spuren der Altchoresmischen Kultur*  
 (H. GORTZ)

میں لکھا ہے۔ قشتالہ کے شاہ الفانسو Alfonso کی گھڑیوں کی عمدہ ساخت مغربی عربوں کی صناعی کی رہین منت ہے۔

مأخذ: (۱) E. Wiedemann: *Beiträge SBPMS*: Erlg. ج ۳ (۶۱۹۰۵): ج ۲۰۰؛ ج ۵ (۶۱۹۰۵): ج ۳۰۸ (۶۱۹۰۶): ج ۱۱؛ ج ۱۰ (۶۱۹۰۶): ج ۳۳۸ (۶۱۹۰۷): ج ۱۲؛ ج ۲۰۰؛ ج ۳۳۸ (۶۱۹۱۳): ج ۱۷؛ ج ۵۹ (۱۹۱۸ - ۱۹۱۹): ج ۲۷۲؛ E. Wiedemann اور F. Hauser: *Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur* Nova Acta ج ۱۰۰، عدد ۵ (۱۹۱۰ Halle): (۲) وہی مصنف: *Uhr des Archimedes* Nova Acta ج ۱۰۳، عدد ۲؛ E. von Bassermann-Jordan (۳): *Die Geschichte der Zeitmessung und der Uhren* (J. RUSKA)

الساق: (ع)، ٹانگ، پنڈلی عربوں کے علم ہندسہ میں یہ لفظ کئی معنوں میں مستعمل ہے: (۱) ساق کے ایک معنی کسی قائم الزاویہ مثلث کے زاویہ قائمہ والے ضلع کے ہیں: (۲) اس سے کسی مساوی الاضلاع مثلث کا ایک ضلع بھی مراد ہے، مثلاً البیرونی (کتاب القانون المسعودی، مقالہ ۳، باب ۱) لکھتا ہے: "مثلث ح ب ج المتساوی الساقین ح ب، ح ج؛ (۳) ساق کے معنی پرکار کا پاؤں یا ٹانگ بھی ہیں اور اس طرح رِجل (پاؤں) کے مترادف ہے۔ یہ عبارت ذیل سے ظاہر ہے: اور تم پرکار کے پاؤں یعنی نوک کو دیوار کے اس خط پر رکھو جو خط نصف النهار (meridian) کے قریب ہے۔ یہ فاصلہ "انحراف" کا قوس ہے۔ اس قوس کو پرکار میں اس طرح رکھیے کہ اس کی ایک نوک زاویے (قوس) کے ایک سرے پر اور دوسری دوسرے سرے پر ہو" (محمد سبط الماردینی (المولود ۱۰۰۱ء قاہرہ): جداول رسم المنحرفات علی

میں یہ انتظام ہوتا تھا کہ گیندیں گرتی تھیں، گھنٹے بجاتے تھے، چراغ بجھتے تھے، یا مثلاً شکلوں یا خود کار باجوں کا استعمال جن کے ذریعے دھیان کیے بغیر آدمی کی توجہ رفتار وقت کی طرف منعطف ہو جاتی یا دور سے اسے آواز آ جاتی یا کوئی صورت نظر آ جاتی تھی۔ یہ امر قابل توجہ ہے کہ مشرقی اسلامی ممالک کی ایک گھڑی کا قدیم ترین ذکر Einhard کی *Annals* میں ملتا ہے۔ وہ ۸۰۶ - ۸۰۷ء کے تحت لکھتا ہے کہ بادشاہ شارلمان کا سفیر Radbert خلیفۃ المسلمین کے دربار سے واپس ہوتے ہوئے راستے میں مر گیا جب کہ عبداللہ جو "ایرانیوں کے بادشاہ" یعنی خلیفہ ہارون الرشید کا سفیر تھا، چند راہبوں کے ساتھ یروشلم سے آیا اور اپنے ہمراہ ایک عجیب و غریب گھڑی لایا جس کی تفصیل Einhard نے دی ہے۔ F. Hauser اور Wiedemann نے عربی مأخذ کی تحقیق و تشریح پر خاص توجہ صرف کی ہے۔ گھڑیوں سے متعلق سب سے اہم تصنیف اسمعیل بن الرزاز الجزری کی کتاب فی معرفۃ الجیل الهندسیۃ، مصنفہ ۵۶۰۲/۱۲۹۵-۱۲۰۶ء ہے (دیکھیے *Die mathematiker und Astronomen der Araber*: Suter ص ۱۳۷، شماره ۳۳۳؛ ص ۲۲۶ بعد)۔ مصنف نے یہاں خود ساختہ گھڑیوں کی ساخت کی پوری تفصیل بیان کی ہے، جن کا نام ان مخصوص شکلوں پر رکھا گیا ہے جو ان پر نمودار ہوتی ہیں (مثلاً لنگور گھڑی، ہاتھی گھڑی، تیز نشانہ باز گھڑی، کاتب گھڑی یا تقارہ نواز (= طبال) گھڑی، وغیرہ)۔ دوسری اہم تصنیف، رضوان بن محمد الخراسانی کا رسالہ ہے جو دمشق کے باب الغیرون (الجیرون) کی گھڑی پر ہے (دیکھیے Suter، کتاب مذکور، ص ۱۳۶ بعد، عدد ۳۳۳)۔ پہلے دار گھڑیاں جو سب سے پہلے مشرق میں سولہویں صدی عیسوی میں پہنچیں، ان کا حال تقی الدین نے اپنی کتاب مرتبہ ۱۰۵۲ - ۱۰۵۳ء



کیا Kiyā کہتے ہیں (Aramäische : Low) Pflanzinnamen، ص ۷۰)۔ اس کے برعکس عرب اس جہیزے کو اس کی مشہور ترین پیدوار کی وجہ سے جزیرۃ المصطکی Mastic island کہتے ہیں؛ چنانچہ عرب جغرافیہ نگار ابو الفداء (تقویم البلدان، طبع Reinaud ۱/۲، ص ۲۶۸) اور الدمشقی (طبع Mehren، ص ۲۲۸) جنہوں نے سب سے پہلے اس کا ذکر کیا ہے، اسے اسی نام سے جانتے ہیں [مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے (۱)، لائیڈن، بار اول]۔

مآخذ: ترکوں کی فتوحات کے زمانے تک ازمندہ وسطیٰ میں ساقز کی تاریخ کے متعلق: (۱) Heyd : Histoire du Commerce du Levant، لائپزگ ۱۸۸۵ء، ج ۱ و ۲، بمواضع کثیرہ، Levant: ۱۸۲۲ء تک: (۲) Alexandros M. Vlastos : Χιόνα Hermupolis، ۱۸۳۰ء، مترجمہ A. P. Ralli : A History of the Island of Chio، لندن ۱۹۱۳ء؛ (۳) v. Eckenbrecher : Die Insel Chios، برلن ۱۸۳۵ء؛ (۴) Fustel de Mémoire sur l'île de Chio : Coulanges، پیرس ۱۸۵۷ء؛ جزیرے کے حالات پندرھویں صدی عیسوی سے: (۵) Christoph. Bondelmontii : Insularum Archipelagi، طبع Sinner، باب ۵۸؛ سولہویں صدی عیسوی کے متعلق: (۶) Léon Dorez : Itinéraire de Férôme Maurand، پیرس ۱۹۰۱ء، ص ۱۶۲ بعد؛ (۷) Nicolas de Nicolay : cours et Histories véritables des Navigations، ج ۲، باب ۶ تا ۸ (مع تصاویر لباس)؛ (۸) P. Belon : Les Observations، پیرس ۱۵۵۵ء، ورق ۸۳ - الف بعد؛ سترھویں صدی عیسوی کے متعلق: (۹) Théodore de Gontaut-Biron : Ambassade en Turquie de Jean de Gontaut-Biron Baron de Salignac، پیرس ۱۸۸۸ء، ص ۳۳ تا ۳۴؛ (۱۰) Ch. Schefer : Journal d'Antoine Galland، پیرس

العیطان، مخطوطۃ کتاب خانہ بوڈلین او کسفرڈ، Or. II، عدد ۲۸۵، ورق ۲۶، ۷۰)؛ (۳) ابوالحسن علی المرادکشی الفلکی العربی المغربی (م- نواح ۱۶، ۱۲۶، در مراکش) اپنی کتاب جامع المبادی و الغایات (مترجمہ J. J. Sedillot و طبع L. Am. Sedillot : Traité des instruments astronomiques des Arabes، پیرس ۱۸۳۴ - ۱۸۳۵ء، ص ۴۴۶) میں ساق الجرادہ (= ٹڈی کی ٹانگ) کا ذکر کرتا ہے اور اس سے وہ خط ساعت مراد لیتا ہے جو ایک اسطوانہ (عمود) کسی سطح مستوی پر مرتسم کرتا ہے اور جس کا مجری سطح مستوی پر ٹڈی کی ٹانگ سے کسی قدر ملتا جلتا ہے؛ (۵) اشکال فلکی (برجوں) کے ناموں میں بھی لفظ ساق ملتا ہے۔ یہ ایسے ستارے کا نام ہے جو کسی حیوان (یا انسان) کی ٹانگ میں پایا جاتا ہو، مثلاً ساق العواء (Boötes) ساق ہای = Ophuichus 20، ساقا الأسد، (برج آسد میں = السیماک الرامح Arcturus اور السیماک الأعزل (Spica)۔

(C. SCHOY)

ساقز: جزیرۃ خیوس Chios کا ترکی نام (یونانی εἰς Χίον کی تعریف شدہ شکل) اور مصطکی (μαστίχην) کے معنوں میں بھی، جو صرف اس جزیرے میں پائی جاتی ہے اور جس کی ایک عمدہ قسم Pistacia Lentiscus سے حاصل کی جاتی ہے۔ یہ مصطکی مشرقی ممالک میں ازمندہ متوسطہ میں ایک قیمتی دوا کے طور پر بہت مقبول تھی اور فی الواقع آج کل بھی ہے۔ ساقز ایک بہت قدیم نام ہے (اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ یہ لفظ کمن Kuman اور قدیم ترکی زبان میں اسم نکرہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے (Houtsma : Türkisch-Arabisches Glossar، ص ۳۷)۔ فارسی میں بھی اس لفظ کا یہی حال ہے، سریانی زبان میں مصطکی کو اس کے اصلی مقام خیوس Chios کی نسبت سے

*Correspondance* : Émil Varenbergh (۲۷)؛ ۱۷۱۵ء؛  
 'du Marquis de Ferriol' اینشورپ ۱۸۷۰ء،  
 ص ۵۸ بعد؛ عہد حاضر میں خیوس کے نظم و نسق،  
 تجارت اور پیداوار کی بابت : (۲۸) *La : Cuinet*  
 'Turquie d'Asie'، ۱ : ۶ تا ۲۹ : ۳۲۹؛ یونانی زبان کی  
 جامع تصنیفات میں سے یہ قابل ذکر ہیں : (۲۹)  
 Τουρκικά έγγραφα ἀφορώντα : Chr. B. Μαντοπουλος  
 'τὴν ἱστορίαν τῆς Χίου'، ۱۹۲۰ء؛ قب (۳۰)  
 Γεωργίου؛ بعد : ۲ : ۹۱؛ *Byz.-Neugr. Jahrbücher*  
 I. Ζολώτα, 'Ἱστορία τῆς Χίου' (دو جلدیں، ابتہز  
 ۱۹۲۱ء)؛ اس جزیرے کا نقشہ مع نقشہ شہر خیوس  
 [پیمانہ ۱ : ۵۰۰۰۰]، از *Konst. N. Kanellaki*  
 خیوس ۱۹۰۳ء]۔

J. H. MORDTMANN [و تلخیص از ادارہ]

سال : فارسی لفظ، جسے ترک بھی استعمال  
 کرتے ہیں۔ معمولاً یہ وہ مدت ہے جو سورج کے  
 ایک اعتدال ربیعی سے دوسرے اعتدال ربیعی کے مابین  
 گذرتی ہے، یعنی منجمی یا فلکی سال؛ لیکن یہ لفظ  
 پیدائش، آمد وغیرہ کی سالانہ تقریبات کے لیے بھی  
 استعمال ہوتا ہے۔ شمسی، قمری، فلکی اور شہری  
 سالوں میں امتیاز کیا جاتا ہے، شہری سال ۳۶۵ دن  
 کا اور فلکی سال ۳۶۵ دن ۵ ساعت ۴۹ دقیقے کا  
 ہوتا ہے۔

(HANDJERY)

سالار : (فارسی)، سردار، کماندر، [تلفظ فارسی]

کا یہ لفظ ساسانی عہد کے پہلوی لفظ "سردار" ہی  
 کی ایک ترکیبی شکل ہے۔ ایک مروجہ قاعدے  
 کی رو سے کسی لفظ میں حروف "ر" اور "و" کو  
 یکجا آئیں تو وہ "ل" سمودہ میں بدل جاتے تھے۔  
 اسی قاعدے کے مطابق "سردار" نے سالار کی  
 شکل اختیار کی اور اشباع کے ذریعے لفظ "سالار"  
 سالار ہو گیا (قب) *Grundr. d. Iran. Phil.*، الف :

: de La Croix (۱۱)؛ بعد؛ ۱۷۱۰ء؛ بعد؛ ۱۷۱۰ء؛  
 'Mémoires' پیرس ۱۶۸۳ء : ۲ : ۳؛ بعد؛ (۱۲)  
 'Voyages : Thévenot' پیرس ۱۶۸۹ء، ۱ : ۲۹۳ تا  
 'Reizen : Cornelis de Bruya' (۱۳) : ۳۲۳  
 'Delft' ص ۱۶۸ بعد (مع تصاویر لباس و منظر شہر  
 خیوس Chios)؛ اٹھارہویں صدی عیسوی کے متعلق :  
 'Voyage de la Grèce : P. Lucas' (۱۴) : ۱ : ۲۳۲  
 'Voyage du Levant' (۱۵) : ۲ : ۱۱۹؛ بعد؛  
 'Relation d'un Voyage du : Tournefort' (۱۶)  
 'Amsterdam'، ۱۷۱۸ء، ۱ : ۱۳۰  
 'Recueil des Rits et : Galland' (۱۷)؛ بعد؛  
 'Cérémonies du Pèlerinage de la Mecque'،  
 'Amsterdam'، ۱۷۵۳ء، ص ۹۹ تا ۱۷۲ : (۱۸)  
 'Description of the East : Pococke'، ۱ : ۲/۲؛ بعد؛  
 'Constantinople ancient and modern : Dallaway' (۱۹)  
 لندن ۱۷۹۷ء، ص ۲۷۰ تا ۲۸۶؛ انیسویں صدی عیسوی  
 سے (۱۸۲۲ء سے قبل) : (۲۰) *v. Hammer*  
 'Topographische Ansichten'، ص ۴۹ تا ۶۰ : (۲۱)  
 'Notes d'un voyage fait dans le Levant : Didot  
 en 1816 et 1817'، پیرس بلا تاریخ، ص ۱۳۵؛ بعد؛  
 'L'Isol epiu famoso del Mondo : Porcacchi' (۲۲)  
 وینس ۱۷۵۲ء، ص ۳۱؛ بعد؛ (۲۳) *Boschini*  
 'L'Archipelago'، وینس ۱۶۵۸ء، ص ۷۸ (مع نقشہ)؛  
 'Naukeurige Beschrijving der : Dapper' (۲۴)  
 'Eilanden in de Archipel'، 'Amsterdam' ۱۶۸۸ء،  
 ص ۷۰ تا ۹۰ (مع نقشہ، منظر شہر خیوس و  
 تصاویر لباس)؛ خیوس میں سترہویں اور اٹھارہویں صدی  
 عیسوی کی رومن کیتھولک جماعتوں کی بابت : (۲۵)  
 'Relations inédites des Missions de la : Carayon  
 Compagnie de Jésus'، پیرس ۱۸۶۳ء، ص ۱۸؛ بعد؛  
 'Nouveaux Mémoires des Missions de la : Carayon  
 Compagnie de Jésus dans le Levant'، ج ۱، پیرس

کا مشہور لقب - ان کا شمار عہد حاضر کے عظیم ہندوستانی سیاستدانوں میں ہوتا ہے۔ وہ حیدرآباد دکن میں ۲ جنوری ۱۸۲۹ء کو پیدا ہوئے۔ ان کے چچا نواب سراج الملک نے، جو ریاست حیدرآباد کے وزیر تھے انہیں تعلیم دلائی کیونکہ ان کے والد ان کی پیدائش کے تھوڑے عرصے بعد ہی فوت ہو گئے تھے۔ ۱۸۳۸ء میں انہیں انیس سال ہی کی عمر میں حکومت کا ایک انتظامی عہدہ مل گیا۔ ۱۸۵۳ء میں چچا کی وفات پر وہ وزیر ریاست کی حیثیت سے اس کے جانشین ہوئے اور امور سلطنت کی اصلاح میں مصروف رہے۔ ۱۸۵۷ء میں، جو ہندوستان کی تحریک آزادی کا سال ہے، نظام حیدرآباد دکن ناصر الدولہ نے وفات پائی اور اس کا بیٹا افضل الدولہ اس کا جانشین ہوا۔ تحریک آزادی کے علم برداروں نے جب دہلی پر قبضہ کر لیا تو یہ خبر سن کر حیدرآباد دکن کی آبادی میں بڑا ہیجان پیدا ہوا، اور مضطرب عوام نے بے قاعدہ فوجی دستوں کی مدد سے برطانوی ریڈیڈنسی پر حملہ بول دیا۔ اس ہنگامے کے دوران میں شروع سے لے کر آخر تک سالار جنگ نہ صرف برطانیہ کے وفادار رہے بلکہ اس تحریک کو دبانے کی کوشش کی۔ ان خدمات کے اعتراف میں حیدرآباد دکن کے جو تین اضلاع ۱۸۵۳ء میں قرضے کی بیباقی کی مد میں کمپنی کے حوالے کیے گئے تھے، واپس کر دیے گئے اور اس کے علاوہ باغی راجہ شورا پور کا علاقہ بھی نظام کے حوالے کر دیا گیا۔

۱۸۶۰ء اور ۱۸۶۷ء میں یکے بعد دیگرے دو

برطانوی residents ریڈیڈنٹوں نے ان سازشوں کو ناکام بنا دیا جو وزیر اعظم سے نظام دکن کو برگشتہ کرنے اور ان کی معزولی کے لیے کی گئی تھیں؛ چنانچہ سالار جنگ اپنے عہدے پر بدستور مامور رہے۔ ۱۸۶۸ء میں انہیں قتل کرنے کی کوشش کی گئی، لیکن قاتل گرفتار کر لیا گیا۔ سالار جنگ نے اس

جدید ایرانی کے مترادف لفظ (سردار) قدیم لفظ سردار کے آثار باقیہ میں شمار نہ کرنا چاہیے بلکہ یہ ایک جدید شکل ہے؛ بلاشبہ وہ عناصر، جن سے قدیم لفظ بنا تھا اب بھی اس زبان میں موجود ہیں۔ قدیم ارمنی زبان میں پہلوی لفظ سالار کو سَلَر بنا لیا گیا۔ لفظ سردار، جسے ارمنی میں سَرْدَر کی شکل اختیار کرنی چاہیے تھی، ارمنی موجود ہی نہیں۔ بعد ازاں غالباً جدید فارسی سے مستعار یہ لفظ ارمنی زبان میں سپہ (Spa) ہو گیا۔ دوسری متاخر ارمنی شکلوں کے متعلق دیکھیے *Arm. Gramm. : Hübschmann*، ۱ : ۲۳۵، ۲۳۹ - ان دو شواہد میں سے پہلے میں اس لفظ کے پہلوی مرکبات بھی مذکور ہیں۔ اس کی صرفی اور نحوی صورتوں کے متعلق دیکھیے *Grundriss der Persische : Hübschmann*، ص ۱۰۳، *neup. Etymologie*، *Studien*، ص ۷۲، *The Frahang-i-Pahlavik : Junker*، ص ۷۹ و ۳۷۔

یہ اصطلاح، جو دراصل عسکری ہے، (قب سپاہ سالار، سالار جنگ)، بہت سے دیگر درباری مناصب کے لیے بھی مستعمل تھی، مثلاً سالارِ خوان (خوان سالار)، بمعنی *Steward*؛ سالارِ بار، بمعنی *Marshal*؛ آخور سالار، بمعنی داروغہ اصطبل۔ ایران کے لغت نویسوں نے سالار کے معنی بزرگ اور کہن سال بھی لکھے ہیں، لیکن یہ معنی (جو، جہاں تک مجھے علم ہے، کہیں نہیں پائے جاتے) غلط اشتقاق کا نتیجہ ہیں، جس کی رو سے اس لفظ کا تعلق سال (year) سے پیدا کیا گیا ہے۔ بعض مقامات پر بادشاہ کے لیے بھی سالار کی طرح کی ترکیبیں استعمال کی گئی ہیں، لیکن یہ صرف شعر و شاعری تک محدود ہیں۔

(V. F. BÜCHNER)

سالار جنگ: ایرانی نژاد سید میر تراب علی

سالم: (عربی) اچھی طرح محفوظ، بے کم و کاست۔  
 قرآن مجید میں لفظ سالم صرف ایک جگہ (۶۸ [القلم]: ۳۳) میں بالکل عام معنوں میں پایا جاتا ہے: [تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَلِيمُونَ]۔ ان پر ذلت چھا رہی ہو گی، حالانکہ انہیں اس سے پہلے سجدے کے لیے بلایا جاتا تھا جبکہ وہ صحیح و سالم تھے“]۔ علاوہ ازیں مفسرین قرآن نے لفظ سالم کو خدا کے نام السلام کی تشریح کے لیے بھی استعمال کیا ہے، جو قرآن مجید میں بکثرت آیا ہے؛ چنانچہ ان کا قول ہے کہ سلام سالم کا مترادف ہے، یعنی مبرا از آفات۔ اسی طرح قلب سلیم (۲۶ [الشعراء]: ۸۹) کی تشریح مبرا از کفر (۳۷ [الصفّٰت]: ۸۳) کی گئی ہے۔

سالم عام طور پر ان حالتوں میں نقائص اور عیوب سے پاک کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے جن میں عیوب پائے جانے کا امکان ہو، مثلاً علم طب میں سالم صحیح، یعنی صحت مند، بیماری سے منزہ، کا مترادف ہے؛ چنانچہ کسی خفیف زخم کے لیے ”جرح سالم“ کی اصطلاح بھی استعمال ہوتی ہے۔ اگر اس کا اطلاق زر و مال پر ہو تو سالم سے مراد پورے وزن کے ناتراشیدہ سگے یا کوئی ایسی رقم ہوتی ہے جس میں کسی تبدیلی یا کمی کا امکان نہ ہو۔

سالم بالخصوص صرف و نحو کی ایک اصطلاح بھی ہے اور یہاں بھی وہ صحیح کا مترادف ہوتا ہے؛ چنانچہ علم صرف کی رو سے کلمہ سالم وہ ہوتا ہے جس کے حروف اصلہ میں نہ صرف کوئی حرف علت یا ہمزہ نہ ہو بلکہ ان میں تضعیف بھی نہ ہو۔ نحو میں بھی یہی صورت ہے، مگر یہاں اس کا تعلق محض آخری حرف سے ہوتا ہے، یعنی لفظ کے دیگر حروف معتل ہو سکتے ہیں، پھر بھی وہ خود سالم رہتا ہے؛ مثال کے

کی سزائے موت کو قید میں تبدیل کرا دینے کی کوشش کی، لیکن اس کے باوجود اسے مروا دیا گیا۔ افضل الدولہ کی وفات پر ۱۸۶۹ء میں اس کے بیٹے اور جانشین میر محبوب علی خان کی نابالغی کے زمانے میں سالار جنگ ریاست کے دو سرپرستوں میں سے ایک تھے۔ ۵ جنوری ۱۸۷۱ء کو دربار کلکتہ میں انہیں G.C.S.I. کا خطاب ملا۔ نومبر ۱۸۷۵ء میں ہزارٹل ہائیٹس پرنس آف ویلز کی سیاحت ہند کے موقع پر انہوں نے اور دوسرے امرا نے بمبئی میں نوجوان نظام کی طرف سے نمائندگی کی۔ اپریل ۱۸۷۶ء میں انہوں نے انگلستان کی سیاحت کی اور ملکہ وکٹوریہ کے دربار میں باریاب ہوئے۔ انہیں اوکسفورڈ یونیورسٹی سے D.C.L. کی اعزازی ڈگری ملی اور شہر لنڈن کے حقوق شہریت (freedom of the city of London) پیش کیے گئے جنوری ۱۸۸۳ء میں وہ نظام کی سیاحت یورپ کی تیاریوں میں مصروف رہے۔ ۷ فروری کو Duke John of Mecklenburg Schwerin حیدر آباد کی سیاحت کو آیا۔ سالار جنگ میر عالم ساگر پر اس کے استقبال سے فارغ ہوئے ہی تھے کہ انہیں ہیضے کا عارضہ ہو گیا اور وہ دوسرے دن فوت ہو گئے۔ ان کے انتقال کا سب کو بہت صدمہ ہوا۔ اگرچہ وہ ہمیشہ اپنے پہلے لقب ”سالار جنگ“ ہی سے مشہور رہے مگر انہیں ”شجاع الدولہ“ اور ”مختار الملک“ کے بلندتر خطابات بھی حاصل تھے۔

مآخذ: (۱) سید حسین بلگرامی: *Memoir of Sir Salār Jang, Shujā-ud-Daula, Mukhtār ul-Mulk, G.C.S.I.* بمبئی ۱۸۸۳ء؛ (۲) سید حسین بلگرامی و C. Wilmott: *Historical and Descriptive Sketch of H. H. the Nizami's Dominions* بمبئی ۱۸۸۳ء۔

(T.W. HAIG)

اسے وظیفہ ار ہالیق [رک باں] دے کر مارابلس شام بھیج دیا گیا۔ ۱۱۵۱ھ (آغاز ۲۱ اپریل ۱۷۳۸ء) میں اسے دمشق کی طرف جانے کے احکام ملے، لیکن محرم ۱۱۵۲ھ (آغاز از ۱۰ اپریل ۱۷۳۹ء) میں دمشق کے نزدیک مغرق کے مقام پر راستے ہی میں فوت ہو گیا۔ اس کی یاد میں اس کے والد کے مزار (شہزادہ باشی، استانبول) میں ایک کتبہ نصب کر دیا گیا۔

سالم نے کئی کتب فقہ کے تراجم کیے اور ان کی شرحیں لکھیں، ترکی فارسی لغت لکھی اور جہاد پر ایک کتاب: نیل الرشاد فی امر الجہاد (قسنطنینیہ ۱۲۹۴ھ / ۱۸۷۸ء) تصنیف کی۔ اس نے آخر الذکر کتاب کی تکمیل ۱۱۴۵ھ / ۱۷۳۲ء میں کی (جس کا آغاز ۱۳ جون ۱۷۳۲ء کو ہوا تھا)۔ یہ کتاب سلطان محمود اول [رک باں] کے حکم سے لکھی گئی۔ اس کے علاوہ اس نے العینی [رک باں] (م ۸۵۵ھ / ۱۴۵۱ء) کی تاریخ عالم عقد الجمان فی تاریخ اهل الزمان کا ترکی میں ترجمہ کیا۔ اس تصنیف کے اصل مخطوطے کی آٹھ جلدیں (مصنف کا ارادہ ۱۰ جلدوں میں لکھنے کا تھا) استانبول کے کتاب خانہ نور عثمانیہ میں موجود ہیں۔ سالم کی مشہور تصنیف اس کا تذکرہ شعراء ہے، جو ۴۱۰ شعرا اور عروضیوں کے حالات پر مشتمل ہے۔ یہ ۱۱۳۳ھ / ۱۷۲۰ء میں لکھا گیا تھا اور اسے فطین [رک باں] نے جاری رکھا (قب حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۶ : ۵۶، عدد ۱۴۶۳۳)؛ اصل مسودہ استانبول میں خالص افندی کے کتاب خانے میں موجود ہے۔ ایک اور مخطوطہ ویانا میں ہے (قب J. v. Hammer : Katalog، ۲ : ۴۰۱)؛ یہ کتاب ۱۳۱۵ھ / ۱۸۹۷ء میں استانبول سے شائع ہوئی (۲۶ صفحات)۔

ملور پر نحویوں اور صرفیوں دونوں کے نزدیک "ن - ص - ر" سالم ہے اور "ر - م - ی" سالم نہیں ہے، لیکن "ب - ی - ع" صرف نحویوں کے نزدیک سالم ہے اور اسلنتی (= پشت کے بل لیٹا، مادہ س ل ق) صرف صرفیوں کے نزدیک۔

یہ مثالیں الجبر جانی نے التعریفات میں اور اس کے تتبع میں محمد اعلیٰ تھانوی نے کشاف اصطلاحات الفنون میں بذیل مادہ دی ہیں۔ صحیح جمع کو لُبھی لُبھی جمع سالم کہتے ہیں۔ عروضیوں کے ہاں سالم اس بحر کا نام ہے جس کے اجزا میں عِلل اور زحافات، مثلاً قبض، کف، خبن، وغیرہ نہیں ہوتے؛ رک بہ عروض؛ نیز دیکھیے کتب لغات بذیل مادہ، مثلاً لسان العرب، ۱۵ : ۱۸۳ وسط؛ تاج العروس، ۸ : ۲۳۹ شروع، ۳۳۳۔

(WALTIIBR BJÖRKMAN)

سالم: محمد امین، الملقب بہ میرزا زادہ، ایک ترک فقیہ اور تذکرہ شعرا کا مصنف، شیخ الاسلام میرزا مدظنی افندی کا بیٹا، اپنے باپ کی وفات کے بعد استانبول میں پیدا ہوا (قب صحیح: تاریخ، ورق ۶۵؛ علمیہ سالنامہ سی، استانبول ۱۳۳۴ھ، ص ۳۰۳ بعد)۔ اس نے معلمی کا پیشہ اختیار کیا، پھر محکمہ قضا کے مختلف عہدوں پر بھی مامور ہوتا رہا۔ ذوالقعدة ۱۱۳۴ھ (۳۱ اگست ۱۷۲۲ء) میں مکے کا قاضی ہو گیا۔ جمادی الأولى ۱۱۴۳ھ / ۱۲ نومبر ۱۷۳۰ء میں وہ استانبول کا قاضی اور آنا طولی کا قاضی عسکر ہوا۔ ربیع الآخر ۱۱۴۶ھ (آغاز از ۱۲ اگست ۱۷۳۳ء) میں اس نے روم ایلی کے قاضی عسکر کا عہدہ پایا (قب Gesch. d. Osm. Reiches : J. v. Hammer، ۷ : ۴۳۴) اور ۱۱۴۸ھ (آغاز از ۲۴ مئی ۱۷۳۵ء) میں سائز (خیوس Chios) کی طرف جلا وطن کر دیا گیا۔ ۱۱۴۹ھ (آغاز از ۱۲ مئی ۱۷۳۶ء) میں اسے دوبارہ مکے کا قاضی بنا کر بھیجا گیا اور بعد ازاں

الآخرہ ۱۰۱۵ھ / ۷ اکتوبر ۱۶۰۶ء کو فوت ہوئے۔ [وہ اپنے زمانے کے مخزن علوم تھے۔ مصر، شام اور حرمین کے بے شمار لوگوں نے ان سے علم حدیث حاصل کیا]۔ ان کی متعدد تصانیف میں سے صرف [شیخ] خلیل کی المختصر پر حاشیہ کے نام سے ایک کتاب باقی بچی ہے (دیکھیے S. E. Fagnan : *Catalogue général des Mss. des bibl. publ. de France* Dep، ۸ الجزائر، عدد ۱۱۶۲ تا ۱۱۶۳)۔ **المجیبی** کے زمانے میں بھی بہت کم لوگ اس کا مطالعہ کرتے تھے۔

مآخذ: (۱) **المجیبی**: خلاصۃ الأثر، ۲: ۲۰۴؛ (۲) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، طبع Flügel؛ (۳) احمد بابا: نیل الأبتہاج، فاس ۱۳۱۷ھ، ص ۱۵۷، نیز برحاشیہ ابن فرحون: الدیاج قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۱۲۶؛ (۴) محمد بن شنب: *Étude sur les personnages mentionnés dans l'Idjāz Actes du IV) 'du cheikh Abd al-Qādir al-Fāsy Congr. intern. des. Or.* الجزائر ۱۹۰۵ء و پیرس ۱۹۰۸ء، ۳: ۳۸۷، فصل ۳۰۴۔

(BROCKELMANN)

**سالمیہ**: متکلمین کا ایک فرقہ، جس کے عقائد میں تصوف کے رجحانات پائے جاتے ہیں اور جس کا آغاز تیسری اور چوتھی ہجری میں بصرے کے مالکی سنیوں میں ہوا۔

اس فرقے کے بانی ابو محمد سہل بن عبداللہ التستری [رک باں] تھے، جن کی وفات ۲۸۴ھ / ۸۹۶ء میں ہوئی، لیکن اس فرقے کا نام تستری کے مرید اعلیٰ ابو عبداللہ محمد بن سالم (م ۲۹۷ھ / ۹۰۹ء) اور ان کے بیٹے ابو الحسن احمد [بن محمد] بن سالم (م ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء) کے نام پر مشہور ہوا، جو یکے بعد دیگرے اس فرقے کے امام بنے۔ یہ دوسرے ابن سالم، جو مفسر قرآن ابن مجاہد کے دوست تھے، اپنی اس مدح و

مآخذ: (۱) سجل عثمانی، ۳: ۳؛ (۲) صبحی: تاریخ، استانبول ۱۱۹۸ھ، ورق ۶۵؛ (۳) قاموس الاعلام، ص ۲۴۹۴؛ (۴) بروسی محمد طاعر: عثمانی مؤلفری، استانبول ۱۳۳۸ھ، ۲: ۳۳۵؛ (۵) فطین: تذکرہ شعراء، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۱۷۷ بعد؛ (۶) *Geschichte des Osmanischen Reiches*: J. v. Hammer، ۲: ۳۳۳۔

(FRANZ BABINGER)

\* **سالم بن سوادہ التمیمی**: والی مصر، از یکم محرم ۱۶۳ھ / ۶ ستمبر ۷۸۰ء تا آخر ذوالحجہ ۱۶۴ھ / ۲۵ اگست ۷۸۱ء۔ [اس کے عہد امارت میں محکمہ شرطہ (پولیس) الاخضر بن مروان کے تحت تھا اور محکمہ خراج کا سربراہ ابوقطفیہ اسمعیل بن ابراہیم تھا۔ سالم کے عہد میں مصر اور المغرب میدان کارزار بنے۔ اس نے اہل برقہ کی امداد کے لیے مصری عساکر بھی بھیجے، جو بلنسیہ اور شنت بریہ کے بربروں کی خانہ جنگی کے باعث بغیر لڑے واپس آ گئے]۔

مآخذ: (۱) الکندی: کتاب الولا، طبع Rli. Guest، سلسلہ یادگار کب، ۱۹ (لندن ۱۹۱۲ء): ۱۲۳؛ (۲) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرہ، طبع T. G. J. Juynboll، لائڈن ۱۸۵۵ء، ۱: ۳۳۸ تا ۳۴۱ و طبع قاہرہ ۱۹۶۳ء، ۲: ۳۶ تا ۳۷؛ (۳) المقریزی: الخطط، ۱: ۳۰۷؛ (۴) F. Wüstenfeld: *Die Statthalter von Ägypten Zur zeit der Chalifen* (Abh. G. W. Gött)، ۱۸۷۵ء، ۲۰: ۱۲۔

(ADOLF GROHMANN)

\* **سالم بن محمد**: بن محمد بن عزالدین ابوالنجا السنہوری المصری، ایک [نامور] مالکی فقیہ اور محدث، سنہور میں پیدا ہوئے، ۲۱ برس کی عمر میں قاہرہ میں آئے۔ مالکیوں کے مفتی کے عہدے پر فائز رہے اور [تقریباً ستر برس کی عمر میں] ۳ جمادی

سے بلند ہے؛ انبیا کا درجہ اولیا سے بلند ہے؛ حکمت اور ایمان ایک ہی شے ہے؛

(د) مؤمن کے لیے اپنی اصل کے ساتھ وصال (اتحاد) باطنی حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے نہ وہ پہلے اپنی شخصیت کا شعور حاصل کرے، پھر ذات باری تعالیٰ کی اس قدر معرفت حاصل کرے جس قدر ازل میں اس کے لیے اس کی استعداد کے مطابق مقرر ہو چکی ہے (سرالربوبیت)۔

ابن الفراء سے لے کر ابن الجوزی اور ابن تیمیہ تک جتنے بھی حنبلی علما گزرے ہیں انہوں نے بڑی شدت کے ساتھ ان نیم معتزلی رجحانات اور ان کے وحدة الوجودی (monistic) میلانات کی تردید کی ہے جن پر شروع ہی سے العلاج، الأشعری اور ابن خفیف مختلف مدارج میں تنقید کر چکے تھے۔

چونکہ سالمیہ (بشمول کرامیہ) ہی علمائے اہل سنت کا ایک ایسا گروہ ہے جو بدن سے جدا ہو جانے کے بعد روح کی تاقیام قیامت (عالم برزخ میں) بالاستقلال بقا کا قائل ہے، اس لیے سنی متصوفین کی اکثریت ابوبکر الواسطی سے لے کر انہیں کی طرف مائل رہی ہے۔ الغزالی نے اپنی زندگی کے دوسرے دور میں اپنی کتاب احیاء علوم الدین کو سالمیہ کے مشہور مصنف [ابوطالب] المکی کی قوت القلوب کی طرز پر لکھا ہے۔ ابن برجان (م ۵۳۶/۱۱۳۱ء) اور ابن قسبی سے لے کر ابن عربی [رک باں] تک چھٹی صدی ہجری کے اندلسی صوفیہ کے نیم اسمعیلی فرقے نے، ابن سید کے بیان کے مطابق، وحدة الوجود سے متعلق اپنے بہت سے عقائد سالمیہ سے اخذ لیے ہیں۔ سالمیہ کے دیگر مقالات روایۃ سلسلہ شاذلیہ [رک باں] میں محفوظ چلے آتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابوطالب محمد الملکی: قوت القلوب،

ستانس کے سبب سے بہت مشہور ہوئے جو ان کے شاگرد اور جانشین ابوطالب المکی (م ۵۳۸/۹۹۰ء) نے اپنی کتاب قوت القلوب میں کی ہے، نیز اپنے مخالف ابو نصر السراج (م ۵۳۷/۹۸۷ء) کی اس تنقید کی وجہ سے بھی جو اس نے کتاب اللمع (طبع نیکلسن) میں ان پر کی ہے۔

سالمیہ کے اہم عقائد ان کے حنبلی مخالفوں نے ہمارے لیے محفوظ کر دیے ہیں، بالخصوص ابو یعلیٰ بن الفراء (م ۵۳۵/۱۰۶۶ء) نے، جس نے ان عقائد میں سے سولہ کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے دس کا ذکر غنیۃ الطالبین میں ہے، جو [شیخ عبدالقادر] الجیلانی کی طرف منسوب ہے۔

(الف) خدائے تعالیٰ کا فعل خلق ہر لحظہ جاری ہے۔ یہ ایک لمحے کے لیے بھی نہیں رکتا؛ اسی لیے وہ اپنی ذاتی قدرت (تفعلیل) غیر مخلوقہ کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے، خاص طور پر قرآن مجید کے ہر قاری کی تلاوت میں؛

(ب) خدائے تعالیٰ میں مشیت غیر مخلوقہ (= غیر حادثہ) اور ارادہ مخلوقہ (حادثہ) دونوں پائے جاتے ہیں۔ ارادہ مخلوقہ مخلوقات کے افعال قبیحہ (= معاصی) کے وجود کا سبب بنتا ہے، اگرچہ اس کی مشیت ذاتی ان افعال کے قبیح کی مقتضی نہیں ہے؛ شیطان نے انجام کار خدا کی اطاعت قبول کر لی تھی؛ خدائے تعالیٰ بروز حشر بہ تبدیل صورت ایک انسانی شکل میں تجلی فرمائے گا اور اسے ہلا حجاب تمام مخلوق دیکھ سکے گی (رک بہ حلمانیۃ)۔ [غنیۃ الطالبین کے مصنف کے نزدیک یہ عقائد نص قرآنی کے صریح خلاف ہیں]؛

(ج) شریعت پر عمل، اپنے اختیاری ارادے کے ساتھ اس کی مطابقت کی کوشش، یعنی اکتساب سے حاصل ہوتا ہے (یہ نظریہ کرامیہ کے نظریے کے خلاف ہے، جو کہتے ہیں کہ یہ صفائے باطن اور مراقبے سے حاصل ہوتا ہے)؛ صبر و تحمل کا درجہ لذت اندوزی

کا نام، زانچے کی جدول، اسلامی، یہودی، مسیحی اور ایرانی تیوہار، سریانی مہینوں سے ان کی مطابقت، فلکیاتی اور موسمیاتی پیش گوئیاں، نیز وہ تاریخیں مندرج ہوتی ہیں جن میں خاص خاص زرعی اور دیگر امور انجام دیے جاتے ہیں۔ شرعی اوقات اور رؤیتِ ہلال کے متعلق معلومات حاصل کرنے کے لیے مؤذن جو جدولیں استعمال کرتے ہیں وہ زیج یا تقویم کے نام سے موسوم ہیں۔ M. d'Ohsson نے اٹھارہویں صدی عیسوی کی ایک نہایت مقبول تقویم کا حوالہ دیا ہے، جو ترکی میں دارندوی نے مرتب کی تھی۔ یہ ۱۱۹۲ سے ۱۲۲۷ تک کے زمانے پر حاوی تھی۔ سلطنت عثمانیہ کی سرکاری سالانہ رودادوں (gazetters) کا نام بھی سالنامہ ہے۔

مآخذ: (۱) d'Ohsson *Tableau Général de l'Empire Othomon* پیرس ۱۷۸۸ء، ۲: ۱۶۰ تا ۱۶۲؛ (۲) Carra de Vaux *Notice sur un Calendrier turc* در *A Volume of Oriental studies presented to Professor E.G. Browne* کیبرج ۱۹۲۲ء۔

(CARRA DE VAUX)

سالور: قبائل اوغوز میں سے ایک قبیلے کا نام۔ اس قبیلے کے لوگ اپنا نام و نسب اوغوز خان کے چھبے میں سے ایک بیٹے طاغ خان کے سب سے بڑے بیٹے تک پہنچاتے ہیں۔ متون میں اس نام کا املا سالور (یہ لفظ اوغوز نامے کے ایک فارسی مخطوطے میں ہے، جو راقم کے کتاب خانے میں ہے) یا سلفر (دیوان لغات التترک و تاریخ گزیلیم) بہت کم ملتا ہے۔ اس کا عام املا سالور یا سالور ہے۔ عام ترک قبائل کی طرح اس قبیلے کے حسب و نسب کے بارے میں بھی تاریخی مواد بہت ناکافی اور الجھا ہوا ہے۔ بہر حال اس کی ابتدائی تاریخ کے بارے میں اتنا یقینی ہے کہ یہ لوگ قدیم زمانے ہی سے یعنی جب

قاہرہ ۱۵۱۳ء، ۲ جلدیں، (معلوم ہوتا ہے کہ متن کو ابتدائی زمانے ہی میں صاف کر دیا گیا تھا)؛ (۲) ابن الفراء: *المعتمد فی اصول الدین*، مخطوطہ دمشق، کتاب خانہ نلاہریہ، توحید، عدد ۴۵؛ (۳) شیخ عبدالقادر الجیلانی: *الفنیة لطالبی طریق الحق*، قاہرہ ۱۵۱۲۸۸ء، ۸۳ تا ۸۴؛ (۴) *المقتسی: أحسن التقاسیم*، در *BGI*، ۳: ۱۲۶؛ (۵) ابن الداعی: *تبصرة العوام*، چاپ سنگی، طہران ۱۳۱۳ھ، ص ۲۹۱؛ (۶) Goldziher *ZDMG*، ۱۹۰۷ء، ج ۶۱: ۷۳ تا ۸۰؛ (۷) Amedroz *JRAS*، ۱۹۱۲ء، ص ۵۷۲ تا ۵۷۵؛ (۸) Massignon *Essai sur les origines . . . de la Mystique Musulmane*، ۱۹۲۲ء، ص ۲۶۳ تا ۲۷۰؛ (۹) وہی مصنف: *Passion d'al-Halladj*، بدمد اشاریہ، بذیل مادہ۔

(LOUIS MASSIGNON)

سالنامہ: فارسی لفظ، جو ترکی میں بھی مستعمل ہے، لغوی طور پر اس سے سالانہ روداد، جنتری یا تقویم یا کوئی ایسی سالانہ اشاعت مراد ہے جس میں کسی خاص مضمون کے متعلق سال بھر کی تمام معلومات جمع کر دی گئی ہوں۔ ”نامہ“ کے اضافے سے ایک اور اصطلاح ”روزنامہ“ بھی مستعمل ہے۔ جنتری کے لیے غریبی لفظ تقویم ہے۔ ترکوں کے ہاں جنتریاں، خواہ وہ سالانہ ہوں خواہ دوامی، بہت استعمال کی جاتی ہیں۔ دوامی جنتریاں ۸۰ سے ۸۵ سال تک کی مدت پر حاوی ہوتی ہیں۔ یہ چھوٹی چھوٹی فہرستوں یا کتابچوں کی شکل میں تیار کی جاتی ہیں۔ ان کے لکھنے میں عام طور پر بہت احتیاط ملحوظ رکھی جاتی ہے اور مختلف رنگ کی روشنائی استعمال کی جاتی ہے۔ ان میں سال، سنہ سکندری، عیسوی، دقلدیانوس (Diocletian) و جلالی میں درج ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ سلطان ملک شاہ سلجوقی کا سال جیلوس، ترکی۔ منگولی دور حیوانی کے مطابق سال



ترکمانوں کے ان مضبوط جتھوں میں جو ساتویں صدی ہجری میں ان علاقوں میں آباد تھے ان میں یقیناً قرہ مان شامل تھے (النسائی [صحیح النسوی]: [سیرة السلطان منکبرتی]، مترجمہ Houdas، پیرس ۱۸۹۵ء، ص ۱۲۶۳، ۳۷۳، ۳۸۳)۔ سلجوقی سیاست کے نتیجے میں، جس کا مقصد اوغوز قبائل کو مختلف جہات میں منتشر کر دینا تھا، جب سالور قبیلے کا ایک معتد بہ حصہ ترک وطن کر کے مغرب کو چلا گیا تو ان میں سے جو لوگ مرو اور سرخس میں رہ گئے انہوں نے بعد کی تاریخ میں ترکمانوں کے عام نام سے نمایاں کام سرانجام دیے۔ بعض علما کی رائے میں سالور کے کچھ لوگ ۱۳۸۰ اور ۱۴۲۳ء کے درمیانی حصے میں براستہ سمرقند، طرفان اور سوتچیو (Sou Tcheou) سی ننگ (Si-Ning) کو ہجرت کر گئے اور وہیں سکونت اختیار کی؛ چنانچہ کانسو (Kan-Su) کے موجودہ سالار انہیں کی اولاد ہیں (لیکن ابھی یہ متحقق نہیں ہوا کہ ان لوگوں نے کہاں سے اور کب ترک وطن کیا)۔ ان دو ہجرتوں کی وجہ سے سالور کی تعداد اور طاقت گھٹ گئی اور وہ دوسرے خاندانوں سے لڑائی بھڑائی اور بالخصوص ایرانی علاقے میں متواتر مار دھاڑ کی وجہ سے بتدریج کمزور ہوتے گئے۔ آخر کار اس زبردست جانی نقصان کے نتیجے میں جو انہیں ۱۸۳۱ء میں عباس میرزا پسر فتح علی شاہ قاجار کی مہم سرخس میں اٹھانا پڑا اپنی اہمیت کھو بیٹھے۔

سالور کی موجودہ حالت: سالور خود کو ان ترکمانوں میں سے قدیم ترین اور شریف ترین خیال کرتے ہیں جو سرخس کے نواح میں جتھے بنا کر رہتے ہیں یا ہری رود کے قریب ایرانی-روسی سرحد کے ساتھ دور تک پھیلے ہوئے ہیں۔ وہ تین شاخوں میں منقسم ہیں: ۱۔ الواج Alavač؛ ۲۔ قرہ مان Karamān؛ ۳۔ انا بلیغی Anabeleghi - ابونہ وچ Evnevič نے انہیں

سے وہ ایلی اور ایسیغ گول (Isigh Göl) سے ترک وطن کر کے دریائے سیحون [رک باں] کے کنارے آباد ہوئے؛ یہ لوگ دیگر اوغوز قبائل کے شریک حال رہے۔ وہاں سے ماوراء النہر خوارزم اور خراسان چلے گئے، اور آخر کار ایشیائے کوچک کی فتح کے بعد اس قبیلے کی ایک شاخ مشرقی اناطولی میں سکونت پذیر ہو گئی (تفصیل کے لیے دیکھیے کوپرولوزادہ فواد: تورکیہ تاریخی، قسطنطنیہ ۱۹۲۳ء، ج ۱، باب ۵)۔

سلجوقی سلطنت کے زوال کے بعد انہوں نے خاندان آل سلفر [رک باں] کی بنیاد رکھی (تاریخ گزیدہ، طبع سلسلہ یادگار گیب، ۱۳ / ۱ : ۵۰۲)۔ درباری شاعر قاضی برہان الدین [رک باں] بھی سالوری نسل سے تھا (عزیز بن اردشیر استر آبادی: بزم و رزم، مخطوطہ آیاصوفیا، شماره ۳۶۵)۔ سلجوق نامہ کے ترجمے سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو سالوری ایشیائے کوچک میں آئے تھے وہ بہرام شاہ والی آرزنجان کے لشکر میں تھے، جو حسن منگوچک Mengüček سے تھا (Recueil: Houtsma، ۳ : ۵۷)۔ اس حقیقت کے پیش نظر ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ سلاجقہ روم کی تاریخ میں قبیلہ سالور نے اور قایب بایندور (Kāyl Baayudor) اور بیات قبائل نے نہایت اہم کردار ادا کیا (دیکھیے Recueil کی چوتھی جلد کا اشاریہ اور J. Marquart: Über das Volkstum der Komänen، ص ۱۸۹، در Abh. G. IV، سلسلہ جدید، ج ۱۳، شماره ۱، برلن ۱۹۱۳ء)۔ اوغوز نامہ کے اس فارسی مخطوطے کی رو سے، جو مقالہ نگار کے کتاب خانے میں ہے، قرہ مان اوغلو [رک باں] سالور کی قرہ مان شاخ سے تھے۔ یہ بہت اغلب ہے کہ قرہ مانلو نام کے چند کڈوں، جو آذربائیجان میں کوهستان قفقاز میں واقع ہیں، ابتداء سالور ہی نے بسائے ہوں۔

حسب ذیل شعبوں میں تقسیم کیا ہے :-

یالوواچ Yalowač: (۱) اورد وخوجہ Ordouhodja؛  
 (۲) داز Daz؛ (۳) بیک سکر Bek-Sakar - قرہ مان  
 Karamann: (۱)؛ اوگروجهلی Ougroudjilili؛ (۲)  
 بیک غزن Bel-Ghezen؛ (۳) الائن Alain - کراہہ آغا  
 Kirake Agha: (۱) - دراہا آغا (۲) بیچ اورک  
 Bech Ourouck (یہ سب نام RMM ج ۵۶، ص ۶۶  
 و ۶۷ کی نہجی کی رو سے دیے گئے ہیں) - یہ  
 شاخیں پھر چھوٹے چھوٹے کنبوں میں بٹ جاتی  
 ہیں - ان کی تعداد کے مختلف اندازے لگائے گئے  
 ہیں - ڈوبے Dubeux کی رائے ہے کہ سرخس کے  
 نواح میں رہنے والے سالوروں کی تعداد دو ہزار  
 خیموں پر مشتمل ہے - پٹروج وچ Petrouchewitch کے  
 اندازے کے مطابق یہ تعداد تین ہزار اور وامیری  
 Vámbéry کے نزدیک ۵۰۰۰ خیمے ہے (یہ اندازہ  
 مبالغہ آمیز ہے) - حال ہی میں کستانے Castagné  
 نے تین ہزار خیموں کا اندازہ لگایا ہے۔

تبت کے ضلع کانسو میں مسلمان سالوروں  
 کی تعداد ستر ہزار نفوس بیان کی جاتی ہے  
 (Grenard کے اندازے کے مطابق وہ پچاس ہزار  
 ہیں) - یہ لوگ دریاے زرد (Yellow-River) کے دائیں  
 کنارے پر اس رقبے میں جو اورونوو Ourounvou  
 سے تاوہو T'ao-Ho تک پھیلا ہوا ہے آباد  
 ہیں - سن ہواتنک Sin-Hoa-Ting یا سالار کے  
 چھوٹے قصبے کو اس علاقے میں مرکزی حیثیت  
 حاصل ہے - دریا کے بائیں کنارے پر وہ ایسی  
 چند بستیوں میں رہتے ہیں جو سی ننگ Si-Ning  
 اور ہو چیو Ho-Tcheou کی درمیانی خطرناک  
 سی پہاڑی سڑک کے ساتھ واقع ہیں - یہ  
 ترک جسمانی ساخت کی وجہ سے کانسو Kan-Su  
 کے دوسرے مسلمانوں سے متمیز ہیں اور تاحال ترکی  
 زبان بولتے ہیں - گرینارد Grenard نے ان کی بولی

کے متعلق کچھ مواد شائع کیا ہے اور اس سے  
 سالور کی اصل اور ترک وطن کے وقت کی تعیین کے  
 بارے میں بعض نتائج اخذ کیے گئے ہیں، لیکن  
 نہ تو یہ مواد کافی ہے اور نہ قابل اعتماد - سالور  
 حنفی سنی ہیں - وہ ہمیشہ سے نقشبندی رہے ہیں  
 اور ان میں ذکر بالجہر کا عام رواج ہے۔

مآخذ: (ان کتابوں کے علاوہ جن کا ذکر اوپر

ہو چکا ہے): (۱) *Das Türkenvolk*: A. Vámbéry  
*in seinen ethnologischen und ethnographischen*  
*Beziehungen geschildert*، لائپزگ ۱۸۸۵ء، ص ۲۹۸  
 ۲۹۹؛ (۲) رضا قلی خان: *Relation de l'Ambassade*  
*au Kharezim*، مترجمہ Ch. Schéfer، پیرس ۱۸۷۶ء؛  
 (۳) *Géographie Universelle*: Elisée Reclus، ص ۶  
 ۴۳۳؛ (۴) *La Tartarie le Béloutchistan*: Dubeux  
 ۹۱؛ (۵) *et le Népal*: A. Burnes، پیرس ۱۸۳۸ء، ص  
*Travels into Bokhara*، لندن ۱۸۳۹ء، ص ۲: ۵۰ تا ۵۳؛  
 (۶) *Le Turkestan et le Tibet*: Grenard (دوسرا  
 حصہ *Mission scientifique*: J.L. Dutrenil de Rhins  
*dans la Haute Asie*، پیرس ۱۸۹۸ء، ص ۵۷ بعد؛  
 (۷) *Erdkunde*: Ritter، ص ۷: ۷۰۲؛ (۸) *J. Castagné*  
*Russie Slave et Russie Turque*، در RMM، ج ۵۶،  
 پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۶۶ تا ۶۷؛ (۹) *Mussignon*؛  
*Annuaire du Monde Musulman*، سال اول، ۱۹۲۳ء،  
 ص ۲۶۸ تا ۲۶۹؛ (۱۰) *J. von Hammer*  
*de l'empire ottoman*، پیرس ۱۸۳۹ء، ص ۱۸۸۱ تا ۱۸۸۲  
 ۱: ۹ تا ۱۰۔

(KÖRBLÜ ZADE FU'AD)

سام: حضرت نوح علیہ السلام کے  
 بیٹوں میں سے پہلے بیٹے - انہیں النعلی کی  
 قصص الانبیاء میں قطعی طور پر نوح علیہ  
 السلام کا پہلا بیٹا بتایا گیا ہے - الطبری کے  
 ہاں صرف ایک حدیث (طبع ذخیرہ de Gueje

۵۹۳۸ / ۱۵۳۱ء میں جب شہر ہرات اوزبکوں کے محاصرے سے آزاد ہو گیا تو شاہ اسمعیل نے اسے دورمیش خان کی اتالیقی میں وہاں کا حاکم مقرر کر دیا۔ اس نے ۵۹۶۹ / ۱۵۶۱ء میں اپنے بھائی شاہ طہماسپ اول کے خلاف بغاوت کی، جس کی پاداش میں اسے قید کر دیا گیا اور پھر اسمعیل ثانی کی تخت نشینی کے موقع پر ۵۹۸۳ / ۱۵۷۶-۱۵۷۷ء میں قتل کر دیا گیا۔ اس کے کچھ اشعار کتابوں میں محفوظ ہیں۔ ان کے علاوہ وہ تحفہ سامی کا مؤلف بھی تھا۔ یہ تذکرہ اس کے ہم عصر شعرا اور شاعری سے متعلق بحث کرتا ہے اور تذکرہ دولت شاہ کا تکملہ ہے۔ سال تالیف ۵۹۵۷ / ۱۵۵۰ء ہے۔

مآخذ: (۱) خواند میر: حبیب السیر، ۳/۴؛  
۸۳، ۱۰۰، ۱۰۳؛ (۲) رضا قلی خان: مجمع الفصحاء،  
تہران ۱۳۶۵ھ، ۱: ۳۱؛ (۳) لطف علی بیگ: آتشکدہ،  
بمبئی ۱۲۷۷ھ، ص ۱۳؛ (۴) آزاد: خزائنہ عامرہ،  
کانپور ۱۸۶۰ء، ص ۶؛ (۵) میر حسین دوست: تذکرہ،  
لکھنؤ ۱۲۹۲ھ / ۱۸۷۵ء، ص ۱۳۸؛ (۶) Ch. Rieu:  
Cat. Pers. Mss. ص ۳۶۷؛ (۷) B. G. Browne:  
Hist. of Persian Literature under Tartar Dominion  
کیمبرج ۱۹۲۰ء، ص ۴۵۹، ۵۰۷، ۵۱۳؛ (۸) Hammer:  
Gesch. der schönen. Redekünste Persiens، ص  
۳۷۹؛ (۹) N. E. : Silvestre de Sacy، ۳: ۲۷۳؛ (۱۰)  
Über die morgenl. Hss. . . . in München : O. Frank  
ص ۱۲۶؛ (۱۱) Flügel: Die arab., pers. und türk. Hss. . . . zu Wien  
ص ۲۶۷؛ (۱۲) A. Krafft: Die Arab., pers. und türk. Hss. . . . zu Wien  
ص ۳۳۔

(C. L. HUART)

سامانی: (بنو [سامان]، ایرانی بادشاہوں کا ایک خاندان، جو سامان خدات نام ایک شخص کی نسل سے ہے۔ ان کا شجرہ نسب اسمعیل تک (جو حنفی

۱: ۱۹۶) میں نوح علیہ السلام کے بیٹوں کی ترتیب بصورت یافیت، حام اور سام بتائی گئی ہے، جو بابلی تالمود کی اسرائیلی روایت کے مطابق ہے، Sanhedrin، ورق ۶۹ - ب (تاہم اس بارے میں دیکھیے الطبری میں اهل التوراة کی روایات، وہی کتاب، ص ۲۲۳)، اس کے مطابق سام نوح علیہ السلام کے چہیتے بیٹے تھے، وہ نہ صرف باپ کی دعائے برکت میں یافیت سے شریک تھے (دیکھیے Genesis، (باب پیدائش، ۹: ۲۷) بلکہ ان کے باپ نے مرتے وقت اپنا جانشین مقرر کیا اور خاص فرائض اس کے سپرد کیے؛ ان کی یہ افضلیت اس کے اخلاق میں بھی منتقل ہوئی ہے۔ انہیں کی اولاد حسن و جاہت کے معاملے میں بھی ممتاز ہے اور فطرۃ نبوت بھی ان میں متوارث ہے۔ سام کی بیوی صلیب (صلیب) حضرت نوحؑ کے دوسرے بیٹوں کی بیویوں کی طرح قین بن آدم کی نسل سے تھی۔ اس کے بطن میں چار بیٹے ہوئے جن کے نام کتاب پیدائش (Genesis)، ۱۰: ۲۲ میں آئے ہیں اور یہ کہ سام کے پانچویں بیٹے آرم کی بھی وہی ماں تھی، محل نظر ہے۔ عربوں کو ہمیشہ سام کی اولاد بتایا جاتا ہے اور اکثر ایرانیوں اور ان کے ساتھ روسیوں کو اور بعض اوقات یہودیوں کو بھی۔ جب نوح علیہ السلام نے زمین اپنے بیٹوں میں تقسیم کی، تو اس کا مرکزی حصہ یعنی دریائے نیل، فرات و دجلہ اور چیچون و سیچون کا درمیانی علاقہ سام کو دیا؛ سام خود مکے میں رہتے تھے۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع لخبوہ، دیکھیے اشاریہ؛  
(۲) الدمشقی: Cosmographie، طبع Mehren، دیکھیے اشاریہ؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، طبع Eisenberg، ۱: ۹۸ تا ۱۰۲۔

(B. JOLL)

سام میرزا: ایک ایرانی شاعر اور مصنف، شاہ اسمعیل اول کا بیٹا، ۵۹۲۳ / ۱۵۱۷ء میں پیدا ہوا۔

معنوں میں اس خاندان کا پہلا خود مختار فرمانروا تھا) حسب ذیل ہے :-

سامان خدات

اسد

نوح احمد یحییٰ الیاس محمد نصر یعقوب یحییٰ اسد اسمعیل اسحاق حمید سامان خدات، جو اپنا شجرہ نسب [سامانی عہد کے ایک مشہور سپہ سالار] بہرام چوہیں سے ملاتا تھا یعنی رے کے ایک شریف خاندان سے (ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۷ : ۱۹۲)، اور جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، وہ موضع سامان (ضلع بلخ میں، دیکھیے حمزہ اصفہانی، طبع Gotwaldt، ص ۲۳۷ : Barbier de Meynard : *Dict. géog. ... de la Perse*، ص ۲۹۷) کا سردار تھا۔ جب سامان خدات کو بلخ سے راہ فرار اختیار کرنا پڑی تو وہ خراسان کے حاکم اسد بن عبداللہ القسری کے ہاں پناہ گزین ہوا (دیکھیے مادہ اسد)۔ مؤخر الذکر نے اس کے دشمنوں کے خلاف اس کی مدد کی۔ سامان خدات بعد ازاں مسلمان ہو گیا۔ اس نے اپنے بیٹے کا نام اسی مرتبے کے نام پر اسد رکھا (نرشخی در Schiefer : *Deser. ... de Boukhara*، ص ۷۰ بعد)۔ سامان خدات سے متعلق جو دیگر کہانیاں تاریخ گزیدہ (دیکھیے Schiefer : *v.c.*، ص ۹۹ بعد) میں مذکور ہیں، صریحاً افسانوی ہیں۔ یہ کہانی کہ کسی شعر کے سننے سے اس میں الوالعزمی کا جذبہ پیدا ہو گیا تھا، بعد میں نہیں اور سے لے کر اس سے منسوب کر دی گئی ہے (GMS، سلسلہ ۱۱ : ۲۶، ۱۲۳ بعد)۔ تاریخ گزیدہ کا یہ بھی بیان ہے کہ سامان خدات نے آشناس پر قبضہ کر لیا تھا۔

اسد بن سامان خدات کے چار بیٹے تھے، جنہوں نے ہارون الرشید کے زمانے میں بھی مشرقی خلافت کی سیاسی تاریخ میں نمایاں حصہ لیا۔ کہا جاتا ہے کہ خلیفۃ المأمون نے اپنے دور خلافت میں اسد کے بیٹوں کو باغی رافع بن لیث کے مقابلے میں سپہ سالار ہرثمہ کی مدد کرنے کا حکم دیا، اور وہ ہرثمہ سامانی اور رافع (نرشخی، ص ۷۴) کے مابین معاہدہ کرانے میں کامیاب ہوئے۔ بہر حال، جب المأمون اپنے باپ کا جانشین ہوا تو اس نے غسان بن عباد کو، جسے اس نے خراسان کا گورنر مقرر کیا تھا، حکم دیا کہ وہ اسد کے بیٹوں کو ملکی اور انتظامی عہدے تفویض کر دے (نرشخی، ص ۷۵؛ دیکھیے ابن الاثیر، ۷ : ۱۹۲؛ حمزہ اصفہانی، ص ۲۳۷)۔ ۸۱۹ء میں غسان نے نوح بن اسد کو سمرقند، احمد کو فرغانہ، یحییٰ کو الشاش و اشروسنہ اور الیاس کو ہرات کے علاقے دے دیے۔ آگے چل کر جب طاہر بن الحسین خراسان کا والی مقرر ہوا تو اس نے ان عہدوں کو مستقل کر دیا، گویا سامانی ایک طرح سے طاہریوں کے ماتحت حاکم تھے۔ اس سے بھی پرانا ماخذ حمزہ اصفہانی، صرف مختصراً بیان کرتا ہے کہ نوح نے المأمون کے دربار میں چند سال بسر کیے۔ مؤخر الذکر نے اسے ناو راہ النہر میں طاہریوں کی جانب سے (من قبل الطاہریۃ) حاکم بنا دیا (۵۲۳ء)۔ الیاس سب بھائیوں سے پہلے فوت ہوا۔ اس کی موت عبداللہ بن طاہر کے عہد حکومت میں ہوئی۔ مؤخر الذکر نے الیاس کے بیٹے محمد کو ہرات میں اپنے باپ کی جانشینی کی اجازت دے دی (ابن الاثیر، ۷ : ۱۹۳)۔

لیکن اس خاندان کی یہ شاخ اتنی اہم نہیں جتنی وہ جو احمد کی نسل سے ہے اور جس سے سامانی خاندان کا آغاز ہوا۔ نوح نے، جو بظاہر طاہریوں کا وفادار ملازم تھا، خلیفہ المعتصم کے ایما پر

نصر نے جو فوج یعقوب بن الیث صفاری کے مقابلے میں بھیجی تھی، اس نے اپنے سردار کو مار ڈالا اور خود بخارا کا رخ لیا۔ یہاں جب نوح کے سامنے نصر کے نائب احمد بن عمر نے ہتھیار ڈال دیئے تو وہ (بقول ابن الاثیر) اپنی مرضی کے مطابق حکمرانوں کو مقرر اور معزول کرتا رہا؛ النرشخی (ص ۷۶) خوارزمیوں کے ایک حملے کا ذکر کرتا ہے (ربیع الآخر ۵۲۶ / ۶۸۷۴)، جس کی وجہ سے بخارا میں زبردست غارت گری اور تباہی ہوئی۔ خوارزمیوں کے سردار حسین بن طاہر الطائی کو جلد ہی راہ فرار اختیار کرنا پڑی، لیکن فسادات حسب سابق جاری رہے۔ پھر فقیہ ابو عبد اللہ بن ابی حفص نے نصر سے درخواست کی کہ وہ امن قائم کرنے کے لیے ایک حاکم بھیجے چنانچہ اس نے اسمعیل کو بھیج دیا۔ النرشخی کی روایت کے مطابق رمضان ۵۲۶ کے پہلے جمعے ۲۶ جون ۶۸۷۴ کو بخارا میں خطبے میں یعقوب بن لیث کے نام کی جگہ نصر کا نام داخل کر دیا گیا۔ سامانیوں نے جلد ہی بے وفائی کر کے حسین بن محمد خارجی کو، جس کا بخارا میں اسمعیل سے تصادم ہو گیا تھا، بے دست و پا کر دیا۔ اسمعیل نے بخارا سے چوروں اور ڈاکوؤں کو نکال باہر کیا، حسین بن طاہر خوارزمی کو شکست دی اور بخارا کے شورش پسند امرا کو اطاعت قبول کرنے پر مجبور کر دیا۔ پھر اس نے خراسان کے بادشاہ، رافع بن ہرثمہ سے معاہدہ کر کے اپنی حیثیت دو مستحکم کرنے کی کوشش کی۔ رافع نے خراسان کی حکومت بھی اس کے سپرد کر دی (ابن الاثیر، ۷: ۱۹۳)۔ یہ واقعہ ضرور نصر اور اسمعیل کے مابین جنگ چھڑنے سے تھوڑے عرصے پہلے کا ہوگا۔ (۵۲۷ / ۸۸۵ - ۶۸۸۶) کیونکہ خلیفہ المعتمد نے عمرو بن الیث کے بجائے محمد بن طاہر کو ۵۲۷ ہی میں خراسان کا والی مقرر کیا تھا، جس پر محمد

تر لوں کے مشہور سپہ سالار افشین کے بیٹے الحسن بن افشین کو، جو خلیفہ کا مورد عتاب ہو گیا تھا، ایک مدموم طریقے سے پھانسنے کی کوشش کی تھی (الطبری، ۳: ۱۳۰۷ بعد)۔ وہ لاوارث فوت ہو گیا تو طاہر بن عبد اللہ نے والی کا عہدہ ماوراء النہر میں یحییٰ اور احمد دو بھائیوں کو دے دیا۔ بعد کی کتابوں میں احمد کی بے غرضی اور دیگر صفاتِ حسنہ کی تعریف کی گئی ہے (ابن الاثیر، ۷: ۱۹۲)۔ احمد کے بعد ماوراء النہر کی حکومت اس کے سات بیٹوں میں سے سب سے بڑے، یعنی نصر کو ملی (یحییٰ کے متعلق پور کچھ ذکر نہیں آیا۔ شاید وہ احمد سے پہلے فوت ہو گیا تھا [بار ٹولڈ نے یحییٰ کا سند وفات دیا ہے (رک بسہ تاشکنت)]؛ احمد کے متعلق حمزہ الاصفہانی نے صرف اسی قدر لکھا ہے کہ وہ نوح کا جانشین تھا)۔ ۵۲۶ / ۸۷۴ - ۶۸۷۵ کے بعد سے نصر ایک خود مختار فرمانروا تصور کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس سال سے ماوراء النہر کا علاقہ جاگیر کے طور پر براہ راست خلیفہ کی طرف سے عطا ہوا تھا (الطبری، ۳: ۱۸۸۹؛ دیکھئے ابن الاثیر، ۷: ۱۹۳)؛ اس زمانے میں طاہریوں کی قسمت کا ستارہ زوال پر تھا، چنانچہ صفاریوں کی طرف سے خطرے کے آثار ظاہر ہوئے۔ بایں ہمہ، جیسا کہ ابن الاثیر کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے، وہ ۵۲۶ کے عطیے کے بعد سے نصر کو عملی طور پر پہلا خود مختار حکمران تصور کرتا ہے، جو صرف حکومت عباسیہ کے ماتحت تھا؛ اسی طرح حمزہ الاصفہانی (ص ۲۳۷) اسمعیل کو پہلا حقیقی فرمانروا خیال کرتا ہے (فکانت ولایت من تقدم اسمعیل... من قبيل الطاهر = اسمعیل سے جو پہلے حاکم تھے... ان کی حکومت طاہر کی جانب سے تھی)۔ اسی سال ۵۲۷ میں نصر نے اپنے بھائی اسمعیل کو بخارا کا والی مقرر کر دیا۔ اس کے عہد میں طوائف الملوکی کا دور دورہ رہا۔

منصور اول بن نوح : ۵۳۵ / ۵۹۶ تا ۵۳۶ / ۵۹۷  
 ۹۶۱ تا ۵۹۷  
 نوح دوم بن منصور : ۵۳۶ / ۵۹۷ تا ۵۳۸ / ۵۹۹  
 منصور دوم بن نوح : ۵۳۸ / ۵۹۹ تا ۵۳۹ / ۵۹۹  
 عبدالملک دوم بن نوح : ۵۳۸ / ۵۹۹  
 اسمعیل کی وفات تک ماوراء النہر اور خراسان کے علاوہ، جو عمرو بن لیث صفاری کو مغرب کرنے کے بعد اس کے قبضے میں آئے تھے (رک بد صفاریہ)، اس کی سلطنت میں کافی توسیع ہوئی۔ غنارے اندازے کے مطابق وہ اپنے خاندان کا سب سے قابل اور مستعد، مگر بے اصول حکمران تھا، تاہم عباسیوں کے ساتھ اس کی وفاداری مشہور ہے (النرشخی، ص ۹۰)۔ اگر العتبی کا یہ قول صحیح ہے کہ صرف اس خاندان کے فرمانروا ہی ولی امیر المؤمنین کے لقب کے حامل تھے (در Schefer: Description، ص ۱۰۰) تو لہذا جاسکتا ہے کہ سامانی نام از کم ظاہری طور پر ان کے ساتھ جذبہ وفاداری کا ہمیشہ دعویٰ کرتے رہے۔ اسمعیل کی نیکی اور فیاضی کے قصے ابن الاثیر (۷: ۱۹۳ بعد و ۸: ۴ بعد) میں مذکور ہیں۔ دوسرے فرمانروا احمد کے زمانے میں ایک ایسی صورت حال پیدا ہو گئی جس نے اس خاندان کے زوال میں معتدبہ حصہ لیا، اور وہ یہ کہ ہوس حکومت کا شکار ہو کر آمادہ بغاوت ہو گئے۔ احمد اپنی تخت نشینی کے موقع پر ہی اپنے چچا اسحق کو قید کرنے پر مجبور ہو گیا تھا۔ ایک دوسرا امیر بارس انکیر، جس کے قبضے میں کافی روپیہ تھا، بغداد کی طرف بھاگ گیا۔ نیا امیر بظاہر کئی لحاظ سے بڑے مضبوط کردار کا مالک تھا۔ ابن الاثیر (۸: ۸۹) اسے صائب الرائے اور مردم شناس بتاتا ہے، جو کسی بادشاہ کے لیے بہت ضروری ہے۔ النرشخی اس کے انصاف کی بہت تعریف کرتا ہے۔ صرف بعد کی ایک کتاب میں اس پر بہت بری طرح لے دے کی گئی ہے

نے رافع بن عرثمد کو وہاں اپنا نائب مقرر کر لیا (ابن الاثیر، ۷: ۲۹۰)۔ اس وقت تک سامانیوں کی سلطنت انتہائی مستحکم ہو چکی تھی کہ خراسان کے حالات ان پر ذرا بھی اثر نہ ہوا۔ اسمعیل اور رافع بن عرثمد کا معاہدہ نصر کے خلاف ایک جارحانہ اقدام تھا۔ پہلی لڑائی میں، جو ۵۲۷ میں چھڑی (النرشخی اس کی وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ اسمعیل نے سالانہ خراج ادا کرنے میں تساہل سے کام لیا تھا: ابن الاثیر نے اس کا باعث عمومی سازشیں قرار دیا ہے)۔ رافع حلیف ہونے کی حیثیت سے کوئی امتیازی شان پیدا نہ کر سکا۔ معلوم ہوتا ہے کہ حمویہ بن علی اسمعیلیوں کے ایک سپہ سالار نے اسے ایک زبردست حیلہ کرنے کے بجائے نصر اور اسمعیل کے درمیان مصالحت کے لیے آمادہ نیا (ابن الاثیر، ۷: ۱۹۰)۔ جلد ہی دونوں بیٹائیوں کے درمیان صلح ہو گئی۔ ۵۲۵ / ۵۸۸ میں لڑائی از سر نو شروع ہوئی، جس میں اسمعیل کو فتح ہوئی۔ مؤخر الذکر نے نصر کو گرفتار کر لیا، لیکن مصالحت اندیشی بن بنا پر اسے ان اعزازت کے ساتھ، جو ایک حاکم کے سامان بنان ہوں، سمرقند واپس بھیج دیا۔ نصر اپنی وفات (۵۲۹ / ۵۸۹؛ النرشخی، ۳: ۲۱۳۳) تک برسر حکومت رہا۔ اس دوران میں اسمعیل اس کے نائب کی حیثیت سے بخارا میں مقیم رہا یہاں تک کہ وہ اس کا جانشین بن گیا۔ اسمعیل اس خاندان کا پہلا باقاعدہ امیر تصور کیا جاتا ہے۔ سامانی اسرا کی فہرست درج ذیل ہے:

اسمعیل بن احمد : ۵۲۹ / ۵۸۹ تا ۵۲۹ / ۵۹۰  
 احمد بن اسمعیل : ۵۲۹ / ۵۹۰ تا ۵۳۰ / ۵۹۱  
 نصر بن احمد : ۵۳۰ / ۵۹۱ تا ۵۳۱ / ۵۹۲  
 نوح اول بن نصر : ۵۳۱ / ۵۹۲ تا ۵۳۳ / ۵۹۴  
 عبدالملک اول بن نوح : ۵۳۳ / ۵۹۴ تا ۵۳۵ / ۵۹۶

تھا۔ سامانیوں کی حکومت، جو ماوراء النہر کی ولایت سے ترقی کرتی ہوئی ایک خود مختار سلطنت کے درجے تک پہنچی، اپنی بسوی وسعت اور عروج کے زمانے میں ماوراء النہر اور خراسان کے علاوہ سیستان، کرمان، جرجان، رے اور طبرستان پر مشتمل تھی۔ رودکی کے سرپرست نصر بن احمد کا عہد حکومت (۳۰۱ تا ۳۳۱ء) اس خاندان کے انتہائی عروج کا زمانہ تھا، اس وجہ سے نہیں کہ اس حکمران کی شخصیت با رعب تھی، (اس لحاظ سے تو وہ اسمعیل سے کہیں کمتر درجے کا تھا) بلکہ اس حقیقت کی بنا پر کہ اس کی وفات کے بعد حکومت کا زوال نمایاں ہونے لگا۔ جو حالات قدیم ایرانی سلطنتوں کے لیے مہلک ثابت ہوئے تھے، وہی حالات اس سلطنت میں بھی ہونے لگے، کی شورش، شمالی بدویوں کی سرکشیاں اور قبائل سے خطرات، وغیرہ۔ جب اسمعیل اور احمد ایسے با جبروت بادشاہوں سے تخت خالی ہو گیا تو آخر کار اس خاندان پر زوال کی مصیبت نازل ہو گئی۔ احمد کی وفات کے فوراً بعد اس کے چچا اسحاق اور اس کے بیٹے نصر کے مابین تخت و تاج کے لیے کشمکش شروع ہو گئی۔ نوح اول کو اپنے رشتے دار ابراہیم بن احمد کے خلاف تخت کے لیے لڑنا پڑا۔ نوح اول کے عہد حکومت سے اہلکین کا عروج شروع ہوا، جس نے آگے چل کر شہزادی پر اس وقت قبضہ کر لیا۔ جب منصور اول نے اسے خراسان کی حکومت سے معزول کر کے اس کی جگہ ابوالحسین سیمجور کو مقرر کر دیا تھا، اس طرح وہ غزنوی خاندان کا بانی بن گیا (رک بہ اہتگین)۔ آل بویہ سے اس کی جنگ، جو آخر کار منصور اول کے زمانے میں ختم ہوئی، نتیجے کے اعتبار سے ناکام رہی اور اس سے ملک کے اندر یا باہر اس خاندان کے وفار

(در Schefer : Description، ص ۹۸) - ۵۲۹۸ / ۹۱۰-۹۱۱ء میں احمد کے سپہسالار الحسین بن علی نے سیستان کو فتح کیا۔ اس سہم کے سرداروں میں سیمجور الدواتی بھی تھا؛ وہ اس با اقتدار خاندان کا جہ امجد تھا جس کے ہاتھوں میں سامانیوں کی حکومت خراسان کی باگ ڈور رہی تھی۔ ان دنوں سیستان المعدل بن علی بن لیث صفاری کے قبضے میں تھا۔ مؤخرالذکر کو شکست ہو گئی اور اسے عمرو بن لیث کے ایک پرانے غلام کے ساتھ بغداد بھیج دیا گیا۔ عمرو بن لیث فارس میں قید کر لیا گیا تھا، لیکن ملک کی یہ فتح قطعی نہیں تھی۔ ۵۳۰۰ / ۹۱۲-۹۱۳ء میں ایک بغاوت برپا ہو گئی، جس کا بانی مہانی محمد بن عمر بن الخارجی تھا۔ یہ بغاوت عمرو بن یعقوب بن محمد بن عمرو بن اللیث الصفاری کے حق میں تھی، جو تخت کا دعوے دار بن بیٹھا تھا۔ الحسین بن علی نے سامانیوں کے لیے سیستان کو دوبارہ فتح کر لیا، لیکن احمد کی وفات کے بعد پھر فسادات شروع ہو گئے۔ ۵۳۰۱ / ۹۱۳-۹۱۴ء میں ایک علوی نے طبرستان کے حاکم کو نکال باہر کیا۔ اس خبر کے سنتے ہی احمد کو اس کے ایک غلام نے قتل کر دیا (ابن الاثیر، ۸ : ۳۶، ۵۲، ۵۸)۔ اس قتل میں ان امرا کا ہاتھ تھا جو کسی نہ کسی وجہ سے احمد کے ظلم سے تنگ آچکے تھے۔ اس سلسلے میں وہ بیانات بھی خیز ہیں جو نصر ابن احمد کی طرف منسوب ہیں (ان کے لیے دیکھیے ابن الاثیر، ۸ : ۵۸) بعد کی تصانیف کا یہ بیان ہے احمد علما اور فضلا کی اس قدر دلجوئی کرتا تھا کہ اس کے غلام حسد کرنے لگے تھے، غالباً من گھڑت ہے (Schefer : Description، ص ۹۲، ۱۰۱)۔ بعد کے حکمرانوں کے مفصل حالات ان مقالوں میں ملیں گے جو ان پر لکھے گئے ہیں (عبدالملک، منصور، نصر، نوح)۔ ذیل میں اس خاندان کے عام حالات درج ہیں جس کا دارالحکومت اسمعیل کے عہد سے بخارا

میں کچھ اضافہ نہ ہوا۔ نوح دوم کے زمانے میں حالات میں کوئی اصلاح نہ ہوئی۔ اس نے سیستان کے باغی حاکم خلف بن احمد کو مغلوب کرنے کی ناکام کوشش کی۔ نوح نے ابوالحسین سیمجور کو، جو خراسان کا حاکم تھا، خلف کے مقابلے کے لیے بھیجا، مگر اس نے خلف کے ساتھ مل کر نوح کے خلاف متحدہ محاذ بنا لیا۔ یہاں سے مصائب کا ایک سلسلہ شروع ہوا، جو ابوالحسین کی موت کے ساتھ ہی ختم نہ ہوا۔ اس کا بیٹا، ابوعلی سیمجور، بھی ویسا ہی باغی اور سرکش نکلا۔ اسی نے آخر میں ترک فرمانروا بغراخان [رک باں] کو سامانی سلطنت کے خلاف بھڑکایا۔ وہ ترک جو نہ صرف اسمعیل سے شکست کھا چکے تھے بلکہ اس حد تک مغلوب ہو چکے تھے کہ یہ لڑائی ان کے ملک کے اسیر تک جا پہنچی تھی (الطبری، ۳ : ۲۱۳۸، ۲۲۳۹)، اب پھر میدان میں آ گئے؛ مگر اب یہ اسمعیل کا زمانہ نہ تھا۔ نوح کی فوجوں کو شکست ہوئی۔ اس کے ایک سپہ سالار نے غداری کی اور خود نوح کو راہ فرار اختیار کرنا پڑی۔ ترک فرمانروا کی قبل از وقت موت کی وجہ سے صرف اتنا ہوا کہ سامانی ٹھوڑے ہی عرصے بعد اپنے دارالسلطنت میں واپس آ گئے۔ سامانی سپہ سالار فائق ارادۃً ترکوں کے مقابلے میں پسپائی اختیار کرتا گیا اور آخر ابوعلی سیمجور سے مل گیا تاکہ نوح کو تخت سے اتار سکے۔ امیر نے جسے امراء پر اعتماد نہیں تھا، غزنویوں سے مدد کی درخواست کی، جنہوں نے مدد کا وعدہ کر لیا۔ نوح کے دو مخالفین آل بویہ کے فرمانروا فخرالدولہ کے پاس پناہ لینے پر مجبور ہوئے۔ نوح نے خراسان کی حکومت سبکتگین غزنوی کے حوالے کر دی۔ سبکتگین اور اس کے بیٹے محمود کو حکومت کے علاوہ ناصرالدین اور سیف الدولہ کے القاب بھی ملے (۵۳۸۴ / ۶۹۹۴)۔

باغیوں سے جنگ جاری رہی، یہاں تک کہ ابوعلی فوت ہو گیا اور فائق ترک حکمران نصر بن علی ایلیک خان کے پاس چلا گیا (دیکھیے اوپر)۔ اس موقع پر ترکوں سے جنگ کا کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا اور یہ طے پایا کہ فائق کو سمرقند کا حاکم بنا دیا جائے۔ منصور دوم کی مختصر حکومت کی بھی یہی نوعیت تھی۔ ایلیک خان نے، جس کے ساتھ فوجی امراء کے بعض افراد نے سمجھوتا کر رکھا تھا، بخارا فتح کر لیا اور منصور کو نکال باہر کیا؛ مگر منصور فائق کی مدد سے جلد ہی واپس آ گیا۔ ابوالقاسم سیمجور اور بکتوزوں کے درمیان خراسان کی حکومت پر جنگ چھڑ گئی۔ اس میں محمود غزنوی نے بھی مداخلت کی، لیکن خراسان ابھی تک غزنویوں نے فتح نہیں کیا تھا۔ فائق اور بکتوزوں نے منصور کو تخت سے اتار کر نابینا کر دیا اور اس کے بھائی عبدالملک کو تخت پر بٹھا دیا۔ اب محمود غزنوی نے مداخلت کی۔ اس نے عبدالملک کو خراسان سے نکال باہر کیا اور خراسان کو فتح کر لیا۔ مزید برآں اسی سال (۵۳۸۹ / ۶۹۹۹) جب ایلیک خان کے ماوراالنہر پر قبضہ کر لینے کے بعد عبدالملک کو گرفتار کر لیا (دیکھیے اوپر) تو اس خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔ اس خاندان کے ایک فرد اسمعیل بن نوح المنتصر کے حشر کے متعلق دیکھیے اوپر۔ سامانیوں کی سیاسی تاریخ سے زیادہ اہم ان کی حکومت کا ایک دوسرا پہلو بھی، جو دیگر ایشیائی سلطنتوں سے بہت مشابہ ہے اور جس کا ہم اس جگہ صرف مختصر طور پر ہی ذکر کر سکتے ہیں، یہ ہے کہ اس خاندان کی سرپرستی میں صرف علوم ہی نے ترقی نہیں کی (مثال کے طور پر بلعمی کو لیجیے، جس نے تاریخ طبری کا ترجمہ کیا) بلکہ جدید فارسی ادب کا آغاز بھی اسی عہد میں ہوا۔ اس کے ثبوت میں



حکومت میں اس کے ایک ترکی جرنیل آشناس نام نے کرخ فیروز سے دو فرسنگ جنوب کی طرف سامرا کی بنیاد رکھی، بغداد میں خلیفہ کو اپنے تنخواہ دار ترک اور بربر سپاہیوں کی آنے دن کی بغاوتوں سے ہمیشہ خطرہ رہتا تھا، اس لیے وہ ایک ایسے شہر میں اقامت کرنا چاہتا تھا جس میں خطرات نسبتاً کم ہوں۔

۵۲۲۱/۵۸۳۶ اور ۵۲۷۶/۵۸۸۹ کے مابین سات عباسی خلفا سامرا میں مقیم رہے۔ خلافت سے متعلق مؤرخین کی تاریخوں اور عرب جغرافیہ نویسوں الیعقوبی اور یاقوت کے ہاں جو حوالے ہیں ان سے ہم اس کی پچاس سالہ زندگی کے دوران میں اس سریع الزوال دارالخلافت کے ارتقا کے حالات خاصی صحت کے ساتھ از سر نو مرتب کر سکتے ہیں۔ سامرا دریائے دجلہ کے مشرقی کنارے، ایسے گوشے پر تعمیر ہوا تھا جہاں سے یہ دریا جنوب مشرقی رخ پر بہنے لگتا ہے؛ یہ شہر شمال میں کرخ فیروز (یا کرخ باجدا) اور جنوب مشرق میں مطیرہ کے دو گانوں کے درمیان واقع تھا۔ دو نہریں ایک قاطول کسروی، جو ”دور“ کے قریب کرخ فیروز کے اوپر دجلے کو چھوڑ کر دوسری نہر ”بہودی“ سے جا ملتی ہے جو مطیرہ کے نیچے دجلے سے نکل کر شمال مشرق سے مشرقی جانب جاتی ہے۔ اس طرح گویا سامرا اور اس کا مشرقی حصہ ہر طرف سے کٹ کر ایک قسم کا جزیرہ بن جاتے ہیں۔ دریائے دجلہ کے مغربی کنارے پر سامرا کے بالمقابل بہت سے قلعے بنے ہوئے تھے، جنہیں نہر اسحقی اصل آبادی سے منقطع کرتی تھی۔ یہ نہر دجلہ کے متوازی بہتی تھی اور بلگوار سے ذرا اوپر اور مطیرہ سے نیچے دجلے سے جا ملتی تھی۔

خاص شہر سامرا مشرقی کنارے پر واقع تھا، اس کی سب سے اہم سڑک ”سریجہ“ تھی، جو قید خانے اور کوتوالی کے پاس سے گذرتی ہوئی اس محلے کی

رودکی کا نام لینا کافی ہوگا۔ فردوسی نے بھی سامانیوں ہی کے عہد میں شعر و شاعری میں طبع آزمائی شروع کی تھی۔ اس ضمن میں دلچسپی کی خاطر یہ بیان کیا جا سکتا ہے کہ ان میں سے ایک حکمران منصور دوم کے اپنے بھی متفرق اشعار موجود ہیں (دیکھیے عوفی: لباب، طبع براؤن، ۱: ۲۳)۔

مآخذ: (۱) حمزہ الاصفہانی، طبع Gottwaldt، ص ۲۳۶ بعد، (عبد الملک اول تک)؛ (۲) الطبری، بمدد اشاریہ، اسماء الرجال کے تحت، ۱: ۵۳۰ تک؛ (۲) ابن الأثیر، طبع Tornberg، اسماء الرجال کا اشاریہ؛ (۳) الگردیزی: زین الأخبار ۲: ۱۳۷، اقتباسات در *Turkestan: Barthold* جو مقالہ نگار کو دستیاب نہیں ہوئی؛ (۴) *Description topographique et historique*

*de Boukhara par Moh. Nerchakhy* طبع C. Schefer، پیرس ۱۸۹۲ء (مشمول بر تاریخ بخارا از نرشخی، مختصر فارسی ترجمے کی صورت میں جس کے ساتھ ربط و تسلسل پیدا کرنے کے لیے حمد اللہ مستوفی کی تاریخ گزیدہ سے، سامانیوں کے حالات اور عتی کی تاریخ یمینی (جو بعد میں شائع ہو گئی) سے سامانیوں کے متعلق ابواب کا فارسی ترجمہ شامل ہیں؛ (۵) *Histoire des Samanides par Mirkhon*، پیرس ۱۸۴۵ء (V. F. BÜCHNER)

• سامرا: تاریخی و جغرافیائی حالات۔ سامرا، جو اب محض ایک گاؤں ہے، دریائے دجلے کے مشرقی کنارے تکریت اور بغداد کے درمیان واقع ہے۔ اس کے اشتقاق کی بابت مندرجہ ذیل آراء پیش کی گئی ہیں: ”سام۔ راہ“، ”سائی امرا“ اور ”سامرا“ آخری دونوں لفظوں کا مطلب ہے خراج ادا کرنے کی جگہ، خلفا کے سیکوں پر سامرا ”سرمن رای“ (جس نے اسے دیکھا وہ خوش ہوا)، ثبت ہے۔

۵۲۲۱/۵۸۳۶ میں خلیفہ المعتصم کے عہد

جانب نکل جاتی تھی جو وزیر حسن بن سہل کے نام سے موسوم تھا۔ پھر ابو احمد بن رشید کی سڑک تھی، یہ موضع ایتاخیه کی طرف چلی جاتی تھی جو نہر دسروی پر واقع تھا؛ ایتاخید، جس کا نام پہلے ایک سردار کے نام پر تھا، بعد میں ”محمدیہ“ کہلانے لگا۔ پانچ اور بڑی شارعوں (جمع شارع)؛ یہ لفظ جو بڑے بازار کے لیے استعمال کیا جاتا تھا، بعینہ وہی ہے جو عہد حاضر میں قاعہ کی شارع کے لیے استعمال ہوتا ہے) کے نام ملتے ہیں: الہیر، برغمش ترکی (ترکی محلہ)، صالح (جو فوجی چھاؤنی یا عسکر کی طرف جاتی تھی)، الہیر الجدید اور الخلیج۔ مؤرخین نے ان اہم عمارات سے متعلق جو سامرا کے نواح میں بنی ہوئی تھیں متعدد تفصیلات بیان کی ہیں اور آغاز ان عمارتوں سے کیا ہے جو وہاں دارالخلافہ کے منتقل ہونے سے پہلے موجود تھیں: آٹھ سیچی خانقاہیں، جن میں سے بڑی ”ذیر طواویس“ (یعنی طاؤسوں کی خانقاہ)، ”ذیر ماری“ اور ”ذیرابی السفہ“ تھیں، لیکن مشہور ترین عمارات وہاں کے قصر تھے۔ المعتصم نے، جو پہلے پہل سامرا میں مقیم ہوا، وہاں ایک محل تعمیر کرایا تھا، جس کا نام الجوسق تھا۔ خلیفہ الواثق نے وہاں ایک قصر بنوایا، جس کا نام اس نے اپنے نام پر الہارونی رکھا۔ خلیفہ المتوکل نے، جو پہلے قصر ہارونی میں رہتا تھا، وہاں چوبیس دوسرے محل بنوائے یا ان کی توسیع کرائی، جن میں بلکوار، العروس، المختار اور الوحید بہت مشہور تھے؛ موت سے نو ماہ قبل وہ شمال کی جانب کرخ فیروز اور ”دور“ کے عین وسط میں ایک نئے شہر کی تعمیر کی تجویز کر رہا تھا، جس کا نام اس کے ذاتی نام پر ”جعفریہ“ رکھا گیا۔ مؤرخین، جنہوں نے المتوکل کے محلات کی بہت سی تفصیلات لکھی ہیں، بیان کرتے ہیں کہ المتوکل اپنے محلوں میں چوب عمارتی

کے طور پر استعمال کرنے کے لیے وہ مقدس سرو ایران سے اٹھا لایا، جس کی کیشم میں مزدی مذہب کے لوگ بے حد توقیر کرتے تھے؛ دوسرے مؤرخین نے یہ دیکھ کر کہ المتوکل کی عظیم الشان عمارات میں سے کچھ بھی باقی نہیں، یہ رائے ظاہر کی ہے کہ یہ سریع بربادی اس جرم عظیم کی پاداش میں ہوئی ہے کہ اس نے ۵۲۳۶ میں کربلا کے مقام پر حضرت امام حسینؑ کی قبر کو تباہ و برباد کر دینے کا حکم دیا تھا۔ المتوکل کی وفات پر المنتصر اپنا دربار ایک مرتبہ پھر سامرا میں لے گیا اور جوسق کے محل میں سکونت اختیار کر لی۔ المعتمد آخری خلیفہ تھا جو سامرا میں رہا، اس نے دربا کے مشرقی کنارے پر ”المعشوق“ نام ایک محل تعمیر کرایا (۵۲۵۵)۔

دسویں صدی عیسوی کے بعد ان عمارات میں سے اکثر کھنڈر بن کے رہ گئیں، صرف سامرا کی جامع مسجد باقی رہ گئی، جو فوجی چھاؤنیوں کے قریب تھی، اسی نسبت سے شہر کے اس حصے کو اکثر اوقات عسکر سامرا کے نام سے موسوم کیا گیا۔ راسخ العقیدہ شیعہوں نے بہت پہلے اس بڑی مسجد سے متصل اپنے دو اماموں کی قبروں کی جگہ معین کر دی تھی، ایک ان کے گیارہویں امام ابو محمد حسن المعروف بہ العسکری کا مقبرہ، کیوں کہ انہوں نے ۵۲۶۰ میں سامرا میں وفات پائی، اور دوسرا ”غار“ (سرداب) جس میں ان کا نوجوان جانشین ابوالقاسم محمد المہدی ۵۲۶۳/۵۸۷۸ء میں غائب ہو گیا۔ معلوم ہے کہ ہزاروں شیعہ زائرین گذشتہ ایک ہزار سال سے سامرا کے اس غار کی زیارت کے لیے اس عقیدت سے جاتے ہیں کہ مہدی آخر الزماں کا قرب قیامت پر اسی غار سے دوبارہ ظہور ہوگا؛ السمعانی نے ان افراد کی ایک فہرست دی ہے جو اپنے آپ کو (سامرا سے) نسبت دیتے ہوئے سامری یا سرمری کہتے

آ جاتی ہے جو اس زمانے میں دنیا پر اپنی چمک ڈال رہی تھی، اور جس کا اظہار نویں صدی کے اس عباسی شہر کی صورت میں ہوا۔

اہم ترین کھنڈر جو تاحال موجود ہیں، مندرجہ ذیل ہیں :-

قدیم شہر کی جنوبی طرف دریائے دجلہ کے کنارے وہ عظیم الشان مسجد ہے جسے المتوکل نے تعمیر کرایا تھا، ساتھ ہی خلیفہ کا عظیم الشان محل (بلکوارہ Balkuwara) ہے جو مسجد کے نزدیک شمالی جانب موجود ہے، اس کے مقابل دریائے دجلہ کے مشرقی کنارے ایک مضبوط قلعہ (قصر العاشق) ہے جو اس سے کچھ بعد تعمیر ہوا اور جس کے شاندار کھنڈر ابھی تک دیکھنے میں آتے ہیں، اس قلعے کے تقریباً نصف میل جنوب ایک مقبرہ ہے قبة السلیکیّة (Kubbat al-sulatigya)۔

خلیفہ کے قدیم شہر کے کھنڈروں کے قریب ایک جدید سامرا مع ایک سنہری گنبد کے باقی ہے، جس کی چوٹی سے صحراء کا منظر آنکھوں کے سامنے آ جاتا ہے۔ اس میں شیعیوں کی بعض مقدس خانقاہیں موجود ہیں۔

المتوکل والی مسجد عظیم ۸۴۶ اور ۸۵۲ء کے مابین تعمیر ہوئی۔ یہ ایک وسیع مستطیل شکل کی عمارت میں ہے جس کی بلند دیواریں پختہ اینٹوں کی بنی ہوئی ہیں اور انہیں گول گنبدوں سے محفوظ و مصون کیا گیا ہے۔ اس کے اندر جانب جنوب ایک بڑا ایوان (حرم) ہے جس کے وسط میں پچیس در ہیں، جن کا رخ قبلے کی طرف ہے۔ اس کے علاوہ تین اور چھوٹے ایسے ہی ایوان دوسری اطراف میں ہیں۔ یہ تمام در، جو تیس فٹ سے زائد بلند تھے، سنگ مرمر کے ستونوں کے سہارے قائم تھے۔ محراب کے دونوں جانب بھی سنگ مرمر کے دو ستون تھے، اور حجرہ محراب

تھے۔ دوسری نسبت جو دراصل سامرا سے ہے، درخی ہے، اس نسبت کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا تھا جو کرخ فیروز میں پیدا ہوئے تھے۔

مآخذ : (۱) Die alte land-schaft : M. Streck (۱) : ۲۱۹ تا ۱۸۲ : ۳ : ۱۹۰۱ء، (۲) Babylonien، لائیڈن ۱۹۰۱ء، ص ۵۳ تا ۵۶ : (۳) Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۵۳ تا ۵۶ : (۴) السعانی : انساب، طبع Margoliouth کیمبرج ۱۹۰۵ء، سلسلہ گب میموریل، ورق ۲۸۶ ب : (۵) البستانی دائرة المعارف : (۵) ابن الأثیر : الکامل۔

(۱۹، لائیڈن)

• سامرا : ۲۔ طرز تعمیر : اس وقت سامرا دجلے کے مغربی ساحل پر بغداد سے تقریباً ساٹھ میل جنوب شمال کھنڈروں کے ایک وسیع رقبے کا نام ہے، ان کھنڈروں کے نیچے عہد عباسیہ کے ایک سب سے زیادہ دولت مند اور بارونق شہر کا محل وقوع پنہاں ہے جس کی تعمیر پر زر کثیر صرف کیا گیا تھا۔

اس کی تعمیر کی ابتدا ۸۳۸ء میں ہارون الرشید کے بیٹے خلیفہ المعتصم کے عہد میں ہوئی اور جعفر المتوکل کے عہد میں (۸۴۷ء تا ۸۶۱ء) یہ شہر اپنے عروج کو پہنچا اور اسی کے ساتھ اس کا خاتمہ بھی ہو گیا۔

اسلامی فن تعمیر کے طالب علم کے لیے سامرے کی نظر کو خیرہ کرنے والی لیکن سریع الزوال زندگی نے ان کھنڈروں میں خاصی دلکشی کا سامان مہیا کر رکھا ہے۔ بدقسمتی سے گزشتہ صدیوں میں عرب ان کھنڈروں سے اپنی عمارتوں کے لیے پتھر حاصل کرتے رہے ہیں جس سے یہ اور بھی ویران ہو گئے ہیں۔ اب وہاں کوئی بھی عمارت موجود نہیں لیکن باوجود اس کے زمانہ حال میں جو کھدائی کی گئی ہے، اس سے تعمیر اور تزئین کے اہم طرز و طریق سے متعلق خاصی معلومات حاصل ہوئی ہیں اور اس سے مسلمانوں کی ثقافت کی وہ دلاویز شکل سامنے

ڈھالے جاتے تھے (خصوصاً وہ نمونے جنہیں بار بار بنانا پڑتا تھا) اور پھر انہیں دیوار پر چپکا دیا جاتا تھا۔ ان منصوبوں کی مختلف شکلیں ہوتی تھیں۔ بعض نہایت سادہ اور بلا تصنع، خط مستقیم میں اور بغیر کسی پیل بوٹے کے ہوتے تھے۔ یہی وہ ہیں جن کی سامرا میں بہتات ہے۔ ان کے خلاف بعض ایسی ہیں جن کے بنیادی خیال کی ابتدا جانوروں یا پھولوں سے ہوتی ہے۔ وہ زیادہ دیدہ ریزی سے تیار کردہ اور گنجان ہوتی ہیں۔ ہندسی شکلوں کے مرکز میں مروج پھولوں کی تصاویر ہوتی ہیں، اور ان تصاویر کی تکرار ہوتی ہے، اور یہ ایک دوسرے کے ساتھ پٹیوں سے مربوط ہوتی ہیں۔ یہ پٹیاں جڑے ہوئے دانوں کے شکل کی ہوتی ہیں، جو یا تو اپنی اپنی جگہ برابر ختم ہو جاتی ہیں یا باہم گندھی ہوئی ہوتی ہیں اور یا ان کی ایک آرائشی ظرف کی شکل بن جاتی ہے یا ایک بربط کی یا گلدان کی؛ اور کچھ ایسی بھی ہیں جن میں حرکت زیادہ نمایاں ہوتی ہے اور جو انکورود، کے گچھوں اور انکور کی پیلوں کے گردا گرد بنے ہوئے نقش و نگار کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں۔

تجویز کیا گیا ہے کہ سامرے کے تزئینی نقشوں کو تین معین فہرستوں میں پوری صحت کے ساتھ تقسیم کر دیا جائے۔

نمونہ اول: قبلی طرز۔ نمونہ دوم: ایرانی طرز۔ نمونہ سوم: عراقی طرز۔ ہمارے خیال میں اس قسم کی باضابطہ تقسیم جس پر اس کے مبداء کی جیسی بھی لگی ہو خطرناک، قبل از وقت اور اغلاط کا دروازہ کھولنے والی ہے۔ ایک تاثر جو سامرے کے کھاندروں کے مطالعے سے، جن کی دریافت مشرقی فنون کی تاریخ میں ایک قیمتی اضافہ ہے، دماغ میں قائم رہتا ہے یہ ہے کہ ایشیا کے اس حصے میں متعدد فنی اثرات کا اختلاط ہوا، اور ان میں نہ کوئی

بھی غالباً منقش قیمتی چوب کاری سے ڈھکا ہوا تھا۔ چاروں ایوان بڑے صحن میں کھلتے تھے جس کے وسط میں ایک نہایت خوشنما فوارہ تھا۔ باہر کی طرف مسجد کی شمالی دیوار کے ساتھ مینار (ملوید) تھا جو ایک بڑے مینار بابل کے مانند تھا اور ایک سو فٹ مربع کرسی پر قائم تھا؛ اس کے گردا گرد باہر کی طرف ایک چکر دار زینہ تھا۔

سامرا کے محلات اور مکانات کے آرائشی نقش و ندر میں ایک ہی قسم کی فنکاری نمایاں ہے اور اس سے اس زمانے میں نقاشی کی ترقی کا ایک اعلیٰ تصور ذہن میں آنا ہے۔ دیواروں کے ساتھ ساتھ نین فٹ کی بلندی تک تمام کمروں کے اندر چاروں طرف نہایت خوبصورت پٹیاں نصب ہیں۔ ان سے اوپر مرمری طاہجے (فارسی زبان میں واحد ”تقچہ“) ہیں، دروازوں کی چوکھٹوں اور دریچوں کے موٹے سب سے ہیں، چھتیں کانسوں اور آرائشی پٹیوں سے آرائش ہیں۔ اس آرائش کا بیشتر حصہ استرکاری سے ہوتا تھا، جس کا نقشہ نہایت ہی خوبصورت انداز میں مرتب کیا جاتا تھا اور اس کی تکمیل بھی اسی لطافت کے ساتھ ہوتی تھی۔ بعض اوقات اس میں رنگین نقش کاری کا اضافہ بھی کیا جاتا تھا۔

ان کے منصوبے مختلف انواع کے ہوتے ہیں، بعض سادہ جن میں بڑی بڑی دھاریاں ہوتی ہیں اور جن میں موٹا کام ہوتا ہے۔ کچھ ایسے ہیں جو زیادہ خوبصورتی سے چپٹی سطح پر بغیر منبت کاری کے کاٹ کر بنائے جاتے ہیں اور پھر کچھ ہیں جن کی خصوصیت ہی ان کا ابھرواں کام ہے اور وہ اپنے منصوبے کا اظہار گول ابھاروں کی شکل میں کرتے ہیں۔

ان میں سے بعض نقش و نگار تو سطح جسم کو لہود کر تراشے گئے تھے اور بعض مسالا پگھلا کر چنائیوں کے اوپر پھیلا کر ایک سانچے میں

عیسوی سے متصل پہلی اور بعد کی صدیوں کی ہیں۔ مکمل جمود اور عدم تغیر سامریوں کی خصوصیت بتائی جاتی ہے۔ ابتدائی صدیوں اور نسبتاً جدید دور کی تعلیمات اور عمل کے درمیان کسی اہم اختلاف کا پتا نہیں چلایا جا سکتا۔ ان کی پوری قوت کا مدار اسی عدم تغیر پذیری اور خارجی اثرات کو قبول نہ کرنے پر تھا۔

زمانہ قدیم میں سامریوں کی تعداد اور ان کی حیثیت کا اندازہ کم لگایا گیا ہے۔ وہ شمالی قبائل کی نمائندگی کرتے تھے اور بابلوں اور فارسیوں کی پوری سلطنتوں میں بکھرے ہوئے تھے، نیز یہودیوں کے ساتھ ساتھ بھی ہمیشہ ہوتے تھے۔ یہودیوں کے ساتھ اصولی مخالفت کی وجہ سے وہ یہودیوں اور دوسری بدعتی تحریکوں کے درمیان ایک پل کے مانند تھے۔ حضرت موسیٰؑ کی شریعت کی شدید پابندی کرنے کی وجہ سے وہ اچھے خاصے یہودی تھے، پھر بھی دوسرے پیغمبروں کو نہیں مانتے تھے اور حضرت داؤدؑ کے گھر کی اطاعت نہیں کرتے تھے۔ انہوں نے سب سے پہلے یہودیوں پر مقدس صحائف میں تحریف کا الزام لگایا، جو بعد میں عیسائیوں، مسلمانوں اور ادنی فرقوں نے بھی لگایا۔

بے شک سامریوں کے ہاں فرقے تھے، مگر سامریوں کے وقائع ناموں سے حاصل شدہ معلومات سے پتا چلتا ہے کہ وہ اسلام کے زمانے سے صدیوں پہلے کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں اور اسلام کے ساتھ کسی امر میں اشتراک نہیں رکھتے۔

[سامری قوم حضرت عمرؓ کے دور حکومت میں مفتوح ہوئی اور اس سے پہلے مسلمانوں اور ان کے درمیان کوئی تعلق نہ تھا] عربوں کی فتح فلسطین سے سامری یقیناً خوش ہوئے ہوں گے، اس سے انہیں بوزنطی حکمرانوں اور کلیسا کی ظالمانہ تعزیر سے نجات مل گئی۔

تخالف پیدا ہوا اور نہ ایک نے دوسرے پر غلبہ ہی پانے کی کوشش کی۔ یہ ایک ایسا مرکز تھا جس نے دنیا کے ہر حصے سے بے شمار ماہرین فن کو اپنی طرف کھینچا اور وہ فنکار دربار عباسیہ کی ثروت اور اس کی مریبانہ کشش سے مسحور ہو کر یہاں جمع ہو گئے۔ سامرا ایک ایسی کٹھالی ہے جس میں یونانی، شامی قبطی اور ہندی ایرانی فن ڈالے گئے اور اس اختلاط سے ایک نیا فن۔ وہاں کے مسلمانوں کا فن۔ پیدا ہوا۔

- مآخذ: (۱) *Die Ausgrabungen: E. Herzfeld*  
 (۲) *von Samarra* برلن؛ وہی مصنف: *Der Wandschmuck der Bauten von samarra und seine Ornamentik* برلن ۱۹۲۳ء؛ وہی مصنف: *Mshatta, Hira und Badiya* در *Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen* (۱۹۲۱ء)؛ وہی مصنف: *Die Kleinfunde von Samarra und ihre Ergebnisse für das islamische Kunstgewerbe des 9. Jahrhunderts* (۱۹۱۳ء)؛ وہی مصنف: *Die Ergebnisse der Ausgrabungen von Samarra im Kaiser Friedrich-Museum* برلن ۱۹۲۲ء؛ (۶) *Un palais musulman du IX<sup>e</sup> siècle: H. Viollet* (Mém. prés. par div. Sav. à l'Ac. des Inscr. et Belles Lettres) پیرس (۱۹۱۱ء)؛ (۷) *de. Beyliè* در *L'architecture des Abbassides au IX<sup>e</sup> siècle*؛ (۸) *Revue archéologique*؛ P. Schwarz (۱۹۰۷ء)؛ *Die Abbasiden-Residenz Samarrā* در *Neue geogr. Untersuchungen* ۱۹۰۹ء۔

(H. VIOLLET)

سامری: سامری ادب میں سے جو کچھ باقی رہ گیا ہے اس کے متعلق جدید تحقیقات یہ ظاہر کرتی ہیں کہ یہ ادب جس روایت کو پیش کرتا ہے وہ اسلام سے کم از کم ایک ہزار سال پہلے کی ہے اور یہ ایسی تحریروں پر مشتمل ہے جو سنہ

تھے۔ اس حیثیت سے کہ سامریوں اور یہودیوں کے درمیان اصل اختلاف سامریوں کا جبل جرزیم Garizim پر عبادت کرنا تھا، دعا کے دوران میں معبد کی طرف رخ کرنا ان کے ارکان عقیدہ میں سے ایک رکن اور ان کی عبادت کا ایک حصہ تھا۔

یہودیوں نے سجدہ کا لفظ اپنی کسی بھی مذہبی اصطلاح کے لئے استعمال نہیں کیا، اسی طرح سریانی زبان میں بھی یہ لفظ کوئی ایسی عام قبولیت حاصل کرتا دکھائی نہیں دیتا۔ اس کے برعکس سامری زبان میں یہ لفظ ”انصرہ“ میں موجود ہے، اور خدا کی عبادت پر دلالت کرنے کے لیے اصطلاح کے طور پر مستعمل ہے، اور تقریباً ہر دعا اور ہر گیت میں بار بار آتا ہے۔

سامریوں نے سزا و جزا کے دن کو حضرت موسیٰ کے گیت کے الفاظ سے اخذ کیا ہے (سفر التثیہ، الاصحاح ۳۲: ۳۵)، جہاں وہ تورات کی قراءت لی النعمة و الجزاء کے بجائے صحیح طور پر ”لیوم النعمة و الجزاء“ پڑھتے ہیں۔ سامریوں کے نزدیک یہ گیت علوم غیب کے سلسلے میں بہت اہمیت کا حامل ہے۔ تورات کا ترجمہ السبعینیہ (Septuagind) بھی اس قراءت کی تائید کرتا ہے، اس طرح یہ قراءت بہت قدیم ہو جاتی ہے۔ یہودیوں اور عیسائیوں کے علوم غیب کے سلسلے میں بھی جزا و سزا کے دن کی بلاشک بڑی اہمیت ہے، لیکن یہودیوں کے ہاں ایک باقاعدہ اصول عقیدہ کے طور پر اس کا ثبوت رواج نہیں ہوا، نہ یہ ارکان عبادت ہی میں پایا جاتا ہے، جب کہ سامریوں کے۔ یہ انتہائی اہمیت کا حامل ہے، اتنی اہمیت کا کہ یہ ”انصرہ“ کا ایک حصہ ہے۔

مذکورہ بالا بیان کی مناسبت سے یہاں ”انصرہ“ کا اور خاص طور پر اس کے اس حصے کا جو اس تحقیق سے متعلق ہے، مختصر ترجمہ دیا جاتا ہے۔

ابوالفتح نے ان دستاویزوں کے الفاظ تک اپنے عربی و سامری وفائے نامہ میں درج کیے ہیں جن کی صحت پر کبھی کسی کو اختلاف نہیں ہوا۔ یہ دستاویزیں سامریوں کے لیے صدیوں تک تحفظ کا ذریعہ رہی ہیں۔

اسلام کا مشہور اقرار ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے) اس سامری اصول کے اس قدر مطابق ہے جس قدر کہ مذہبی اصول اجازت دیتے ہیں، جسے مرقع Markah اور اس کے معاصرین عفرام درام Amram Dara اور نانا Nana نے بار بار دہرایا ہے: ”لَا إِلَهَ إِلَّا أَحَاد“ (یا ان کے تلفظ کے مطابق آد aa) ”کوئی خدا نہیں سوائے ایک کے“۔ سامری اور یہودی دونوں کا اصول اساسی توحید تھا۔ یہ ”یوشع“ Joshua کی دعا میں بھی موجود ہے، جو یقینی طور پر قدیم ترین سامری مذہبی گیتوں میں سے ایک ہے اور یہ یوشع Joshua کی کتاب سے گہرا تعلق رکھتی ہے۔

سامریوں کی دعائے استہلالیہ یعنی دعائے آغاز کو ”انصرہ“ ”Ensira“ کہتے ہیں۔ یہ مذہب کی زیادہ مفصل شہادت ہے اور خدا کا تحفظ حاصل کرنے کی دعا ہے، جو مخفی طور پر پڑھی جاتی ہے۔ یہ دعا سامریوں کے بنیادی اصول پر مشتمل ہے اور ان الفاظ کے ساتھ شروع ہوتی ہے: ”عمدتی قمخ علی فتح رحمیح“، یعنی ”میں تیرے سامنے تیری رحمت کے دروازے پر کھڑا ہوں“۔

انصرہ میں لفظ قبلہ بھی آیا ہے، یعنی دعا میں جبل مقدس کی طرف رخ کرنا۔ یہ حقیقت ہے کہ معبد کی طرف رخ کرنا یہودیوں کے ہاں بھی معروف تھا۔ دانیال (سفر دانیال، ۴: ۱۰) نماز کے دوران میں رکوع کے وقت تین بار یروشلم کی طرف رخ کرتے

المہدی کہلانے گا (Traditison of Islami : Guillaume) اوکسفورڈ ۱۹۶۳ء، ص ۸۹ بعد)۔ اس روایت کی رو سے مہدی اور تہب میں کلی مطابقت پائی جاتی ہے: سامریوں کے نزدیک یا تو وہ نبی موعود ہیں یا آل موسیٰؑ میں سے ہیں اور قبیلہ لوی Levi سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ مصلح ہیں جو لوگوں کو دوبارہ ان کے پرانے عقیدے اور عظمت کی طرف لے جائیں گے اور ان وجہ کی سے دین کو فتح حاصل ہوگی۔ وہ یہودیوں کے ”ماہسیح“ [مسیح] اور عیسائیوں کے یسوع سے مختلف ہیں اور وہ آسمان سے نازل نہیں ہوں گے؛ وہ بشر ہوں گے اور سامری عقیدے کے مطابق دنیا میں تھوڑی دیر قیام کریں گے۔

شعائر میں سے غسل اور وضو کی مخصوص صورتیں، نماز سے قبل جن سے عہدہ برآ ہونا فرض ہے، سامریوں کے ہاں پائی جاتی ہیں۔ سامری اپنی شریعت (قصد) کے اجزائے مفردہ کی طرف اس طرح اشارہ کرتے ہیں کہ ہر جز میں سے ایک لفظ نکال لیتے ہیں جو پورے جز پر بطریق احسن دلالت کر لیتا ہے۔ اس طرح یہ الفاظ نظر گیر ہو جاتے ہیں اور عربی ترجمہ اور خاص طور پر ثبایت قدیم تعویذوں وغیرہ میں عنوانوں کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ ان مفرد الفاظ کی خاص فہرستیں بنی تیار کی گئی ہیں (مقالہ نگار کے پاس جو مجموعہ ہے اس کی بھی یہی صورت ہے)۔ تعویذوں میں یہ طریقہ اختصار اس سے بھی ایک قدم بڑھ کر اپنایا گیا ہے۔ ان میں جلی الفاظ کو مختصر کر کے مفرد حروف میں لکھا گیا ہے۔ ہر جگہ لازمی طور پر الفاظ کے پہلے حروف نہیں لیے گئے، بلکہ اس مقصد کے لیے درمیان کے اور آخر کے حروف بھی لیے گئے ہیں۔ مقالہ نگار کی اس دریافت نے اسے اس قابل بنا دیا کہ وہ یونان کے جادو کے اوراق بردی اور لاطینی متروں میں بھی اسی قسم کے طریقے کا پتا چلائے اور اس

”اے مولا، میرے اور میرے آبا کے خدا، میں تیرے سامنے تیری رحمت کے دروازے پر کھڑا ہوں تاکہ اپنی ہمت اور طاقت کے مطابق تیری حمد اور تیری بزرگیوں کو بیان کروں۔ آج کے دن مجھ مسکین و ضعیف کو معلوم ہے اور میں نے اسے دلنشین کر لیا ہے، کہ تو آسمانوں اور زمین کا اللہ ہے اور تیرے سوا کوئی اللہ نہیں۔ تیرا اسم مقدس ابد تک مبارک رہے۔ خدا صرف ایک ہے۔ اے آقا، ہم کبھی بھی تیرے سوا کسی اور کی عبادت نہیں کریں گے اور ہم ہمیشہ صرف تجھ پر اور تیرے نبی موسیٰؑ، تیری سچی کتاب، تیری عبادت کرنے کی جگہ جبل جرزیم، بیتل، جبل القرار و آلعال، شکینہ (معبد) اور یوم جزا و سزا پر ایمان رکھیں گے۔ اہیہ اشراہیہ۔ مولا ہمارا خدا ہے، مولا صرف ایک ہے۔ اس کا احسان اور اس کی رحمت کتنی عظیم ہے۔ میں تیرے سامنے کھڑا ہوں۔ میں تیری رحمت و شفقت طلب کرتا ہوں اور میں اپنے قاب و روح کی گہرائیوں سے پکار اٹھتا ہوں: ”اے میرے مالک!“

سامریوں کی نماز اور عقیدے کا انحصار تورات کے الفاظ پر ہے، جن کی طرف بڑی صراحت سے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ علاوہ ازیں ان میں سے ہر ایک اصول مرقح، قدیم ترین دعاؤں اور گیتوں، بالخصوص طقوس سامری میں بار بار دہرایا گیا ہے۔ عربوں کے مہدی اور سامریوں کے تہب کے درمیان جو مماثلت ہے وہ بھی اہمیت رکھتی ہے۔ ابن خلدون لکھتا ہے: ”تمام اہل اسلام میں صدیوں سے یہ بات مسلم چلی آ رہی ہے کہ زمانے کے اخیر میں اہل بیت میں سے ایک آدمی ظاہر ہو گا جو دین کو قوت بخشے گا اور عدل و انصاف قائم کرے گا۔ مسلمان اس کا اتباع کریں گے اور وہ تمام مسلم مملکتوں پر قابض ہو جائے گا اور

طرح اس نے اس مسئلے کو حل کر دیا جس نے صدیوں سے علما کو پریشان کر رکھا تھا۔ جادو میں اس طریقے کے استعمال کے علاوہ اس کی اہم قدر و قیمت اس امر میں تھی کہ یہ فنی علامت کا کام دے، تاکہ یہ قاری کے لیے زہر نظر حصہ یاد کرنے میں مدد ہو۔

تاہم اسلام کی فتح سے صورت حال بدل گئی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عربوں کی فتح محض سیاسی غلبہ نہ تھی، بلکہ مذہبی فتح بھی تھی۔ عربی مقدس صحیفے کی زبان بن گئی، نہ صرف قرآنی سورتیں بلکہ نمازیں اور دعائیں بھی اسی زبان میں ہوئیں اور بلا استثنا تمام لوگ اسے سیکھتے تھے۔ عربی تمام مفتوحہ اقوام کی نئی مشترکہ زبان بن گئی۔ گفتگو کا یہ واحد ذریعہ تھی؛ لہذا تمام مقامی زبانوں سے سبقت لے گئی۔ مقامی زبانیں بولنے والی اقوام میں یہودی اور سامری بھی شامل تھے۔

سامریوں کے لیے عیسائیت یا مزدکیت کی بد نسبت اسلام میں زیادہ کشش تھی۔ دونوں کے اصول اور رسوم میں بہت مشابہت تھی اور سب سے بڑے اثر یہ بات ہے کہ خالص توحید دونوں میں مشترک تھی۔ سامریوں کا اسلام کی طرف انجذاب ایک قدرتی بات تھی۔ چونکہ عربوں نے سامریوں کے ساتھ بڑی نرمی کا سلوک کیا تھا اس لیے مؤخر الذکر نے اپنی قدیم زبان آرامی کو چھوڑ کر عربی زبان اختیار کرنے میں کوئی تردد نہیں کیا۔ اس طرح رفتہ رفتہ سامریوں نے آرامی بولی کو ترک کر دیا، عربی بولنا سیکھی، اور پھر اسے اپنی تصنیف و تالیف کی زبان بنا لیا۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ سامریوں کی بولی ہمیشہ آرامی تھی، نہ کہ یونانی۔ قدیم سامری روایات میں یونانی زبان کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ یہودیوں اور سامریوں نے بڑی مدت سے اس زبان کو کسی طرح سے بھی استعمال کرنا ترک

کیا ہوا تھا۔ سامریوں کے تمام قدیم ادبی آثار خاص آرامی زبان میں لکھے گئے تھے، جو ان کے ساتھ مختص ہے۔ صرف بائبل کے اسباق اس سے مستثنیٰ تھے، جنہیں وہ ایام السبت اور تہواروں اور دیگر خاص موقعوں پر پڑھتے تھے؛ ان کے علاوہ دواوین، جنہیں وہ ”قطف“ کہتے تھے، جو تورات کی ایسی آیات پر مشتمل تھے جو عبادت کے مقاصد کے لیے ایک خاص طریقے کے تحت باہم مربوط تھیں۔ اس کے برعکس تمام دعائیں، نظمیں اور گیت عام آرامی زبان میں لکھے ہوئے تھے۔ انہوں نے ”پانچوں اسفار موسیٰ“ کا بھی اسی عام زبان میں ترجمہ کیا، اور اسی لیے ”ترجوم“ کی حیثیت ایک قدیم ترین تصنیف کی ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس زبان کو عربی زبان سے کب بدلا گیا؟ جتنی تحقیق کی جاسکی ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ اپنی قدیم زبان کو اس قدر بھلا کر کتب صلوٰات کے ادب میں عربی زبان کا رواج اور اس کا آزادانہ استعمال کم از کم دو یا زیادہ صدیوں کے بعد عمل میں آیا ہو گا۔ نویں صدی عیسوی سے پہلے کے حالات کی بابت بہت کم مواد ملتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے سامریوں کے غیر مقلد فرقوں نے، جو یہودیوں کے ”قرائین“ (Karaites) کے مانند تھے، قدیم زبان اور رسوم ترک کیے، اگرچہ ”عنن“ Anan، اب بھی اپنی تحریروں میں آرامی زبان بھی استعمال کرتا تھا۔ سامریوں کے ہاں یہ واقعات کا قدرتی نتیجہ تھا کہ وہ آرامی کو عربی سے بدلنے پر مجبور ہو گئے۔ آرامی زبان کا علم بہت تیزی سے ختم ہو رہا تھا۔ چونکہ شروع میں اس کا استعمال مذہبی اغراض سے ہوتا تھا، اس لیے یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے دعاؤں اور آیات وغیرہ کا ترجمہ کیا ہو گا۔ یہ ترجمے جیسا کہ پہلے ذکر



کے نام سے معروف ہے، کے ترجمے کی تاریخوں کی تحقیق کرنا ضروری ہے۔ بلاشبہ یہ ایک قدیم ذخیرہ ہے جو قدیم زمانوں سے ہم تک پہنچا ہے اور سال بھر سامری نمازوں میں استعمال ہوتا ہے۔ قدیم مخطوطہ (فہرست موزہ بریطانیہ، مشرقی حصہ عدد ۵۰۳۳) جو تیرھویں صدی عیسوی کے وسط سے تعلق رکھتا ہے کے متن اور جدید ترین نسخوں کے، جو پچھلی صدی کے وسط اور اخیر سے تعلق رکھتے ہیں، اور جنہیں پاپاے اعظم یعقوب بن آرون Aaron نے لکھا تھا، موازنے سے کوئی خاص اختلاف ثابت نہیں ہوتا۔ جو کتابیں خدا کی عبادت کے لیے استعمال ہوتی ہیں ان تمام میں، بلا استثناء، عربی زبان سامری رسم الخط میں لکھی ہوئی ہے۔ عربی ہجے صرف دنیوی تحریروں میں استعمال کرتے تھے اور بالکل جدید دور میں کہیں جا کر انہوں نے بائبیل کا ترجمہ عربی حروف میں کرنا شروع کیا ہے تاکہ عبرانی متن کا مقابلہ کیا جائے۔ ان ترجموں میں ہمیں فصیح عربی زبان نہیں ملتی، مزید برآں عربی زبان کے مشابہ حروف میں تمیز کرنے کے لیے نقطوں کا استعمال وہ بہت ہی کم کرتے ہیں۔ یہ بات پورے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ عملی طور پر اب تک ان کتابوں میں سے کوئی کتاب بھی شائع نہیں ہوئی، سوا پانچ اسفار موسیٰ (سفر التکوین سے سفر اللاوین تک) کے عربی ترجمے کے (Specimen: Kuenen، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۵۳ء) اور تاریخ ابی الفتح، طبع Wilmer (گوٹھا ۱۸۶۵ء)، سفر یوشع، طبع Juynboll (لائیڈن ۱۸۳۸ء)، اور چند نحوی تحریریں جنہیں Nöldeke نے G.G.N. شماره ۱۷، ۲۰، میں شائع کیا۔ عربی زبان میں ان کتابوں کی مسلسل اشاعت نے ان لوگوں کی تعداد خاصی کم کر دی ہے جو سامریوں کی روایات میں خاص دلچسپی لیتی ہیں، اس کے علاوہ مقالہ نگار نے مراسلات کے ذریعے سے موجود کتابوں کی فہرستیں

ہو چکا ہے، سب سامری زبان میں تھے، اس لیے ظاہر ہے کہ پہلا کام یہ ہو گا کہ لوگوں کو ان کی اپنی دعائیں سمجھائی جائیں۔ بائبیل کا ترجمہ لازمی طور پر بعد میں ہوا ہو گا، کیونکہ اس کی اشد ضرورت نہ تھی۔ عبرانی پہلے بھی اور اب بھی ایک مقدس زبان ہے اور آج تک بائبیل کے مواعظ عبرانی میں پڑھے جاتے ہیں۔ عبادت کرنے والوں کے لیے اس کی تشریح کے لیے "ترجوم" کافی تھے۔ سامریوں سے مقالہ نگار کو جو معلومات حاصل ہوئی ہیں ان کے مطابق "کنشہ" میں اس کا استعمال سترھویں صدی عیسوی تک ہوتا رہا۔ اس عہدے پر جس شخص کا تقرر ہوا تھا وہ "ہفتوی" کہلاتا تھا، اور آخری آدمی جب فوت ہوا اس وقت سے "ترجوم" کی تلاوت بند ہو گئی۔ تاہم یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اس کا مقام عربی ترجمہ کو حاصل نہیں ہوا۔ "ترجوم" کے ایک محتاط جائزے سے عربی کے بڑھتے ہوئے اثر کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے سامری زبان کا علم بڑی تیزی سے ختم ہو رہا تھا۔ یہ صرف علما کے چھوٹے سے حلقے تک محدود ہو گیا اور یہ صورت حال آج تک باقی ہے۔ اب بھی چند مذہبی پیشوا قدیم سامری زبان سے واقف ہیں، لیکن باقی سب صرف عربی زبان جانتے ہیں۔ بعد میں عربی زبان میں "ترجوم" کا ایک مکمل ترجمہ کیا گیا۔ ترجمے کی تاریخ اور مصنف کا نام متعین کرنا سخت دشوار ہے۔ اسی طرح یہ معلوم کرنا بھی مشکل ہے کہ کیا ترجمے دو نہ تھے جو ایک ہی نام ابو سعید کے دو اشخاص سے منسوب کر دیے گئے تھے، مختلف نسخوں سے جو تھوڑی سی معلومات فراہم ہوئی ہیں وہ کسی قطعی نتیجہ اخذ کرنے میں مانع ہیں۔

اس سوال کا جواب دینے سے پہلے قدیم ترین گیتوں اور دعاؤں کا مجموعہ جو "کینوش" یا "دفتر"

بھی فراہم کر لی ہیں، ان سے زیادہ سے زیادہ سوانح حیات کے متعلق معلومات حاصل ہو سکتی ہیں۔ D. S. Sassoon نے سامریوں سے قیمتی قلمی نسخوں کی خاصی تعداد حاصل کر لی ہے، اسی طرح ان کتابوں کے جدید نسخے اور ساتھ ہی منجا، شمس الدین اور العسکری کی تصانیف کے قدیم نسخے بھی جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، حاصل کر لیے ہیں، کچھ عرصہ پہلے تک یہ نسخے سامریوں کے قبضے میں تھے۔ Steinschneider نے یورپ کے کتاب خانوں میں موجود تمام سامری مخطوطات کے مکمل حوالے دیے ہیں۔ مزید حوالہ A. Cowley کے مقالات در *Jewish Encyclopaedia*، ۱۰: ۶۷۶ بعد کا دیا جا سکتا ہے، جو بہت حوالے دیتا ہے، نیز اس کی کتاب *Samaritan Liturgy* (اوکسفرڈ ۱۹۰۹ء) خاص طور پر دیباچہ، در ۲: ۱۷ بعد کا حوالہ دیا جا سکتا ہے؛ *Hasting's Encyclopaedia of* W. G. Moulton: در *Religion and Ethics*، ۱۱: ۱۶۱ بعد، *Montgomery*، در *The Samaritans*، (فلادیلفیا Philadelphia ۱۹۰۷ء) ایک مختصر سا خاکہ دیتا ہے۔ سامریوں اور ان کے ادب پر دوسرے دوائر معارف میں جو مقالات اب تک منصفہ شہود پر آئے ہیں وہ کم و بیش کالعدم ہو چکے ہیں اور ہمارے علم میں کوئی اضافہ نہیں کرتے۔

(M. GASTER)

• سامری ادب: سامری ادب کے عربی ترجموں کی ایک اہم خصوصیت ان کی لفظ پرستی ہے، اصل دو لفظ بہ لفظ بیان کر دیا گیا ہے، قاعدے کے مطابق دونوں ایک ہی صفحے پر ایک دوسرے کے سامنے متوازی عمودوں میں لکھے ہوئے ہیں اور اگر قلمی نسخہ احتیاط سے لکھا گیا ہو تو عربی ترجمے کی ایک سطر میں بھی اتنے ہی لفظ آتے ہیں جتنے کہ سامری یا عبرانی میں۔ عربی ترجمے سے یہ مقصود نہ تھا کہ وہ اصل سامری کی جگہ لے لے، عربی ترجمہ

صرف اس غرض سے کیا گیا کہ ان لوگوں کے لیے معانی کی تشریح کر دے جو اب دعاؤں کی اصل زبان کو نہیں سمجھ سکتے تھے اور بائبل کے عربی ترجمے کی بھی بالکل یہی خصوصیت ہے۔ جس دور میں دعاؤں کا ترجمہ ہوا، ممکن ہے وہ آٹھویں اور نویں صدی ہجری کے درمیان کا زمانہ ہو، لہذا بائبل کا ترجمہ اس سے بعد کے زمانے سے تعلق رکھتا ہے۔

قدیم مخطوطات، خاص طور پر ان مخطوطات کے متون کا، جو تین زبانوں میں لکھے ہوئے ہیں۔ یورپ میں کامل ترین مخطوطات اب موزہ بریطانیہ میں ہیں۔ تراجم کا مقصد یہ تھا کہ سامری زبان میں لکھی ہوئی اصل کتابوں کو لوگوں کے لیے قابل فہم بنایا جائے۔ وہاں بنیادی مقصد ”ترجمہ“ کو بدلنا تھا نہ کہ عبرانی متن کو، یعنی آراسی ترجمہ کو عربی ترجمہ سے بدلنا۔ ترجمہ زیادہ تر سامری ترجمہ کو سامنے رکھ کر، جیسے اس وقت مترجم کی سمجھ میں آیا کیا گیا۔ مترجم نے سامری نسخے سے بھی مدد لی اور بلا شک و شبہ عبرانی متن کو بھی پیش نظر رکھا، لیکن اس کا زیادہ انحصار ”ترجمہ“ پر تھا۔

ایک حقیقت، جس کی طرف اب تک کسی نے توجہ نہیں کی، یہ ہے کہ ”ترجمہ“ کے کم از کم دو نسخے ہیں۔ یہ دونوں نسخے عربی نسخے کی طرح جوہر میں ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں، بلکہ یہ مختلف زمانوں کے علما کی متواتر نظر ثانی کا نتیجہ ہیں، جنہوں نے حواشی کا اضافہ کر کے، یا الفاظ یا جملے تبدیل کر کے اسے بدل دیا۔ ان نسخوں کے وجود کا، دوسرے تین زبانوں والے نسخوں میں اور ایک جدید نسخے میں جسے پاپائے اعظم یعقوب بن آرون نے مقالہ نگار کے لیے تیار کیا اور جس نے جا بجا حاشیے پر اختلافات کا بھی ذکر کیا ہے، پتا چلایا جا سکتا ہے۔ عربی ترجمے میں ان ناموں کی

معلوم ہوتا ہے کہ تاریخی ترتیب کو اختیار کرنے کی ہر ممکن کوشش کی جائے گی جو اس ادب کے تدریجی ارتقا اور اس خصوصیت کو ظاہر کرنے کا واحد ذریعہ ہے جو اس نے کسی دور میں اختیار کی .

قدرتی طور پر سب سے زیادہ نمایاں حیثیت روایات یا شعائر اور شریعت سے متعلق تصنیفات کی ہے۔ سامریوں نے، اپنے ہم قبیلہ یہودیوں کی طرح بہت قدیم زمانے سے مذہبی زبانی روایات قائم کر لی تھیں۔ جن کا مقصد تحریری روایات کی تکمیل کرنا تھا جو قانون کی کتاب یا شریعت موسیٰؑ تک محدود تھیں۔ بلا خوف تردید یہ کہا جا سکتا ہے کہ زبانی روایات کی ابتدا قرآن [حکیم] سے تقریباً ایک ہزار سال پہلے ہوئی ہے۔ یہودیوں میں یہ بیت المقدس کے گرجا کی تباہی کے بہت بعد تک بھی باقی رہی۔ اس واقعے سے عبادت اور مقامی روایت میں مکمل انقطاع پیدا ہو گیا۔ پوری سلطنت روما اور اس سے بھی ماوری علاقوں میں ہمیشہ منتشر یہودیوں کو روایت کے کٹھن جانے کے یا اس میں تحریف یا تبدیلی کے نتیجہ کے طور پر ایک خطرہ لاحق ہو گیا، جس سے گمراہ فرقوں کے ظہور میں مدد ملی۔ اس لیے ابتدائی صدیوں میں انہیں یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ صدی روایت کے اہم حصے کو قلمبند کر لیں۔ سامریوں کی صورت حال ایسی نہ تھی، ان کے ہاں اپنے ہی وطن میں عبادت کے تسلسل اور مقامی روایت کی بقا میں کبھی کوئی انقطاع واقع نہیں ہوا۔ احبار کبار اس پر ان کے عمل درآمد کی نگرانی کرتے تھے۔ تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ یہودیوں کے ساتھ اختلاف کے چند اہم اصولی نقاط یا شاید روزمرہ کی زندگی اور عبادت سے متعلق مذہبی شعار کے دوسرے پہلو بھی جو مل کر صدی قانون بنتے تھے، بہت پہلے لکھے جا چکے تھے۔ اس کا ارتقا Midrash کی تفاسیر سے ہوا جو یہودیوں

جگہ اور نام ہیں جو "ترجوم" اور عبرانی متن میں پائے جاتے ہیں۔ عربی تراجم محض لفظ بہ لفظ ہیں۔ یہ ترجمے سامری ادب میں عربی کے استعمال کے ابتدائی اضافات کو ظاہر کرتے ہیں۔ سامری ادب جلد ہی لفظیت کی قید سے آزاد ہو گیا اور عربی مصنفین کی پیروی میں زبان کا استعمال طبع زاد تصنیفات کے لیے ہونے لگا۔ تاریخی ترتیب کے اعتبار سے اس سے اگلا ترجمہ مرقع کی تحریروں کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کی کچھ نظمیں، جو کینوش میں دینی طقوس کی حیثیت سے شامل تھیں، دوسرے طقوسی گیتوں کے ساتھ پہلے ہی ترجمہ ہو چکی تھیں۔ اس لیے یہ قدرتی بات تھی کہ اس کی شاندار رزمیہ نظم، جو سامری آرامی زبان میں لکھی ہوئی تھی، کا ترجمہ ہو اور اس طرح زیادہ قابل فہم بن جائے۔ مطلق لفظ پرستی اس ترجمے کی بھی خصوصیت ہے۔ یہاں بھی عربی زبان سامری حروف میں لکھی گئی ہے اور مقالہ نگار کے علم میں کوئی ایسا نسخہ نہیں ہے جس میں عربی ہجے استعمال کیے گئے ہوں۔ سامری ادب کی ایک حقیقی خصوصیت ذاتی مفاد پرستی ہے۔ سامری جب محارب، یا جارج یا معذرت خواہ نہیں ہوتے تو ہمیشہ مدافع ہوتے ہیں۔ غالباً شروع ہی میں وہ یہ رویہ اختیار کرنے پر مجبور ہو گئے تھے اور پھر ہمیشہ یہ رویہ برقرار رکھا، اسی لیے ان کے ہاں اس قسم کا وسیع ادب پایا جاتا ہے جو یا تو سامری زبان میں لکھا گیا تھا یا ان کی اپنی خاص قسم کی عبرانی زبان میں، جو قدیم بائبلی زبان سے واضح طور پر مختلف ہے۔ اس مفروضے سے بعد کے سامری عربی ادب کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ تمام دینیاتی اور جدلیاتی تصانیف میں غیر معمولی مماثلت پائی جاتی ہے۔

عربی زبان میں سامری مؤلفات کو مفصل طور پر بیان کرنے سے پیشتر اس بات کا ذکر کرنا مناسب

اور سامریوں میں مشترک تھیں، اور جن کا اطلاق تورات کے کلمات پر ہوتا تھا۔  
حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے صحابہ کرامؓ نے بھی حدیث نبوی کو بذریعہ روایت نشوونما دیا۔ حدیث اور سامری صدی روایت کے مابین جو فرق پایا جاتا ہے وہ اس فرق سے قریب تر ہے جو حدیث اور یہودی یا عیسائی روایت کے درمیان پایا جاتا ہے۔ یہود و نصاریٰ کا انحصار ایک سے زیادہ کتابوں اور ایک سے زیادہ نبیوں پر تھا مگر سامریوں کی صرف ایک کتاب تورات تھی اور ایک نبی موسیٰؑ تھے۔ مسلمانوں کی بھی ایک کتاب، قرآن حکیم اور ایک نبی، حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم ہیں۔ دونوں صورتوں میں کتاب اللہ تعالیٰ کی تھی جو اس نے اپنے رسول پر نازل کی۔ سامری اپنے نبی حضرت موسیٰؑ کا حوالہ دیتے ہیں اور مسلمان اپنے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ و سلم سے استناد کرتے ہیں۔ ان دونوں کے درمیان ایک نمایاں فرق ہے۔ حضرت موسیٰؑ کی یاد ماضی بعید میں ہونے کی وجہ سے دھندلی ہو چکی تھی، لیکن حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی یاد ان کے صحابہؓ اور امتیوں کے حافظوں میں تازہ تھی۔

حدیث کو جس کی روایت سینہ بہ سینہ ہوئی تھی، گڈ مڈ ہونے سے بچانے کے لیے اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اسے لکھ لیا جائے اور اس کی سند کی چھان پھٹک کر کے اس کی صحت کا فیصلہ کیا جائے۔ اس بات کا بڑا امکان ہے کہ سامریوں نے اس مثال کی پیروی کی ہو، کیوں کہ صرف اسی طریقے سے سامری عربی ادب کے ابتدائی مراحل کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ اگر یہ خاکہ محض اسما و القاب کا شمار نہ ہو تو ان اثرات کا پتا چلانے کی ہر ممکن کوشش کرنی چاہیے جن سے سامری عربی ادب کی تشکیل میں مدد ملی۔ آغاز ہمیشہ بہت سادہ ہوا کرتا ہے۔

اور وہی صورت یہاں تھی۔ نہایت سادہ طریقے سے حقائق کو لکھ لیا گیا تھا، اگرچہ سامریوں نے عرب مصنفین کا اسلوب جلد سیکھ لیا تھا، لمبے لمبے دیباچے، محسنات سے بھر پور تعابیر، بڑے بڑے القاب، اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ کا مجموعہ، اپنے اوصاف و خصائل اور صلاحیتوں کو بیان کرنے کا خاص طریقہ، گویا مصنف نہیں بلکہ کوئی اور شخص اس کی جگہ لکھ رہا ہو۔ اس بات کا ثبوت ہے کہ مصنف اس دور سے تعلق رکھتے ہیں جب وہ عربی ادب سے زیادہ قریب سے واقف ہو گئے تھے۔

اس سے پیشتر کہ سامریوں کے عربی ادب کا مختصر سا خاکہ پیش کرنے کی کوشش کی جائے، جو بدقسمتی سے حوادث زمانہ اور کئی دوسرے حالات کی وجہ سے بہت چھوٹا ہو گیا ہے، یہ مناسب ہے کہ اس ادب کی ابتدا اور ارتقا سے متعلق چند نقاط کی طرف توجہ منعطف کی جائے۔

ان اسباب کا جن کی وجہ سے یہ روایات قائم ہوئیں، اور ان عوامل کا جنہوں نے انہیں ایک صورت میں ڈھالا، مکمل علم، قدیم وزن کو پوری طرح سے سمجھنا جو ہمیں صدیوں پیچھے لے جاتا ہے، انتہائی دشوار ہے۔ سب سے پہلے یہودیوں اور سامریوں کے درمیان مشابہت قائم کرنی پڑے گی۔ یہ دونوں تقریباً ایک جیسے اثرات کے تحت تھے، دونوں کو اس نئی روح کو متاثر کرنا، اور اس سے متاثر ہونا پڑا جس نے انہیں گھیرا ہوا تھا اور انہیں متاثر کیا تھا۔

جب یہودیوں میں کئی فرقے پیدا ہو گئے جن میں سے سب سے زیادہ مشہور قراہون (Karaites) کا فرقہ ہے، جس کے اور اسلام کے خلاف اپنی مدافعت کے لیے یہودیوں کو مسلح ہونا پڑا۔ لہذا سب سے پہلا اقدام، عربی زبان میں بائبل کا ترجمہ کرنا تھا، اور ہر ترجمے کے ساتھ ایک خاص قسم کی ادعائی

عربی زبان میں ادبی نشاط کا بھی پتا چلتا ہے، جو تورات کے ترجمے سے شروع ہوئی، جس کے جلد بعد حواشی لکھے گئے۔ تورات کے نسبتاً چھوٹے حصوں کے متعلق کچھ رسائل لکھے گئے، جن کی تفسیر خاص قسم کے رمزی انداز میں کی گئی، جس سے قدیم فیلون الاسکندری کا اسلوب اور بعد کی متصوفانہ تفسیروں کا انداز یاد آجاتا ہے۔ دسویں صدی عیسوی کے وسط سے لے کر بارہویں صدی عیسوی کے آخر تک، اور غالباً کچھ عرصہ بعد تک یہی اس نشاط کا عارضی مرکز غالباً سیخم Sicheim (یا نابلس) تھا۔ گیارہویں صدی عیسوی کے مصنفین کی سب سے زیادہ نمائندگی کرنے کے اعتبار سے دو نام نمایاں ہیں؛ یہ دو نام ابوالحسن الصوری اور یوسف بن شلمہ العسکری ہیں۔ اول الذکر کے متعلق کچھ زیادہ معلوم نہیں ہے۔ دوسرے کے متعلق معلومات نسبتاً زیادہ ملتی ہیں؛ اگرچہ یہ بھی بہت ناکافی ہیں۔ ابوالحسن یا آب حسدا، جیسا کہ عبرانی میں معروف ہے، کے ادبی مشاغل کی قطعی نہ تاریخ معلوم ہے اور نہ مقام، نہ اس کی کتاب کی نوعیت معلوم ہے اور نہ یہی معلوم ہے کہ آیا وہ مذہبی پیشوا تھا یا عام آدمی ہے۔ محتاط تحقیق نے مقالہ نگار کو اس قابل بنا دیا کہ وہ ان نقاط پر کچھ روشنی ڈال سکے۔ سامریوں سے متفقہ طور پر جو معلومات حاصل ہوئی ہیں ان کے مطابق اس نے اپنی عظیم کتاب الطباخ کہیں ۱۰۳۰ء اور ۱۰۴۰ء کے درمیان لکھی؛ یہ تاریخ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ اس کی نسبت الصوری دی گئی ہے؛ تاہم یہ مشکوک ہے کہ یہ نسبت شہر صور (Tyre) کی طرف ہے، یا ایک دوسری جگہ سوری Sori یا سرتن Sartin کی طرف، جس کا ذکر سیخم کے نزدیک سفر بوشع میں آیا ہے۔ مقالہ نگار کے نزدیک دوسرا خیال صحیح ہے۔

طرز کی تفسیر تھی۔ یہودیوں میں سے سب سے آگے سعدیا تھا، جو الفیومی کے نام سے معروف ہے۔ یہ پہلے مصر میں رہتا تھا، لیکن اس کے بعد بابل کے عظیم مدرسے کا رئیس ہو گیا۔ اس نے بائبل کا عربی زبان میں ترجمہ کیا اور قراہوں کے خلاف خاص طرز پر برسرپیکار رہا۔ وہ ۹۴۰ء میں فوت ہوا اور اس نے دوسری بہت سی تالیفات کے علاوہ عقائد اور اصول پر ایک شاندار کتاب کتاب الامانات والاعتقادات چھوڑی، جو یہودیوں کی پہلی فلسفیانہ کتاب ہے۔ آگے چل کر معلوم ہوگا کہ سامریوں نے سعدیا کی ان تمام تصنیفات کا علم حاصل کر لیا تھا، اس لیے دونوں کے درمیان ایک روحانی تعلق قائم ہو گیا تھا۔

بعد میں مصر میں ابن میمون (م ۱۲۰۴ء) ملتا ہے، جس نے اپنی عظیم کتاب دلیل الحائرین ("مورہ نبو خیم") لکھی۔ یہ کتاب یہودی عقیدے کے اصول اور تورات کی آیات کی فلسفیانہ تفسیر سمجھی جاتی ہے۔

اب اگر ہم سامریوں کی طرف توجہ کریں تو معلوم ہوگا کہ یہودیوں اور سامریوں کی روحانی زندگی کے مابین ہمیشہ ایک خاص قسم کی مماثلت پائی جاتی رہی ہے۔ ان کی اپنی روایات کے علاوہ جدلیات کا مقصود، جو یہودیوں کے خلاف ہمیشہ جاری رہتی تھیں، ان کا یہ دعویٰ ثابت کرنا تھا کہ صرف وہی اس قدیم عقیدے کے حقیقی نمائندے ہیں جو تورات میں پایا جاتا ہے؛ فلسفیانہ اور متصوفانہ قیاسات نے بھی ان کی زندگی میں راہ پالی تھی۔ نہ صرف بعد کے اسلام کے فلسفیانہ نظامات ان کے قریب لائے گئے بلکہ غالباً اب بھی انہوں نے یونانی دور کے قدیم متصوفانہ نوافلاطونی قیاسات کو محفوظ رکھا، جس کے نشانات صاف طور پر مرقع کی تالیفات میں ملتے ہیں۔ کچھ بھی ہو، ہمیں یہاں ان کی

کے ہاں یہ تمام رسائل ایک ہی مخطوطے میں یکجا موجود ہیں۔

اب دوسری تالیف کا ذکر کیا جاتا ہے، جسے زیادہ منظم طور پر مرتب کیا گیا ہے اور جو ہر قسم کے فلسفیانہ رمزیہ اور تفسیری حصوں سے مبرا ہے، جو محض سامریوں کی مذہبی زندگی کے عملی پہلو پر بحث کرتی ہے اور ان کا دینی لائحہ عمل بن گئی تھی۔ اس کا مصنف یوسف بن شلمہ العسکری ہے، جو سیخم کے قریب ایک گاؤں کی طرف نسبت کی وجہ سے العسکری کہلاتا ہے، اس گاؤں کے اب آثار بھی باقی نہیں۔ خوش قسمتی سے پوری کتاب، مع دیباچہ، محفوظ ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ یوسف العسکری کے بعض قدیم ترین مخطوطے اور کچھ اور تصنیفات، جن کا ذکر بعد میں کیا جائے گا، عربی حروف میں نہیں، بلکہ سامری حروف میں لکھی گئی تھیں۔ قوانین اور تفسیر کی مساعی سے متعلق ان کتابوں کے علاوہ سامریوں کی ادبی نشاط ان صحائف کی مزید تشریح کرنے پر مرتکز دکھائی دیتی ہے۔ ہمیں کچھ ایسے رسائل ہاتھ لگے ہیں جن پر ان کے مصنفوں کے نام مذکور نہیں، جن میں سے ایک کا مصنف نہ صرف نحو اور عرب نحویوں کا علم رکھتا تھا بلکہ اسفار کے جملہ محتویات سے بھی خوب واقفیت رکھتا تھا۔ ابوسعید، جس کا نام اس ترجمے سے وابستہ ہے، کی طرف سفر التکوین، ۴۶ کی ایک خاص تفسیر بھی منسوب کی جاتی ہے۔

پانچ اسفار موسیٰ کی تفسیر جو کسی شخص ابوسعید بن ابی حسین (حسین) بن ابی سعید سے منسوب کی جاتی ہے اس سے زیادہ اہم ہے، یہ نام اسفار کے مترجم کا پورا نام معلوم ہوتا ہے۔ اس کی طرف ایک (کتاب) فتویٰ بھی منسوب ہے، جو زیادہ تر بین المللی شادی کے ممنوعہ مراتب کے

اس کتاب کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ مصنف نے اس کتاب کو لکھنے سے پہلے کوئی خاص منصوبہ نہیں بنایا تھا، بلکہ اس نے یہ کتاب اس خواہش کی وجہ سے لکھی ہے کہ لوگوں کی تمام روایات، شعائر اور سامریوں کی شریعت کو ایک جگہ مستقل طور پر محفوظ کر دے اور اپنے عوام کو ان سے واقف کرے جو پہلے ہی اپنی قدیم سامری زبان کو بھلا چکے تھے۔ چون کہ ابوالحسن کی کتاب نہایت اہم ہے اس لیے مناسب ہے کہ اس کے مشتملات کا یہاں حتی الامکان اختصار کے ساتھ مفصل ذکر کیا جائے۔ یہ کتاب کہیں بھی نہیں چھپی اور موجودہ صورت میں کثیر التعداد ابواب پر مشتمل ہے۔ اس کے نام کے مختلف ترجمے ہوئے ہیں، ”الطباخ“ یا ”العطار“، لیکن خود سامری اس کا ترجمہ ”کتاب اللحم“ کرتے ہیں۔ پہلے اور دوسرے رسالے میں کل بارہ ابواب ہیں اور یہاں مصنف توبہ اور عذاب کے متعلق لکھتا ہے اور موسیٰ کے آخری گیت (سفر التثنیہ، ۳۲) کی انتہائی مکمل شرح دیتا ہے۔ سامریوں نے اس بات کو بہت قدیم زمانے سے علم غیب کی اساس کے طور پر اپنایا ہوا ہے، جیسے کہ پہلے مرقع میں، اور اس سے بھی پہلے۔ دوسرے عالم میں عذاب، حیات بعد الموت کا ذکر ہے۔ اس میں ہر چیز اس باب میں رمزی تفسیر کے ذریعے سے مآخوذ ہے۔ اس طرح یہ رسالہ جہنم کی آگ، تین پاکیزہ شخصوں کی شفاعت اور حشر پر بحث کرتا ہے۔

المعاد (۹) کے رسالے میں، جو تہواروں سے متعلق ہے، اب حسدا نئے چاند کے حساب اور تہواروں کی نوعیت پر بحث کرتا ہے۔ دس مواعظ کی شرح بھی پائی جاتی ہے۔ ہر وعظ کے متعلق الگ الگ کئی کئی ابواب میں لکھا ہے۔ ایک معتبر ذریعے سے مقالہ نگار کو معلوم ہوا ہے کہ سامریوں

چھانے ہوئے تھے۔ ان میں سے ایک سعدیا تھا، جو بابل کے مدرسے کا رئیس تھا اور دوسرا ابن میمون۔ دونوں نے اپنی فلسفیانہ اور دیگر تصانیف سے گہرا اثر پیدا کیا تھا۔ سعدیا نے "اسفار" کے عربی ترجمے، نیز عربی زبان میں لکھی ہوئی سب سے پہلی اہم فلسفیانہ تصنیف اور قرآنین اور دیگر یہودیوں کے خلاف جدلیات کے ذریعے سے یہ اثر پیدا کیا تھا۔ ابن میمون کا اثر بھی اس سے کچھ کم نہیں۔ وہ بعد میں مصر چلا گیا تھا۔ اس کا اثر قرآنین کے خلاف مناظرہ اور یہودیوں کی شریعت کے قوانین وضع کرنے کی بدولت تھا۔ اس طرح سے اس نے سامریوں کی حیثیت کو بھی متاثر کیا۔ دونوں ملکوں میں سامری بہت قدیم زمانے سے رہتے رہے ہیں اور صرف پچھلی دو صدیوں میں یہاں سے غائب ہوئے ہیں۔ سولہویں صدی عیسوی کے آخر میں Scaliger کے زمانے تک بھی مصر میں کچھ سامری جماعتیں رہی ہیں۔ اور ۱۶۱۶ء میں Della valle نے دمشق میں ایک خوبصورت عبادت خانہ دیکھا جس پر سامری نقوش تھے، نیز اس نے اس شہر میں کچھ سامری بھی پائے، جن سے اس نے پہلی عبرانی سامری بائبل اور سامری ترجمہ حاصل کیا، وہی نسخے جن سے ۱۶۳۲ء میں پیرس میں پہلی طباعت ہوئی۔ پھر بھی ان ملکوں میں ان کے مسلسل رہنے کے باوجود ادبی پیداوار نہ تو کوئی اتنی زیادہ تھی اور نہ یہ اس پیداوار سے کچھ مختلف یا بہتر ہی تھی جو سامریوں نے سیخم میں کی۔

اب ہم دمشق کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ وہاں ہمیں سب سے اہم شخصیت منجا صدقہ ابوالفرج بن غرب نظر آتا ہے، جو "ابن الشاعر" کے نام سے مشہور ہے۔ خود سامری اس کا نام شمس الدین بھی لکھتے ہیں، اگرچہ غلطی سے اور انہی طرح اس کا عبرانی۔ سامری نام بنیات بتایا

سوالات سے متعلق ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس نے دس وصایا پر بھی حواشی لکھے ہیں، جو ممکن ہے ان حواشی کے مانند ہوں جو ابوالحسن سے منسوب ہے اور ایک اور رسالہ، جو بائبل کے کچھ ابواب پر ہے، اور جسے نیباور Neubauer نے شائع کیا ہے۔ سامری ایک اور شخص ابو سعید کا بھی ذکر کرتے ہیں، لیکن اسے وہ بن درتا Ben Darta کہتے ہیں، جس کا زمانہ نامعلوم ہے (اگر یہ کسی طرح سے صحیح ہے کہ اس کا طبیب بن درتا سے کچھ تعلق ہے تو پھر وہ کہیں دسویں، گیارہویں صدی عیسوی کا آدمی ہوگا)۔ اس کی طرف سامریوں کی بائبل کی قراءت کے بارے میں ایک رسالہ منسوب کیا جاتا ہے جس کا نام سدري مقراتا ہے۔

سیخم میں سامریوں کی ادبی نشاط پر تاریکی کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ اس کے بعد منظر دمشق، شام اور مصر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اس کے سبب کو زیادہ تلاش نہیں کرنا پڑے گا کیونکہ ملک صلیبی جنگوں کی لپیٹ میں آ کر بالکل تباہ ہو گیا تھا اور ادبی معاملات میں سامریوں کا اہتمام، ختم ہو گیا تھا۔

یہ ایک عجیب حقیقت ہے کہ صلیبی جنگوں کے کسی معاصر نے نابلس کے سامریوں کا ذکر تک نہیں کیا اور نہ خود سامری ہی اس تکلیف دہ دور کا سرسری سے اشارے سے زیادہ کوئی ذکر کرتے ہیں، جس میں انہوں نے یقینی طور پر بہت نقصان اٹھایا ہوگا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے قدیم ادب کا ضیاع بھی انہیں مصائب کی وجہ سے ہوا۔ اس سے پیشتر کہ مذکورہ بالا ممالک میں سامریوں کے ادب کے متعلق کچھ بیان کیا جائے۔ سب سے زیادہ مشہور یہودی مصنفوں، جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے، کے متعلق ضرور کچھ کہنا چاہیے۔ یہ دونوں مصنف صدیوں سے عوام اور خاص طور پر عربی بولنے والے یہودیوں کے ذہنوں پر

حیثیت سے بھی معروف ہے۔ وہ دمشق میں الملک الاشرف کا درباری طبیب تھا۔ اس نے بڑا صلہ پایا اور جلد ہی ۱۲۲۳ء میں دمشق کے قریب حران میں ایک دولت مند آدمی کی حیثیت میں فوت ہوا۔ اس کی مصروفیت دو گونہ تھی : بحیثیت طبیب اور بحیثیت عالم دینیات۔ دوسری حیثیت میں اس نے پانچ اسفار موسیٰؑ پر خدا کی وحدت اور ماہیت کے متعلق شرح لکھی ہے، ایک رسالہ روح اور فنا اور بقا پر، نیز منفی قوانین یعنی ممنوعہ اشیا پر (اگر یہ اطلاع غلط نہیں ہے اور اسے کسی اور مصنف کے ساتھ ملتبس نہیں کر دیا گیا ہے؛ دیکھیے ذیل میں) لکھا ہے۔ طب میں اس کی تصنیفات میں سے مندرجہ ذیل کا ذکر کیا جاتا ہے : ”شرح کتاب الفصول لأبقراط“، رسالۃ فی العقاقیر اور تعالیق فی الطب اور ایک رسالہ جو ان طبی مسائل کے جوابات پر مشتمل ہے جو اس سے طب کے بارے میں اسعد المعلیٰ یہودی نے پوچھے، جس کا عبرانی نام یعقوب بن اسحق ہے۔ وہ قاہرہ کا ایک ماہر طبیب تھا، جو سیاحت کی غرض سے دمشق کی طرف ۱۲۰۶ء میں نکلا تھا اور وہاں دو سال تک اس شہر کے بڑے بڑے طبیوں سے طبی مسائل میں مناقشہ کرتا رہا۔ خود سامری صدقہ کی طبی مصنفات کے بارے میں کچھ نہیں جانتے۔ ہمیں ان کے متعلق معلومات صرف ان حوالوں سے حاصل ہوتی ہیں جو عربی کتابوں میں نقل کیے ہوئے ہیں، مثلاً ابن ابی اصیبعہ اور حاجی خلیفہ جو اس کی بعض نظمیوں بھی نقل کرتے ہیں۔ آخر میں ایک رؤیا کا ذکر کیا جاتا ہے، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ عبرانی سے ترجمہ کیا گیا تھا اور صدقہ بن منجا کی طرف منسوب ہے۔ یہ رؤیا اس وقت تک نامعلوم تھا۔ اس میں مصنف اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اسے آسمان کی طرف اٹھایا گیا اور اس نے موسیٰؑ

جاتا ہے۔ چونکہ بیٹا، صدقہ، ۱۲۲۳ء کے فوراً بعد فوت ہو گیا تھا، اس لیے باپ منجا کا زمانہ عروج یقیناً ۱۱۵۰ء کے لگ بھگ ہوگا۔ اس کی سب سے اہم کتاب ”سامریوں اور یہودیوں کے درمیان مسائل اختلاف، سوالات اور جوابات“ بھی ایک ضخیم کتاب پر مشتمل ہے، جس کا قدیم ترین معلوم نسخہ چودھویں صدی عیسوی کے تقریباً وسط میں حبر اعظم فنحاس کے زمانے میں لکھا گیا۔ اس کا ایک حصہ مکمل ہے اور اس کے بہت سے نسخے موجود ہیں۔ دوسرا حصہ نامکمل ہے، لیکن بدقسمتی سے اس کا کوئی دوسرا نسخہ معلوم نہیں، سوا ایک نسخے کے جو پہلی صدی عیسوی کے آخر میں حبر اعظم عمرام کے پاس تھا۔ دونوں ان مذہبی شعائر سے متعلق ہیں جن کے بارے میں سامریوں اور یہودیوں میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ منجا، سعدیا کے خلاف مجادلہ بھی کر رہا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کی تصنیفات سے پوری واقفیت رکھتا ہے۔ پانچ اسفار موسیٰؑ پر ایک شرح بھی اس کی طرف منسوب کی جاتی ہے، جس کا علم صرف اس کے ان حوالوں کے ذریعے سے ہوتا ہے جو ابوالفتح نے اپنے وقائع میں دیے ہیں اور جو ابوالحسن بن غنائم نے بھی دیے ہیں، جس کا زمانہ معلوم نہیں ہے، غالباً وہ پندرھویں صدی عیسوی سے تعلق رکھتا ہے۔ منجا کی طرف ایک رسالہ سفر التثنیہ، (۱۰، ۱۲) پر اور ایک رسالہ دس وصایا کی الواح ثانیہ پر، اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ نابلس میں سامریوں کے ساتھ مقالہ نگار کے ارتباط سے اسے معلوم ہوا ہے کہ ”برکات یعقوب“ اور سفر التکوین، باب ۹ کی شرح بھی اس کی طرف منسوب کی جاتی ہے، لیکن یہ غالباً غلط ہے۔ عین ممکن ہے کہ یہ وہی رسالہ ہو جو مذکورہ مصنفین میں سے ایک کی طرف منسوب ہے۔ صدقہ بن منجا کا زمانہ کچھ بعد کا ہے۔ وہ الحکیم، یعنی طبیب اور ایک عظیم عربی شاعر کی



کتاب کا اس کتاب کے ساتھ موازنہ کیا جائے جسے سب سے پہلے پیترمان Petermann نے لکھا تھا، اس نے سفر التکوین کے متن کو لاطینی حروف میں اس طرح مدون کیا جیسا کہ اس نے اس وقت کے جبر اعظم عہرام سے سنا تھا، اور اس کی مدد سے اس نے سامری روایت کے مطابق عبرانی زبان کی نحو کی کتاب لکھ دی۔ اس کی اصل اہمیت عبرانی زبان کے تلفظ کی تاریخ کے لیے ہے، اس رسالے کا مصنف عربی نحو سے بھی خوب واقف تھا۔ اس رسالہ کا ملخص چودھویں صدی عیسوی میں العازار نے کیا تھا، اور العازار وہی ابن فنچاس ہے جس کا سامری ادب کے احیا میں بڑا حصہ ہے۔ العازار شمس الدین کے نام سے معروف ہے۔ اسی نام کا اطلاق منجا اور اس کے بیٹے صدقہ پر بھی کیا جاتا ہے۔ اس لیے مذکورہ بالا کتاب، جو سلبی قوانین کے متعلق ہے، کے حقیقی مصنف کی بابت جو کہا جاتا ہے کہ وہ صدقہ کی ہے، قدرے مشکوک ہے۔

غزالی طہیات بن دویک یا الدویک نے پانچ اسفار موسیٰ کی تفسیر لکھی۔ کہا جاتا ہے کہ فنچاس بن اسحق نے اپنے شاگرد ابشکرع الدینفی کے ساتھ میل کر سفر الخروج (Exodus) کو نقل کیا ہے، جو قدیم اوراق میں محفوظ تھی، اور اس پر بڑی تحقیق کی اور اس میں توسیع کی تاکہ اسے سفر الخروج کی مکمل اور مفصل تفسیر بنا دے۔ غزالی نے برکات بلعام کی ایک شرح بھی لکھی ہے، جو بھوت غیبیہ کی نوعیت کی ہے، اس طرح اس نے دوسری مملکت پر بھی ایک رسالہ لکھا ہے، جسے سابقہ رسالے کا ذیل ہی سمجھا جاتا ہے۔ دونوں موضوعات پر اس سے پہلے کے مصنفین لکھ چکے تھے، جیسے ابوالحسن وغیرہ۔ اس کے علاوہ غزالی نے اس خوف کے متعلق بھی ایک رسالہ لکھا ہے جو ابراہیمؑ پر پانچ بادشاہوں کے ساتھ لڑائی کے بعد

یوشع، لعازر، اور فنچاس کے ساتھ گفتگو کی اور یہ کہ اسے مستقبل کے واقعات کا پہلے ہی علم ہو گیا ہے۔ وہ کئی معاصرین کا بھی ذکر کرتا ہے، تاہم ان میں سے کوئی بھی اور کہیں بھی معروف نہیں ہے۔ ایک جدید نسخہ وحید میں، جو باقی رہ گیا ہے، اس رؤیا کی تاریخ ۵۹۱۲ / ۱۰۰۶ء دی گئی ہے، مگر یہ تاریخ یقینی طور پر متاخر کتاب کی تاریخ ہے۔ اس کی صحیح تاریخ، اگر صدقہ ہی اس کا مصنف ہے تو ۵۶۰۳ / ۱۱۲۰ء ہو سکتی ہے۔

سامریوں کے مطابق ایک شخص مرجب القطری، سفر اللابین، باب ۲۶ پر، جو لغتوں پر مشتمل ہے، ایک شرح کا مشہور مصنف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ۵۰۳۱ / ۱۱۳۶ء میں زندہ تھا۔ یعقوب بن ہارون نے قدیم اوراق سے ایک نسخہ تیار کیا جو اب بھی نابلس میں موجود ہے۔

بائبل کے مطالعے کے ساتھ ساتھ نحو کا مطالعہ بھی کیا جاتا تھا، اور ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص ابو اسحق ابراہیم ابوالفرج شمس الدین، جس نے بارہویں صدی عیسوی کے وسط میں، غالباً دمشق میں، چودہ ابواب میں عبرانی زبان کی نحو کی ایک کتاب لکھی، عبرانی سے یہاں مراد بائبل کی عبرانی ہے، کیونکہ اسی سے سامریوں نے ایک اور عبرانی زبان بنائی جو بعض معمولی نقاط میں خو پانچ اسفار موسیٰ کے نص کی زبان سے بھی مختلف ہے۔ عرب پر بحث کرتا ہے اور تلفظ کو بھی متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر اس امر کو پیش نظر رکھا جائے کہ سامریوں کے ہاں حروف حرکت نہیں ہیں، سوا چند ایک علامات کے، تو اس تصنیف کی انتہائی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے کیونکہ اس سے ہمیں سامریوں کے عبرانی زبان کے تلفظ کا پتا چلتا ہے۔

یہ بات خاص اہمیت کی حامل ہے کہ اس

آخر میں ایک اور بڑے عالم کا ذکر بھی کر لینا چاہیے، جو دمشق میں رہتا تھا، اور وہ ابوالخازن بن غزالی (طیب) ابن ابی سعید، مہذب کا بھتیجا ہے، جس کی بڑی شہرت تھی، خاص طور پر اس کے ضخیم کتاب خانے کی وجہ سے جس میں کتابوں کی تعداد دس ہزار سے کم نہ تھی۔ اس کے شاگرد ابن ابی اصیبعہ نے اپنی کتاب تاریخ الحکما کا اس کی طرف انتساب کیا ہے۔ ابوالخازن مشرف باسلام ہو گیا تھا، وزیر بن گیا تھا اور اس نے امین الدولہ کا لقب اختیار کر لیا تھا۔ اسے ۱۲۵۱ء میں دمشق میں قتل کر دیا گیا تھا۔ اس کی کوئی تصنیف ہم تک نہیں پہنچی۔

کہا جاتا ہے کہ برکات نامی کسی شخص نے شادی کے ممنوعہ مراتب پر چودھویں صدی عیسوی میں ایک رسالہ تالیف کیا تھا، اور بڑی صراحت کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ سیخم کا باشندہ تھا، اور غالب گمان یہ ہے کہ ایسا ابو البرکات سے اسے ممیز کرنے کے لیے کیا گیا ہے، جس (ابوالبرکات) کا ذکر ابو سعید کے پانچ اسفار موسیٰ کے عربی ترجمے کے سلسلے میں ہوا ہے، اس تصنیف نے بعد میں یا تو اسی قسم کی تصنیفات کی اساس کا کام دیا، یا یہ اسی قسم کے ایک رسالے سے، جو بصورت دگر نامعلوم تھا، ایک آزاد اور جدا تصنیف ہے۔

مصر سے، جو مصنف کا وطن تھا، ایک کتاب، الاساطیر، یا "اسرار موسیٰ" کی شرح منسوب ہے۔ یہ پانچ اسفار موسیٰ پر ایک مختصر مدراش ہے، جو نہایت قدیم انسانی مواد پر مشتمل ہے۔ خوش قسمتی سے اس کتاب کی اصل سامری کتاب محفوظ ہے۔ مقالہ نگار اس کی اشاعت میں مصروف ہے۔ دونوں کتابوں، اصل اور شرح کے درمیان موازنے سے اس اسلوب کا واضح پتا چلتا ہے جسے اصل نصوص

طاری ہوا تھا اور لوط<sup>۳</sup> کے چھٹکارے کے متعلق اور یعتوب<sup>۴</sup> کے خوف کے متعلق جو ان پر مصر میں اترنے وقت طاری ہوا تھا۔

یہاں پر دمشق کے زمانے کا بیان ختم ہو جاتا ہے۔ اگر ہم مصر کی طرف رجوع کریں (اور اس بارے میں ہماری معلومات بہت قلیل ہیں) تو ہمیں وہاں ایک خاندان نظر آتا ہے جو سرور کے نام سے معروف ہے۔ اس خاندان کے ایک شخص نے بھی، جو طبیات کے نام سے معروف ہے، ایک شرح لکھی تھی جو "اسرار وحی کے متعلق شک کو رفع کرنا" کے نام سے موسوم ہے، جس میں سے ایک حصہ، جو پانچ اسفار موسیٰ میں سے دو سفروں کی بابت ہے، ایک مخطوطہ وحید میں محفوظ رہ گیا ہے، جو اٹھارہویں صدی عیسوی کا ہے، اور موزہ بریطانیہ میں موجود ہے، باقی تین اسفار کا سامریوں کے پاس کوئی نسخہ نہیں۔ ابن سرور یوسف العزی کی تیسری پشت میں سے ہے، یہ یوسف العزی دمشق گیا تھا اور باقی سامریوں کے ساتھ مل کے کھانے سے انکار کر دیا تھا کیونکہ چربی والی دم کے استعمال کے متعلق ان سے اس کا اختلاف ہو گیا تھا، اس لیے یہ مصنف زیادہ سے زیادہ چودھویں صدی عیسوی کے آغاز سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ حقیقت کہ ایک اور ابو سرور، جو ابو سعید العفیف ابن ابی سرور کے نام سے معروف ہے، قاہرہ کا سب سے بڑا طیب تھا، اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ مذکورہ بالا ابو سرور لازمی طور پر مصری نژاد تھا۔ مؤخر الذکر کا زمانہ حیات تیرہویں صدی عیسوی کے اختتام سے قبل یا چودھویں صدی عیسوی کے آغاز کا زمانہ ہے۔ اس ابو سرور نے مختلف امراض پر ایک مختصر سی کتاب لکھی، جو درحقیقت اسی قسم کی ایک قدیم تر کتاب کی شرح ہے، اسی طرح اس نے ابن سینا کی القانون کا ایک نسخہ بھی لکھا ہے۔

کو استعمال کرنے والے مترجموں نے اختیار کیا۔ ان کے اس کام کو ترجمے کی بہ نسبت شرح کہنا زیادہ مناسب ہے، کیونکہ پہلے چند حصوں کو چھوڑ کر باقی تمام کتاب میں بالکل مختلف تصنیفات اور روایات سے مواد لے کر اضافہ کر دیا گیا ہے۔ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ مدح و تحسین سے باہر رہنے والے کسی شخص نے ابن سیمون کی تصنیفات کی طرف کوئی توجہ کی ہو، کیونکہ ابن سیمون قرآنی کا شدید مخالف تھا، اور بلا شک و شبہہ سامریوں کا بھی اتنا ہی شدید مخالف تھا، جنہیں وہ یقیناً کافر اور آبا و اجداد کے یمن کا تارک سمجھتا تھا؛ اسی لیے اس گمنام مصنف نے اس کے خلاف احتجاج کیا ہے، اس کتاب کا ایک حصہ موسیٰ کی پیدائش سے متعلق اساطیر پر مشتمل ہے، اس سے ہمیں ایک اور کتاب یاد آتی ہے جو دمشق میں تالیف ہوئی، اس کا مؤلف اسمعیل ہے، جو رسایخ خاندان سے ہے۔ تالیف کا نام "مولد موسیٰ" ہے اور وہ ایک منفصل رسالہ ہے جو موسیٰ کی پیدائش سے متعلق بہت سے قصوں پر مشتمل ہے۔ یہ واقعی بہت قدیم ہے۔ کیونکہ اس کا مصنف منجا کا شاگرد تھا، اس لیے اس کتاب کی تاریخ تالیف تیرھویں صدی عیسوی سے بعد کی نہیں ہو سکتی۔ پانچ اسفار موسیٰ سے متعلق تین زبانوں والے سامری مخطوطے (تقریباً ۱۲۰۰ء) میں سفر التکوین کے اخیر میں، جو اب موزہ بریٹانیہ میں ہے، لچھ حواشی ہیں جو اس نہایت قیمتی مخطوطے کے مختلف خریداروں نے لکھے تھے۔ اب اسی نوعیت کی ایک اور کتاب کی طرف توجہ کی جاتی ہے۔ یہ یوشع کی مشہور عربی کتاب ہے۔ اس میں بھی سامری کاتبوں کا وہی عمل نظر آتا ہے۔ جس متن کو چوننبول Junboll نے شائع کیا ہے وہ واضح طور پر بعد کے زمانے کا ہے، اور بعد کے ایک کاتب نے اسے استعمال کیا ہے، جس نے

شروع میں ایک پورا حصہ حذف کر دیا ہے، جو اس کتاب کی تاریخ کے لیے نہایت اہم ہے اور آخر میں باب ۴۶ سے مواد لے کر کچھ اضافہ کیا ہے، جو اس سے بعد کی تاریخ کی ایک کتاب سے ماخوذ ہے۔ تقریباً بیس برس پہلے سامریوں کے پاس اس متن کا ایک اور نسخہ بھی تھا، جو بقول ان کے، کم از کم پانچ سو سال پرانا ہے، اس طرح وہ چودھویں صدی عیسوی کا ہے، اور غالباً ایک قدیم تر مخطوطے کی نقل ہے اس سے پیشتر نہ مقالہ نگار اسے حاصل کرتا یہ کسی اور کے ہاتھ لگ گیا، اور مقالہ نگار اس کا پتا نہ چلا سکا، لیکن خوش قسمتی سے، اس کے لیے اس کی ایک نقل تیار کر دی گئی اور یہ موزہ بریٹانیہ والے نسخے کے بالکل مطابق ہے۔ یہ کتاب حبر اعظم عمرام کی بیٹی کے مقدسے کے قصے کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے، جس پر اصحاب النذر نے غلط الزام لگایا تھا۔ یہ اصل میں سوزانا کے قصے کی سامری روایت ہے۔ اس نسخے میں (بنو اسرائیل کی) جلا وطنی سے واپسی یا اس کے تھوڑی دیر بعد تک کی تاریخ مکمل کی گئی ہے۔ اس میں قدیم سامری - عبرانی نصوص کی اس قسم کی شرح بھی ہے جس کا وجود ثابت کیا جا سکتا ہے اور کتاب یسوع کے سامری - عبرانی نسخے کی بھی یہی صورت ہے، جسے خوش قسمتی سے مقالہ نگار نے دریافت اور شائع کر دیا تھا۔ بائبل کی تاریخ کے لیے اس کی اہمیت کا اندازہ پورا نہیں لگایا گیا، لیکن مقالہ نگار اس کی صحت کو قطعی طور پر شک و شبہہ سے بالکل نہیں قرار دیتا۔ یہ سامریوں کی تاریخ کا، جو اصلی تولدوت میں شامل ہے، ایک حصہ ہے، لیکن یہ وہ حصہ نہیں ہے جو Neubauer نے اسی عنوان کے تحت شائع کیا ہے، بلکہ اس متن کا اصل نسخہ ہے جو نسبتاً زیادہ عبرانی رنگ میں ہے اور جسے Adler اور Seligsohn نے شائع کیا ہے۔ جو اصلی تولدوت ہے،

اس میں وہ قدیم نسخہ بھی شامل ہے جسے مرحوم  
حبر اعظم یعقوب بن ہارون نے اپنے ہاتھ سے عبرانی -  
سامری میں لکھا تھا، جس میں یسوع کا عبرانی  
متن بھی شامل ہے، اور یہ نسخہ اب مقالہ نگار  
کے پاس موجود ہے۔ اس کتاب میں عمیق عربی  
زبان میں سامریوں کی تاریخ کا آغاز ملتا ہے، اگرچہ  
اسطوری نوعیت کا ہے۔ یسوع کی کتاب کی تالیف بھی  
بلا ٹنک و شہید مصر میں ہوئی تھی، اور قاعدہ کے  
جنیہ میں موجود دوسرے قطعے کے ساتھ اس  
عربی متن کے چند اوراق مقالہ نگار کو ملے ہیں۔  
اس وقت طویل تاریخ بھی یقیناً موجود ہوگی۔  
اگر صدقہ، جس کی طرف یوسف ابن العزی نے  
ایک خط لکھا تھا جس میں دمشق کے سامریوں کے  
بھڑکی جہنی والی دم کے استعمال کے خلاف سخت  
احتجاج کیا گیا تھا، صدیقہ بن منجا ہی ہے تو پھر یہ  
رسالہ یقیناً تیرہویں صدی عیسوی کا ہے۔

چونکہ ان کی تقویم سامری یہودیوں اور  
فرانز کے درمیان اختلاف کا جزو لاینفک ہے اس  
لئے اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بجا ہے کہ سامری  
یہودیوں کے ہاں فلکیاتی حسابات اور ایسی  
تصنیفات موجود تھیں جو نئے چاند، تہواروں کے  
نمار میں مستعمل طریقے سے متعلق تھیں۔ حبر  
اعظم عمار کے مخطوطات سے ہمیں پتا چلتا ہے  
کہ اس کے پاس فلکیات پر ایک ایسا قدیم مخطوطہ  
تھا۔ سامری روایت کے مطابق یہ تقویم خدا نے آدمؑ  
کو عطا کی تھی اور اس طرح پھر یہ نسل بعد نسل  
موسیٰؑ تک چلی آئی، انہوں نے اسے اس وقت رائج  
کر دیا جب انہوں نے یہ فیصلہ کیا کہ پہلا مہینا  
ہی عید الفصح کا مہینا ہے، اس کے بعد حبر اعظم  
فتحاس بن العازار نے ارض میعاد میں بنو اسرائیل کے  
دخول کے بعد سیخم میں خط ہاجرہ پر فلکیاتی حساب  
سے اس تقویم کو منضبط کیا ہے۔

اب ایک اہم شخصیت، امین الدین ابوالبرکات  
بن سعید کا ذکر لیا جاتا ہے، جو اپنی طبع زاد  
ادبی تصنیف کے بجائے اپنے اس کام کی وجہ سے  
اہم ہے جو اس نے بائبل کے عربی ترجمے کے سلسلے  
میں سرانجام دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بھی  
وہی کردار ادا کیا ہے جو دوسرے کتابوں نے ادا  
کیا۔ اس نے اپنے پیشرو ابوسعید کے کام کی تصحیح  
کی اور قدیم ترجمے میں ترمیم اور تبدیلی کی۔ اس کے  
باپ کا نام سعید ہونے میں شاید مغالطے کا کچھ دخل  
ہو، لیکن ایسے مخطوطات میں ایک عربی ترجمے  
کے وجود سے، جو بارہویں صدی عیسوی کے اخیر  
اور تیرہویں صدی عیسوی کے آغاز کے ہیں، پتا  
چلتا ہے کہ اس کی تصنیف کو ابوالبرکات کی طرف  
منسوب کرنا غلط ہے۔ ممکن ہے کہ ابوالبرکات نے  
پانچ اسفار موسیٰؑ کی شرح لکھی ہو جو کبھی تو اس  
کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور کبھی ابوسعید کی  
طرف، جس میں، جیسا کہ دوسرے شارحین کی تصنیفات  
میں، سعید پر سامریوں کے نقلہ نگار سے اعتراضات  
کیے گئے ہیں۔ ابوالبرکات کی تاریخ ۱۲۰۸ء (?)  
فرض کی جاتی ہے، اور ایک دوسری رائے کے  
مابق وہ ۱۲۶۰ء تک زندہ رہا، اور غالباً دمشق  
میں، تاہم اس کی تاریخ حیات کو اب حتمی طور پر  
متعین کیا جا سکتا ہے کیونکہ ہم کہہ سکتے ہیں  
کہ وہ وہی مصنف ہے جس نے ۱۲۲۲ء / ۱۲۲۵ء میں  
پانچ اسفار موسیٰؑ کا نسخہ تیار کیا تھا، جس کے  
نسخہ وحید سے پورے نسب اور تاریخ کا پتا چلتا ہے،  
جو اس طرح ہے : اسی برکتا برآب سہوتا برآب  
نفیسا برآبراہام سرفتا؛ اس نے یہ نسخہ آپ جسدا،  
برنفیسا براسحق کے لیے لکھا تھا اور اس کا خیال ہے  
کہ یہ نسخہ پانچ اسفار موسیٰؑ کے ان پچاس  
نسخوں کا خاتم ہے جو اب تک لکھے گئے تھے۔ اگر  
اس کا عبرانی نام ہوتا، جسے عربی میں سعید کہتے

حاجی خلیفہ کی کتابوں میں حوالوں کے ذریعے سے معلوم ہیں۔ نابلس کی گھٹی گھٹی فضا سے دور رہ کر سامری ترقی کر سکتے تھے۔ سامری وقائع نگاروں سے ایک معاصرہ اور تباہ کاریوں اور لوٹ کھسوٹ کا پتا چلتا ہے جس کا نابلس کے باشندے فرانکوں کے حملے اور عربوں کے ہاتھوں حملہ آوروں کی ہسپانی کے دوران میں شکار ہوئے۔ بہت سے سامری قیدی بنا لیے گئے۔ جن میں عززی، حبر اعظم کا بیٹا بھی تھا، حملہ آور ان قیدیوں کو ساتھ لے گئے، تاکہ دمشق میں رہنے والے ان کے اعزا انہیں فدیہ دے کر چھڑا لائیں، جو عززی کو چھڑا کر اس کے باپ کے پاس لے آئے۔ اس کے بعد عززی سامریوں کا حبر اعظم بن گیا، جن کی تعداد اب بہت کم ہو گئی تھی۔ اب بھی سیخم سامریوں کے لیے مقدس شہر اور جبل جرزیم عبادت کا مرکز تھا۔ پھر چودھویں صدی عیسوی کے آغاز میں کئی سامری سیخم میں آباد ہونے کی غرض سے دمشق چھوڑ کر چلے گئے، ان میں اعلیٰ مرتبے کے اور دولت مند شخص بھی شامل تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ حبر اعظم کی اولاد کا سلسلہ منقطع ہو گیا ہے، کیونکہ حبر یوسف، جو ۱۳۰۸ء میں دمشق سے آیا تھا اور غالباً اس سلسلے سے تعلق رکھتا تھا، حبر اعظم مقرر ہوا اور اس سے حبر اعظم کی اولاد کا نیا سلسلہ شروع ہو گیا حتیٰ کہ سترھویں صدی عیسوی کے وسط میں عارونی سلسلہ بھی منقطع ہو گیا۔ یوسف اپنے ساتھ دمشق کی سامری جماعت کے بہت سے معزز ارکان کو ساتھ لایا تھا۔ اس کے بعد فنحاس اور پھر العازار ابن فنحاس حبر اعظم بنے۔ ممکن ہے کہ ان کے ساتھ مذکورہ بالا موفق الدین ابن غنائم بن قطر کے خاندان کے افراد بھی آئے ہوں، کیوں کہ بعد میں ہمیں اس خاندان کے افراد نظر آتے ہیں جنہوں نے سامریوں کے ادب میں اضافہ کیا۔ اس نئے عنصر کی آمد سے سامریوں کی زندگی

ہیں تو پھر اس میں کوئی شک نہیں کہ اس متن کا مصنف بھی وہی مشہور شخص ہے جس نے عربی ترجمہ کیا تھا، یا اس کا نسخہ تیار کیا تھا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ ابوالبرکات نے دس وصایا کی شرح بھی لکھی تھی۔ بہت سے رسالوں کے سلسلے میں ابو سعید نام کے متواتر وارد ہونے سے ایک ہی نام کے دو شخصوں کے وجود کا امکان پیدا ہوتا ہے، جن میں سے ایک گیارھویں صدی عیسوی اور دوسرا تیرھویں صدی عیسوی کا تھا، اس لیے بہت سے مختصر رسائل کو دونوں میں سے کسی کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے، جیسے قبیلہ لیوی پر موسیٰ کی برکت کی شرح (سفر التثیہ، ۳۳)۔ کہا جاتا ہے کہ البشکوع الدنقی نے اس شرح پر اعتماد کر کے انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں رسالہ تالیف کیا، یا یوں کہے کہ اس نے اس کا ایک نسخہ تیار کیا اور اس میں اپنے استاد فنحاس بن اسحق کی املا یا اعانت سے توسیع کی۔ ابو سعید کے متعلق بھی کہا جاتا ہے اس نے بائبل کے صوفیانہ حصوں پر عربی زبان میں ہوامش لکھے۔ سامریوں میں متصوفانہ تاملات کا احیا تیرھویں صدی عیسوی کے اخیر میں جا کر ہوا، اس لیے اس کا انتساب اس کی طرف کیا جاسکتا ہے۔

دمشق میں سامری اپنے وسیع علمی اور ادبی مشاغل کو جاری رکھتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ موفق الدین ابو یوسف یعقوب (بن ابی اسحق بن غنائم) (م ۱۲۸۴ء) ایک ممتاز طبیب تھا اور اس نے ابن سینا کی القانون کے مقدمے کی فصول کی شرح لکھی، جو سلطان الملک المنصور کی طرف منسوب ہے۔ اس شرح کو اتنا اہم سمجھا گیا کہ اسے المنصور محمد بن قلدون کے کتاب خانے میں محفوظ کیا گیا۔ اسی مصنف نے علم منطق اور مابعد الطبیعیات کا دیباچہ بھی لکھا۔ دونوں تصانیف صرف ابن ابی اصیبعہ اور

میں ایک مکمل تبدیلی رونما ہوئی۔ اسے ہم احیا کہہ سکتے ہیں کیونکہ نئے حبر اعظم فنحاس اور اس کے بیٹے العازار، اور خاص طور پر مؤخر الذکر کے بھائی البسیہی Albisihi نے سامریوں کی پوری عبادت کو از سر نو منظم کیا اور "طقوس" میں بہت سی آیات داخل کیں۔ عوام قدیم سامری زبان کو عملی طور پر بھول چکے تھے۔ کسی نے یہ سوچا تک نہ تھا کہ اپنی عبادت میں عربی کو داخل کر دے اس لیے انہیں خاص سامری رنگ کی قدیم عبرانی کی طرف رجوع کرنا پڑا، جو زمانہ قدیم سے چلی آ رہی تھی اور کسی حد تک قدیم لفظیات اور کتابوں میں محفوظ تھی، جیسے کتاب یسوع، انساب کی قدیم کتاب اور مختصر تاریخیں جن سے دمشق کے لوگ بخوبی واقف تھے۔ ان میں سے ایک شخص نے گیارہویں صدی عیسوی میں ایسے ایک مختصر وقائع نامہ کو تالیف یا نقل کیا تھا جس میں بعد کے ۱۵ تاریخ نویس مصنفین نے اضافہ کیا۔ خاص طور پر اعظم نے، جو "تولدہ" کے نام سے معروف ہے۔ یہ نیم سامری نیم عبرانی میں لکھا گیا تھا۔ اس زبان میں نئے شاعروں نے لکھا اور اس طرح قدیم زبان کے زیادہ معروف علم اور قدیم ادب کا احیا کیا۔ ساتھ ہی وہ وسیع نظر رکھنے والے آدمی تھے، اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ چودھویں صدی عیسوی سے لے کر سیخم پھر ادبی مشاغل کا مرکز بن جاتا ہے۔ مصنفین کے نام آتے ہیں، اور دوسروں سے جو سیخم کے باہر سے آئے تھے امتیاز کی غرض سے سیخم کے باشندوں کا خاص طور پر ذکر کیا جاتا ہے۔ ماضی کی تاریخ میں دلچسپی کا بھی احیا ہوا، اور حبر اعظم فنحاس کی ہدایت سے قدیم مخطوطات کے نئے نسخے تیار کیے گئے، جیسے منجا کی الکافی، مسائل اور اسی قسم کے مخطوطات۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بائبل کے عربی ترجمے کے متن کو بھی زیادہ واضح

صورت میں متعین کیا گیا ہوگا، کیوں کہ متاخر نسخوں میں، قدیم نسخوں کے برعکس، باہمی اختلافات پائے جاتے ہیں۔

سب سے پہلے ابوالفتح بن ابی الحسن کا ذکر کیا جائے گا، جو احبار کے ساتھ دمشق سے آیا تھا اور جس نے حبر اعظم فنحاس کی فرمائش پر عربی زبان میں سامریوں کے اس وقائع نامہ کی تالیف کی جو اس وقت سب سے مکمل اور قابل اعتبار سمجھا جاتا تھا۔ دیباچے میں وہ ذکر کرتا ہے کہ اس نے قدیم وقائع ناموں سے استفادہ کیا ہے، جیسے عربی اور عبرانی زبان میں کتاب یسوع، اور دوسری دستاویزات سے، جیسے "سلسلہ" اور بلا شک و شبہہ تولدہ سے بھی۔ یہ کتاب ۱۳۵۵ء میں تالیف ہوئی، یہ بہت دیانت داری سے لکھی گئی ہے، اگرچہ بہت خشک ہے۔ یہ اس وقائع نامہ اور اس کے بعد جو وقائع نامے سامریوں میں پائے جاتے ہیں ان کی عجیب خصوصیت ہے کہ ان کے علما اور مصنفین کا حوالہ بہت کم پایا جاتا ہے، سوا چند ایک کے جنہوں نے 'طقوس' میں آیات کو داخل کرنے سے شہرت حاصل کر لی تھی۔ ان وقائع ناموں کے صفحات سے ان اشخاص میں سے کسی کی زندگی اور مشاغل کی بابت کوئی ثقہ معلومات حاصل کرنا انتہائی دشوار ہے جن کا اس میں ذکر ہے۔

ابوالفتح کی تاریخ کا پہلا حصہ یوشع کے عہد تک آدم سے لے کر اس سال کی مسلسل تواریخ پر مشتمل ہے جس سال بنو اسرائیل فلسطین میں داخل ہوئے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تواریخ یہودی تواریخ کی مخالفت میں لکھی گئی ہیں۔ یسوع کا قصہ عملی طور پر عربی کتاب کا یسوع کے اس حصے سے منقول ہے جو بائبل بیان سے کم و بیش متفق ہے۔ یہ کتاب اسکندر اعظم کے عہد تک کے لیے ابوالفتح کا

ہاں ملتی ہے، اور اس میں مصنف ان احکام کی منطقی تشریح کے اعتبار سے توضیح دینے کی کوشش کرنا ہے۔ یہ بھی، یہودیوں کی طرح، مختلف اقسام بناتا ہے جن میں یہ قوانین منقسم ہو سکتے ہیں، جیسے مقامی اطلاق کے قوانین، عارضی اطلاق کے قوانین اور کلی اطلاق کے قوانین۔ مسئلہ صرف یہ ہے کہ آیا یہ تصنیف ابوالفرج کی ہے یا وہ ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اور جو ابوالفرج شمس الدین سے منسوب ہے۔ اگر وہ قدیم مخطوطہ جو سامریوں کے پاس ہے چودھویں صدی عیسوی سے پہلے کا ہے، جو ممکن ہے ابوالفرج کا زمانہ ہے، تو پھر یہ بھی ابوالفرج کے نام سے دوسرے ابوالفرج کے نام کی محض تحریف ہے، اور ان تمام شکوک کا ازالہ صرف ان تصنیفات کی اشاعت سے ہو سکتا ہے۔ دوسری ادبی تصنیف کا مخرک احبار اعظم کی شروح اور نحوی تصنیفات کے لیے کوشش ہے۔ خود العاراز ابن فتحاس نے قدیم نحوی رسالہ "فتیہ" کا، جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے، خلاصہ تیار کیا، تقویم کی ابتدا کی بابت بھی تحقیق کی گئی اور پانچ اسفار موسیٰ کی شروح کی تعداد تناسب میں بڑھ گئی۔ سب سے اہم وہ ہے جو ابوالحسن بن غنائم کی طرف منسوب ہے، اور اگر وہ ابوالفرج بن غنائم القطری کا بیٹا ہے، جو پہلے ہی ابوالفتح کی تاریخ میں کچھ اضافہ کر چکا تھا، تو پھر اس کا زمانہ حیات یقیناً پندرہویں صدی عیسوی کے وسط کا زمانہ ہو گا۔ یہ سامریوں کی دی ہوئی تاریخ ۱۴۵۰ء کے قریب ہے۔

سفر اللاوین چھبیس لغات کے حصے کی ایک مختصر شرح مرخب القطری نام کسی شخص سے منسوب ہے۔ اس کے بارے میں مزید کچھ معلوم نہیں، لیکن اس کے نام سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسی قطری خاندان کا فرد ہو گا۔ اس لیے لازمی طور پر وہ دمشق ہی میں رہا ہو گا، جہاں پہلے ہی

اہم ماخذ ہے۔ پھر وہ قدیم تولدہ پر اعتماد کرنے لگتا ہے۔ جو احبار اعظم کا مختصر ریکارڈ ہے، لیکن حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے اور بعد میں اس کے اپنے قریبی زمانے سے لے کر، گیارہویں صدی عیسوی تک، جس دور میں سامریوں کے ہاں عربی ادب پنپنا شروع ہوتا ہے، وہ زیادہ معلومات فراہم کرتا ہے، اور مجموعی طور پر یہ زیادہ قابل اعتبار ہے۔

ان لوگوں میں جنہوں نے ابوالفتح کی تاریخ کو جاری رکھا اور اپنے زمانے تک اسے مکمل کیا، قطری اور غنائم کے خاندان کے ابوالفرج بن اسحق نفیس الدین کا ذکر کیا جا سکتا ہے، جو پندرہویں صدی عیسوی کے اوائل سے تعلق رکھتا ہے اور وہ شریعت موسیٰ پر ایک موجد کا مصنف ہے۔ اغلب یہ ہے کہ یہ اسی قسم کی ایک ایسی کتاب کی اصل ہے جس میں سامریوں کے زوایتی قوانین اور شعائر کی بڑی وضاحت سے تلخیص کی گئی ہے اور بڑی احتیاط سے اسے پیش کیا گیا ہے۔ کیوں کہ اس کا علم صرف ۱۵۲۳ء کے ایک مخطوطے سے ہوا ہے جو پیرس میں موجود ہے اور سامریوں کے پاس بظاہر اس کا کوئی نسخہ نہیں، اس لیے اس کی صحیح نوعیت کو متعین کرنا آسان نہیں۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ یہ کتاب یوسف العسکری اور شمس الدین کے خطوط پر لکھی گئی ہے۔ تاہم ممکن ہے کہ وہ وہی کتاب ہو جو بعینہ اس نام کے ایک مصنف سے منسوب کی جاتی ہے۔

یہاں ایک کتاب کا ذکر کیا جاتا ہے جو قطری خاندان کے ایک ابوالفرج نفیس الدین نام سے منسوب ہے، اور جو چھ سو تیرہ احکام کی شرح پر مشتمل ہے۔ یہ دو حصوں پر مشتمل ہیں، جن میں سے تین سو پینسٹھ نواہی ہیں اور دو سو اڑتالیس [اوامر]۔ یہ بالکل وہی تقنین ہے جو یہودیوں کے

جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے، پانچ اسفار موسیٰؑ کا مطالعہ بڑے انہماک سے کیا جاتا تھا۔

دسویں صدی عیسوی اور پندرھویں صدی عیسوی کے درمیانی عرصے میں یہودیوں اور قرآنین میں بھی زیادہ تر پانچ اسفار موسیٰؑ کی شرح لکھنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ یہودیوں اور قرآنین کے مابین خاص طور پر بائبل کی تفسیر کے متعلق مناظرے بڑی شدت سے ہونے لگے، اور مؤخرالذکر نے اپنی تصنیفات کو زیادہ تر بائبل کی نحو اور اپنے نظریات کے مطابق اس کی تفسیر کے لیے وقف کیا ہوا تھا۔ عربی زبان میں قلیل تعداد میں بھی کتابیں نہیں لکھی گئیں، اس لیے ہم سامریوں کی ادبی نشاط اور یہودیوں کی ادبی نشاط کے مابین توافق و توارف دیکھ سکتے ہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ ایک دوسرے سے کسی بھی حد تک متاثر تھے، کیوں کہ سامری یہودیوں اور قرآنین کے حلقہ مفاد سے بالکل باہر تھے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ سامریوں کو ان کی نشاط سے یہ تحریک ملی ہو گی کہ وہ کوشش کر کے اپنے نظریات کے موافق پانچ اسفار موسیٰؑ کی مکمل اور تسلی بخش شرح حاصل کریں، جس سے ان کی اپنی تفسیر اور اعتقادات کو تقویت ملے۔ یہودیوں نے سعدیا (م. ۶۹۴) سے ابتدا کی، جو پہلے مصر میں رہتا تھا اور پھر بابل میں قراہوں نے یروشلم میں یافت بن علی سے ابتدا کی، دونوں دسویں صدی عیسوی کے ہیں، اور اس کے بعد اسی دوسرے مصنفین نے جاری رکھا۔ یہاں موزہ بریطانیہ کے ایک عربی قطعے کا ذکر کیا جا سکتا ہے جو غالباً چودھویں صدی عیسوی کا ہے، اور خیال دیا جاتا ہے کہ اسے اصل میں قراہوں نے لکھا تھا، اور جو سامریوں اور ان کے جیل جرزیم کے تقدس کے دعوے کے خلاف ایک جمل پر مشتمل ہے۔ یہ واحد نسخہ ہے۔

سامریوں میں نحو کا مطالعہ بھی جاری رہا، فنحاس بن العازار نے پندرھویں صدی عیسوی کے اوائل میں ایک عبرانی - عربی فرہنگ تیار کی، اور اس کا قدیم ترین نسخہ جو باقی رہ گیا ہے ۱۴۷۶ء کا ہے۔ بعد کے مصنفین نے اس پر کام کیا اور اسے جاری رکھا، یا اسے مکمل کیا۔ حروف تمہجی کے اعتبار سے پانچ اسفار موسیٰؑ کے عبرانی الفاظ کو مرتب کرنے کی کوشش انتہائی دلچسپ ہے۔ یہ بہت ابتدائی قسم کی ہے، عبرانی الفاظ کے ساتھ حرفی مادوں کو تسلیم نہیں کیا اور اکثر چار یا پانچ حروف کے الفاظ کو مدون کیا گیا ہے۔ اس حاشیے کا نام ملیص، یا ملیصا یعنی شرح ہے۔

مشہور صدقہ الحکیم (یعنی طیب)، مشہور مصنف، شاعر، طیب اور مناظر، منجا کے بیٹے کا نام اور اس کی یاد سامریوں کی نگاہوں اور حافظے میں اس قدر روشن ہے کہ بہت سے رسالوں کو، جن میں سے غالباً اکثر اس کی تصنیف نہیں ہیں، لیکن ان کے اصل مصنفین کے نام بھول چکے تھے، اس کی طرف منسوب کر دیا گیا، اور ان کے زمانہ حیات میں بھی صدیوں کی تبدیلی کر دی گئی۔ اس لیے، موصولہ معلومات کے مطابق، صدقہ کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ ۱۵۳۳ء میں زندہ تھا اور ان کتابوں کا مصنف ہے: دوسری مملکت پر ایک رسالہ (ابوالحسن، اور غزال دو یک کے بھی اسی قسم کے دو رسالے ہیں)، یہودیوں کی تقویم کی تنظیم کے بڑے میں ان سے مناظرہ (جو اس سے پہلے منجا بن صدقہ اور ابوالحسن کی طرف بھی منسوب کیا جا چکا ہے) اور ایک رسالہ پانچ اسفار موسیٰؑ کے سامری نسخے کی صحت اور ثقافت پر۔ ان تمام تصنیفات کو مختلف مصنفین کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ ۱۴۴۹ء کے لکھے ہوئے ایک نسخے میں قہب پر ایک رسالہ بھی اس صدقہ کی طرف منسوب دیا گیا ہے اور ایک



صنائع بدائع بہت استعمال کرتا ہے۔ اس کی زبان دوسرے سامری مصنفین کی زبان سے مختلف ہے۔ دوسروں کی زبان عربی بولی ہے، نہ کہ لکھنے کی زبان، جب کہ اس کا اسلوب بیان نفیس اور ادبی ہے۔ اس کتاب میں وہ قاری کو یہ تاثر دینے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ شریعت کی تعلیمات کے مطابق زندگی بسر کر رہا ہے۔ وہ اسے سات ابواب میں تقسیم کرتا ہے۔

یہ کتاب ان سات ابواب پر ختم نہیں ہو جاتی، کیونکہ مقالہ نگار کے پاس اس کتاب کا جو مخطوطہ ہے اس میں اس کے بعد چھ سو تیرہ احکام کی ایک فہرست درج ہے جنہیں اختصار سے بیان کیا گیا ہے اور ان کے ساتھ ایک مختصر دیباچہ بھی ہے جس میں ان اوامر و نواہی کو ان کی مقامی، عارضی یا مستقل خصوصیت کے مطابق بیان کیا گیا ہے۔ ممکن ہے یہ فہرست، جو دوسرے مخطوطات میں بھی موجود ہے، شمس الدین کی اس بڑی کتاب کی تجرید ہو جس میں یہ احکام نہ صرف تفصیل کے ساتھ دیے گئے ہیں بلکہ ہر ایک کے ساتھ اس کی مفصل شرح بھی لکھی ہوئی ہے۔ قبصی کی ایک اور تصنیف سفر التَّیْبِ، آیت ۳، اصحاح ۳۲ ”بے شک میں خدا کے نام کو پکارتا ہوں“ کی شرح ہے، جس میں وہ خدا کے لا محدود نام کی صوفیانہ اہمیت اور ہر چیز پر اس کی قدرت کو بڑی تفصیل سے بیان کرتا ہے۔ متصوفانہ تاملات، جن کے آثار مسیحی عہد سے قبل کے زمانے میں تلاش کیے جا سکتے ہیں، اب بھی سامریوں کے ہاں پنپتے رہے اور مطالعے کا موضوع رہے ہیں۔

دمشق میں سامریوں کی جو بھی کیفیت ہو ابراہیم قبصی کے ساتھ ادبی نشاط کا ہر نشان غائب ہو جاتا ہے۔ حیات عقلی و ادبی نشاط ناباس میں زیادہ سے زیادہ مرتکز ہونے لگتی اور مختلف جماعتوں کے

دوسرے مخطوطے میں یعقوب اور موسیٰ کی برکات کی ایک مختصر شرح مورخہ ۱۳۹۳ء بھی اسی کے نام کے تحت متداول ہے اس لیے یقینی طور پر تاریخوں اور اسما میں اختلاط ہے، لیکن مقالہ نگار نے ان تمام کا یہاں ذکر کر دیا ہے کیوں کہ اسے ان کا ذکر واضح طور پر انہیں تواریخ کے تحت ملا تھا۔ اگر صرف قبصی ہی کی تصنیفات کو سامنے رکھا جائے، جس کا زمانہ حیات سولہویں صدی عیسوی تھا، تو یہ بات بہت تعجب انگیز ہو گی کہ یہ قوم ۱۶۱۶ء ہی میں بے وقعت ہو گئی تھی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ Dell'Valla کی توصیف سے جو اثر لوگوں کے ذہنوں میں باقی رہ گیا ہے اس کا کوئی جواز نہیں۔ اس سے صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ سامری دوسروں سے کس طرح الگ تھلگ رہتے تھے اور ان کے اور یہودیوں کے درمیان تعلق کتنا کم تھا [قرآن مجید نے اس سارے مضمون کو لایسّاس (۲۰ [طہ]: ۹۷) کے الفاظ سے ادا کر دیا ہے]۔

سامری ادب کی سب سے زیادہ نمایاں شخصیت ابراہیم قبصی کا ذکر کرنا ابھی باقی ہے۔ وہ دمشق کی سامری قوم کا قائد تھا اور وہ صدقہ اور دوسروں کی معیت میں مشہور زیارت گاہ پر عبادت کی غرض سے سیخم آیا، جہاں سیخم میں سامریوں کی ادبی نشاط کی نوعیت بہت بدل چکی تھی۔ وقت کے حبر اعظم فتحاس ہفتم بن العازار سے متاثر ہو کر اس کی فرمائش پر اس نے دو کتابیں لکھیں۔ ان میں ایک سِرِّ الْقَلْبِ (یعنی طریق معرفت) ہے، جو اس نے ۱۵۳۰ء میں دمشق میں لکھی۔ روایت کے مطابق، یہ خاندان اس قبصی سے تعلق رکھتا ہے، جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس ان کے اعلان نبوت کے اوائل میں گیا تھا اور ان سے سامریوں کے تحفظ کی ضمانت حاصل کر لی تھی۔

ابراہیم قبصی عربوں کی نقل کرتے ہوئے اپنی تصنیفات میں، اور خاص طور پر اپنے مقدمے میں،

اب بائبل کی شروح کی طرف توجہ کی جاتی ہے۔  
 مدرشی عنصر عقلیاتی اور فلسفیانہ تفسیر کی جگہ  
 لے لیتا ہے۔ ان شروح میں سے سب سے پہلے  
 سفر التکوین اور شاید سفر الخروج پر بھی ایک  
 بڑی طویل شرح کا ذکر کیا جانا چاہیے، لیکن  
 یہ مشکوک ہے کیونکہ اسے کسی اور مصنف  
 کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ جدید دور  
 میں اس کی طرف بہت توجہ کی گئی ہے، لیکن  
 ابراہیم بن یعقوب کی طرف اس کا انتساب غلط ہے۔  
 اصل مصنف ابراہیم بن یعقوب نہیں ہے بلکہ مشلما  
 بن البشکوع الدنفی ہے اس لیے آئندہ اسے مؤخر الذکر  
 کی طرف ہی منسوب کرنا چاہیے۔ یہ شرح  
 معلومات کا معدن ہے؛ یہ اس اسطوری مواد سے  
 بھری پڑی ہے جسے سامریوں نے صدیوں سے محفوظ  
 رکھا ہے۔ اس میں سے کچھ تو واقعی الاساطیر سے  
 مأخوذ ہے، کچھ قصے المولد سے مستنبط ہیں اور  
 کچھ نامعلوم کتابوں سے مستخرج ہیں۔ اس میں اپنے  
 آپ میں مستغرق سامری عقل کی جھلک نظر آتی ہے،  
 جس کے لیے سامری روایت اور سامری شعائر کی تنگ  
 حدود سے باہر کوئی چیز موجود نہیں اس لیے  
 سامریوں کی بائبل کی تفسیر کے مطالعے کے لیے یہ  
 نہایت دلچسپ ہے۔ اس مشلما کا، جو حقیقی مصنف  
 ہے، زمانہ حیات ۱۶۸۰ء سے پہلے ہے، کیونکہ  
 ۱۶۸۰ء کے لگ بھگ Huntingdon ناپلس سے  
 جو شرح لایا تھا، وہ غالباً اس کی تصنیف ہے۔ یہ امر  
 مشکوک ہے کہ کیا وہ پانچ اسفار موسیٰ کی دوسری  
 چار کتابوں کی شرح کا بھی مصنف ہے، جو اب تک  
 موجود ہے، کیونکہ سامریوں کا دعویٰ ہے کہ  
 سفر التثنیہ کی شرح، جو اتنی ہی ضخیم ہے جتنی کہ  
 سفر التکوین کی شرح ہے، اور جو جبرئیل الدویک سے  
 بھی منسوب کی جاتی ہے، کی تکمیل و تحقیق غالباً  
 ۱۸۱۶ء میں ہوئی، یا شاید یہ محض وہ نسخہ ہے

متعدد افراد کی آمد کی وجہ سے، جو سب کے سب ناپلس  
 میں اقامت گزین ہو رہے تھے، ناپلس کے باشندوں  
 کی تعداد میں بھی اضافہ ہو گیا، اگرچہ یہ تعداد  
 کبھی اتنی زیادہ نہیں ہوئی۔ سولہویں اور سترہویں  
 صدی عیسوی میں ماضی کی تصنیفات پر دوبارہ کام  
 کیا گیا اور وہی مسائل جن پر قدیم مصنفین لکھتے  
 تھے، اب نو واردوں اور ان لوگوں کے مطالعے کا  
 موضوع بنے جو حبر اعظم یوسف اور اس کے بیٹے  
 فنحاس کے زمانے میں دمشق سے آچکے تھے۔ یہ بات  
 نہیں بھولنی چاہیے کہ سامریوں کی دنیا محدود  
 تھی۔ خارج سے ان پر بہت کم اثر ہوا، اور  
 نئے مصنفین کی دلچسپی اس میں تھی کہ قدیم مواعظ  
 کو نئی نسل کے سامنے ایسی صورت میں پیش کیا  
 جائے جو زیادہ آسانی سے ان کی سمجھ میں آجائیں۔  
 فلسفیانہ تاملات کا دور ختم ہو گیا اور یہودیوں اور  
 قرائین سے مناظرے اب قصہ پارینہ بن گئے  
 سوا ایسی صورتوں کے جہاں سامریوں کو دوسروں  
 سے امتیاز کی خاطر اپنی حیثیت کی مدافعت کرنا  
 پڑی تھی۔ تقویم سے، جس کے معنی کو نہ تو  
 Scaliger حل کر سکا ہے اور نہ اس کے جانشین،  
 سامریوں کے لیے کسی قسم کی مشکلات پیدا نہیں  
 ہوئیں، کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اٹھارہویں  
 صدی عیسوی کے وسط میں ابراہیم بن یعقوب نے  
 تقویم کی تاریخ اور اس کے ارتقا کو نظری اور عملی  
 دونوں اعتبار سے مکمل طور پر بیان کیا ہے اور ان  
 کے حساب کے اساسی اصول کی وضاحت کی ہے۔  
 اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا مدار فلکیاتی  
 حساب کی اس قدیم تر کتاب پر ہے جو چودھویں  
 صدی عیسوی کے مخطوطات میں پائی جاتی ہے،  
 لیکن ابراہیم نے اس میں اضافہ کیا ہے، اس کی  
 تحقیق کی ہے اور ساتھ بہت سی عملی مثالیں بھی  
 دی ہیں۔

ہے کہ جن کتابوں کے اس نے نسخے تیار کیے، یا ان کی تحقیق کی یا انہیں تالیف کیا، ان کی تعداد پینتالیس سے کسی طرح کم نہیں۔ مخطوطات کے ایک بڑے ذخیرے تک اسے رسائی حاصل تھی، جس سے اس نے اپنی تالیفات کے لیے پورا پورا استفادہ کیا لہذا اس کے لیے ممکن تھا کہ سامریوں کے صدیوں کے ادبی ورثے کو اپنی کتابوں میں جمع کر دے۔ یہ بات کہ اس نے اپنے پیشروں عمرام اور اطیبا، سے کس قدر مواد لیا، قیاس کا محتاج ہے، کیونکہ معاصر مخطوطات میں سے بمشکل ہی کوئی محفوظ رہ سکا ہے؛ تاہم شلما بن عمرام نے اپنے باپ کے کتاب خانے کی کتابوں کی جو فہرست مرتب کی ہے اس سے ادبی نشاط میں فنحاس اور عمرام کے ایک دوسرے پر اعتماد و انحصار پر کچھ روشنی پڑتی ہے۔ مؤخرالذکر کے پاس کچھ ایسے مخطوطات بھی تھے جو اطیبا کے پاس بھی تھے، لیکن کسی مخطوطے کے مأخذ کے متعلق کچھ پتا نہیں چلتا، تا آنکہ وہ فنحاس اور اسحق بن عمرام کے پاس جا پہنچتے ہیں جو ان میں بلا تمیز تصرف کرنے لگتے ہیں۔

اب ایک کتاب کا ذکر کیا جاتا ہے جو تاریخ کی ایک بڑی مفصل کتاب ہے۔ اس میں نہ صرف ابوالفتح کی تاریخ کا پورا مواد شامل ہے، بلکہ اس میں بہت سی نئی معلومات ہیں اور بہت سا ایسا اسطوری اور تاریخی مواد بھی اس میں موجود ہے جو ابوالفتح کی تاریخ میں نہیں پایا جاتا۔ اسے ابوالفتح کی تاریخ کی کسی بلا واسطہ نقل یا نسخے سے آزادانہ طور پر لکھا گیا ہے اور اس میں حبر اعظم یعقوب بن ہارون کے کیے ہوئے اضافے بھی شامل ہیں، جن کے ذریعے سے اس نے اسے اپنے زمانے کے واقعات تک مکمل کر دیا تھا اور اس میں ابراہیم قبصی کی وفات اور اس کی

جسے حبر اعظم طیبیا نے اس زمانے کے لگ بھگ تیار کیا تھا اور جو حبر اعظم عمرام کے کتاب خانے میں موجود تھی، جیسا کہ وفات کے بعد اس کے بیٹے شلما کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ عملی طور پر یہ تفسیر بائبل کی تفاسیر میں حرف آخر ہے۔ ابراہیم بن یعقوب، جس کا زمانہ حیات ۱۷۵ء کے لگ بھگ ہے، نہ کہ چودھویں اور سترھویں صدی کے درمیان کا زمانہ، جیسا کہ دوسرے مصنفین نے بڑے غور سے تجویز کیا ہے، اور جو تقویم پر مذکورہ بالا کتاب کا مصنف تھا، موسیٰ اور بزرگان دین کی مدح میں کچھ قصائد کا بھی مصنف تھا اور اس نے ایک رسالہ بھی لکھا تھا جس کا نام ہے "الرد علی الحجج الفلسفۃ"۔ بعض لوگوں نے اس کے ساتھ ابراہیم علایہ نام ایک شخص کا اختلاط کر دیا ہے۔ مؤخرالذکر بھی خاندان دنفیہ کا ایک فرد ہے، اس کی طرف ایک رسالہ بھی منسوب کیا جاتا ہے جو اعیاد (ارشاد) سے خروج پر عبادت کے نظام کے موضوع پر ہے اور یہ نظام شام کی عام عبادات کے نظام سے کسی حد تک مختلف ہے۔ اس مصنف کا زمانہ حیات بھی انیسویں صدی عیسوی کے وسط کا زمانہ ہے اور سابق مصنف کی طرح اس کا مسکن بھی نابلس میں تھا۔

ان مصنفین میں سے سب سے زیادہ کثیر التصانیف اور سب سے زیادہ اہم مصنف فنحاس (عربی میں خضر) بن اسحق المتوفی ۱۸۹۸ء تھا۔ (سامریوں کا یہ کہنا کہ فنحاس ہی خضر ہے، یہ کہنے کے بجائے کہ خضر ہی الیشع ہے، جیسا کہ یہودیوں کا خیال ہے، نہایت دلچسپ ہے۔ اس کا انحصار اس ربانی قصے پر ہے جس کی رو سے فنحاس ہی الیشع ہے اور اس طرح اسے اول الذکر سے مؤخرالذکر کے ساتھ بدل دیا گیا ہے)۔ اس کے بیٹے اشیا نے جو فہرست مرتب کی ہے اس سے پتا چلتا

نواہی درج کرتا ہے۔ ان کتابوں میں وہ تمام قدیم مواد استعمال کیا ہے جو اسے دستیاب تھا۔ اس کے علاوہ اس نے قدیم مصنفوں کے حوالے بھی دیے ہیں جو سامری مصنفوں کا طریقہ نہیں۔

ایک اور کتاب کو، جو غالباً سولہویں یا سترہویں صدی عیسوی میں تالیف ہوئی اور جو سامری قوانین اور روایات کا ایک کامل ملخص ہے، اب یعقوب اور فنحاس کے بیٹے اپنے اپنے باپ کی طرف منسوب کرتے ہیں؛ تاہم دیباچے میں ایسی سامری جماعتوں کا ذکر کیا گیا ہے جو اس وقت تو موجود تھیں، مگر پچھلی دو صدیوں سے معدوم ہو گئی ہیں، اس لیے یہ بات واضح ہے کہ اس مصنف کا زمانہ حیات سترہویں صدی عیسوی کے بعد کا زمانہ نہیں ہو سکتا۔ یہ بات یقینی ہے کہ فنحاس اور یعقوب کے پیشروؤں میں سے کسی نے یا تو اس کا نسخہ تیار کیا ہے یا اس کی تحقیق کی ہے اور پھر فنحاس اور یعقوب میں سے ہر ایک نے اس کا نسخہ تیار کیا اور اس کی وضاحت کی۔ اس کتاب کا نام حَلُوق، یا خلاف ارشاد ہے، اور یہ دس ابواب پر مشتمل ہے۔

اس کی طرف ایک سوال و جواب نامہ (المالیف) یا یوں کہیے کہ بائیل کی تاریخ پر سوال و جواب نامہ بھی منسوب کیا جاتا ہے جس سے مقصود نوجوانوں کی تعلیم تھا۔ اس کا مواد، جو زیادہ تر اسطوری مواد ہے، قدیم ہے، اور ان مختلف مآخذ کا پتا دیتا ہے جن سے اس نے یہ مواد اخذ کیا تھا۔ یہ اساطیر کا سب سے زیادہ اہم مجموعہ ہے، لیکن بدقسمتی سے غیر مکمل رہ گیا ہے۔

فنحاس نے بھی کچھ قدیم شروح کے نسخے تیار کیے تھے اور ان کی تحقیق کی جیسے سفرالعدد کی تفسیر جسے غزال نے لکھا تھا، اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے الاساطیر کی عربی زبان میں شرح

تجهیز و تکفین کے مکمل تذکرے کو بھی شامل کر دیا تھا۔ خود یہ تاریخ بھی بہت ضخیم ہے اور اسے فنحاس بن اسحق کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ یسوع کے قصے کے ساتھ اس کی ابتدا ہوئی ہے اور ہمارے اپنے زمانے تک کے حالات اس میں درج ہیں؛ لیکن اس بات کا فیصلہ کرنا کہ اس میں کتنا مواد اس کا اپنا ہے اور کتنا اپنے جد اطلبیا سے مأخوذ ہے، مؤخرالذکر کی تصنیف کی عدم موجودگی میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ ممکن ہے کہ فنحاس نے اسے انیسویں صدی عیسوی کے اوائل سے لے کر مابعد تک مکمل کیا ہو۔ وہ ایک ضخیم کتاب کا بھی مصنف ہے، بلکہ یوں کہیے کہ مؤلف بھی ہے جسے اس نے کتاب "یوم الدین" کے قدیم نصوص سے نقل کیا تھا اور سامریوں کے علم آخرت، خلود کے متعلق ان کے اقوال، حیات بعد الموت، یوم حساب، حشر الغرض حیات بعد الموت کے بارے میں ان کے تمام معتقدات کی تمام تفصیلات اس میں دی ہوئی ہیں۔ وہ اپنی تمام معلومات قدیم تر کتابوں سے اخذ کرتا ہے اور اس طرح وہ ایک ضخیم کتاب کو تالیف کر سکا جس کے ابواب کی تعداد ایک سو سے کم نہیں۔ وہ سفر النکون کے پہلے لفظ سے آغاز کر کے بائیل کی تہ آیات کا، پانچ اسفار موسیٰ کے اختتام تک، تجزیہ کرنا ہے، ہر ایسے لفظ اور ہر سطر کی روایتی، قیاسی اور متصوفانہ تشریح کرتا ہے جس سے معاد سے متعلق کوئی معنی نکل سکتے تھے۔ اس میں بھی ہمیں سامریوں کی معاد سے متعلق روایات اور اعتقادات کا خلاصہ مل جاتا ہے۔ اسی مصنف کی ایک اور تصنیف اس کی عظیم کتاب تفسور العربوت ہے، جو ممنوعہ یا محارم کی شادیوں کے موضوع پر ہے۔ اس کتاب میں بھی وہ بائیل کے ہر قانون اور ہر اشارے پر بحث کرتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ شادی یا ازدواجی زندگی سے متعلق موجودہ تمام

لکھی تھی ۔

انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں سامریوں اور ڈی ساسی (De Sacy) کے درمیان جو خط و کتابت ہوئی تھی اس کا ذکر بھی یہاں کیا جاتا ہے، اگرچہ اب محتویات کے سلسلے میں اس کی کوئی قیمت نہیں، کیونکہ تب سے بہت سا مواد حاصل ہو گیا ہے جس کے بارے میں اس وقت نابلس سے باہر بہت کم معلومات حاصل تھیں۔ اس سلسلے میں عربی اور سامری زبانوں میں حروف کے نمونوں کے مجموعے کا ذکر بھی کیا جاتا ہے۔ ان میں سے کچھ تو بہت قدیم معلوم ہوتے ہیں، باقی بہت جدید معلوم ہوتے ہیں۔ اصل اکثر سامری ہیں، اور عربی محض ترجمہ ہیں۔

اس آخری حوالے سے سامری - عربی ادب اس دور تک کے لیے مکمل ہو گیا ہے اور ان کی ادبی نشاط کے بارے میں مزید کچھ بھی کہنے کی گنجائش نہیں۔

اسی خاکے سے، جو بہت مشکل سے تیار کیا گیا ہے، کیونکہ سامریوں کی ادبی روایت بہت گڈ مڈ اور متناقض ہے، صرف یہ مقصود نہیں کہ تصنیفات یا ان کے عام محتویات کی ایک فہرست تیار کر دی جائے، بلکہ یہ بھی مقصود ہے کہ سامریوں کی حقیقی روحانی زندگی کے متعلق معلومات، جو اب تک حاصل نہ تھیں، حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہو جائے۔ ان میں صرف چھلکے کو چھوا گیا تھا، نہ کہ مغز کو۔ سامری عربی زبان بولتے تھے اور یہ زبان غالباً فلسطین کی نیم عامی بولی تھی اور جب سامریوں کا کسی مشکل کلمے سے سابقہ پڑ جاتا جس کی عربی صحیح اصطلاح انہیں نہ مل سکتی تو وہ یا تو اسے اصل سامری صورت میں اپناتے تھے یا مستعمل عربی کلمے کو ایک خاص رنگ دے دیتے تھے جس سے وہ سامری قاری کے لیے قابل فہم ہو جائے، لیکن یقینی

طور پر اسے وہ قاری صاف طور پر نہیں سمجھ سکتا تھا جو صرف عربی سے واقف ہوتا تھا۔ بولنے کی زبان کو وہ اپنی روایات، اپنے شعائر، اپنے اعتقادات، درحقیقت صرف اسی چیز کو جو ان کی مذہبی زندگی پر اثر انداز ہوئی (سوا چند تاریخی احوال کے) صفحہ قرطاس پر لانے کے لیے استعمال کرتے تھے۔

اسی وجہ سے سامریوں سے چند کتابوں، جیسے ابوالحسن کی کتاب الطباخ، یوسف العسکری کی الکافی، سفر یوشع کا عربی نسخہ، تاکہ اس کا عبرانی سامری سفر یوشع سے موازنہ کیا جاسکے، عظیم وقائع ناموں کے دو مختلف نسخے، قبصی کی دو کتابیں: سرالقلب اور کی بشم: بے شک میں خدا کے نام کو پکارتا ہوں، اور حلق اور مولد موشہ (اسمعیل بن رمایخ)، مشلما کی سفرالتکوین کی تفسیر، فنحاس کی کتاب یوم الدین، ابوالفتح کی تاریخ، جو حبر اعظم یعقوب کے نسخے اور بالآخر المالیف سے منقول ہے، کا عبرانی زبان میں ترجمہ کروایا گیا، جو واحد زبان ہے جس پر انہیں عبور حاصل ہو سکتا تھا۔ تب سے ان تمام ترجموں کو عبرانی حروف میں لکھا گیا ہے، پھر مقالہ نگار کے لیے ان کا انگریزی میں ترجمہ کیا گیا، اور مقالہ نگار نے موقع ملنے پر ان کو چھاپنے کے قابل بنا لیا۔

(M. GASTER)

السامری : اس شخص کا نام جس کا قرآن پاک (۲۰ [طہ]: ۸۷، ۹۰، ۹۶) میں ذکر آیا ہے۔ کہ اس نے بنی اسرائیل کو سنہری بچھڑے کی پرستش کرنے پر آمادہ کیا تھا۔ اس کے اس گناہ کا قرآن پاک میں دو مرتبہ ذکر آیا ہے: پہلی مرتبہ یہ واقعہ قرآن حکیم (۷ [الأعراف]: ۱۴۶ تا ۱۵۳) میں آیا ہے جس میں بنی اسرائیل کے گناہ کا ذکر ہے۔ اس کا ذکر تورات کی کتاب خروج، باب ۳۲ میں بھی آیا ہے، صرف اس اضافے کے ساتھ کہ بچھڑا دعوات سے بنایا گیا تھا اور اس میں سے آواز نکلتی تھی؛

دوسری مرتبہ یہ واقعہ قرآن حکیم (۲۰ [طہ]: ۸۵ تا ۹۷) میں بیان ہوا ہے۔ اسلامی روایات کی رو سے یہ سورت [مکی ہے (الاتقان، ص ۱۱؛ الکشاف، ۳: ۴۹، مطبوعہ قاہرہ)]۔ یہاں السامری کو بنی اسرائیل کا گمراہ کنندہ بتایا گیا ہے۔ السامری کے کہنے پر بنی اسرائیل نے اپنے زیورات آگ میں ڈال دیے اور اس نے ان زیورات سے ایک بچھڑا بنا کھڑا کیا جس میں سے آواز نکلتی تھی اور جس کی ان لوگوں نے عبادت شروع کر دی اگرچہ حضرت ہارون علیہ السلام انہیں منع کرتے رہے۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے السامری کو ڈانٹا تو اس نے اپنے آپ کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اس کا جرم ثابت ہونے پر موسیٰ علیہ السلام نے اس کی سزا کا اعلان کیا ”سو جب تک تو زندہ رہے گا تو جس سے بھی ملے گا اس سے کہے گا ”مجھے مت چھو“۔ مغرب میں السامری کی اصلی شخصیت کو سب سے پہلے Goldziher نے نمایاں کیا ہے (دیکھیے نیچے)۔ Goldziher، السامری کو سامریوں کے ارتداد کی داستان کے حوالے سے سامری مذہب کا نمائندہ ثابت کرتا ہے۔ ہمارے پاس پہلے ہی سے سیراخ، ۲۵ میں اور لوقا کی انجیل، ۹: ۵۲ میں اور یوحنا کی انجیل، ۴: ۹ میں اس ارتداد کی شہادت موجود ہے۔ Goldziher نے اس امر پر یہودی، مسیحی اور مسلم شہادتیں جمع کر دی ہیں کہ سامری لوگ غیر نسل کے لوگوں کے ساتھ میل جول کو نجاست یا ناپاکی تصور کرتے تھے۔ الزمخشری لکھتا ہے کہ السامری یہودی قبیلہ سامرہ سے تعلق رکھتا تھا جن کا مذہب یہودی مذہب سے قدرے مختلف تھا؛ السامری کو لوگوں کے ساتھ کسی قسم کا معاشرتی اور تجارتی تعلق رکھنے سے روک دیا گیا تھا۔ کہتے ہیں کہ اس کی قوم ابھی تک اس امتناع کو

ملحوظ رکھتی ہے۔ الثعلبی بھی بچھڑے کے واقعے کو اسی طرح ختم کرتا ہے۔ یوں گویا السامری، سامری مذہب یا قبیلے کی نمائندگی کرتا ہے جو سامریوں کو غیر سامریوں سے بالکل علیحدہ رکھتا ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری: تفسیر؛ (۲) الزمخشری: الکشاف، تفسیر قرآن حکیم (۲۰ [طہ]: ۸۷ تا ۹۷)؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ص ۸۲؛ (۴) *Was hat Mohammed aus dem Judenthume*: Geiger *aufgenommen*، فرانکفرٹ، ۱۹۰۲ء، ص ۱۶۲ تا ۱۶۵؛ (۵) *Der Sāmīrī*: S. Fraenkel، در ZDMG، ۱۹۰۲ء، ۵۶: ۷۳؛ (۶) *La Misāsa*: I. Goldziher، در *Revue Africaine*، شماره ۲۶۸، الجزائر ۱۹۰۸ء، ص ۲۳، ۲۸۔

(BERNHARD HELLER)

سامس: بحیرہ ایجہ میں ایک جزیرہ؛ اس کا ترکی نام ”سیسام آطہ سی“ یعنی سیسام کا جزیرہ ہے، اسے قدیم زمانے میں سوسام آطہ سی لکھتے تھے (بہشتی: انشاء [برلن کتب خانے کا مخطوطہ، عدد ۲۶۰]، ورق ۱۹۳ ب؛ کاتب چلبی: تحفة الکبار؛ اور Tavernier: *Les six Voyages*، ۱: ۳۵۹ میں سسام Sussam)، لیکن عربی جغرافیہ نویس لکھتے ہیں کہ اس جزیرے کا یونانی نام سامو یا سام (الا دریبی *Géographie*، طبع Jaubert، ۲: ۱۲۷ و ۳۰۳)، یا ساس (یاقوت: معجم، ۱: ۲۱۱)، یا شامس تھا (ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۱۹۲، ۱۹۳)۔ قرون وسطیٰ میں عربوں نے بحیرہ ایجہ میں اپنی لشکر کشی کے دوران میں بالخصوص ۵۸۸۶ اور ۵۹۱۱ میں ساس پر متعدد بار حملے کیے۔ دسویں صدی عیسوی کے وسط میں جب عرب جزیرہ اقریطس Crete میں سے نکال دیے گئے تو ساس اور مجمع الجزائر کے بہت سے جزیروں پر بوزنطی حکومت از سر نو قائم ہو گئی۔ کچھ عرصہ بعد یہ جزیرہ سلجوقیوں اور

پیرس ۱۵۵۰ء، ص ۸۳ الف)؛ لیکن چند ہی سال بعد انہوں نے اسے دوبارہ خالی کر دیا اور اسے اس کی قسمت پر چھوڑ گئے (Boschini : Arcipelago، وینس ۱۵۵۸ء، ص ۷۲)۔ جزیرے کے اصل باشندے بحری قزاقوں کی غارت گری سے بچنے کے لیے اندرون ملک کے ناقابل گذر پہاڑوں میں پناہ لے لیتے جہاں وہ بالکل وحشی جانوروں کی سی زندگی بسر کرتے تھے۔ قبودان پاشا قلیچ علی پاشا کو ارخبیل میں ایک بحری سفر کے دوران اس ویران جزیرے سے خاص دلچسپی پیدا ہو گئی اور اس نے اسے سلطان سے ۱۵۶۲ء میں لے لیا۔ اس نے باسفورس پر طوبخانے میں ایک جامع مسجد تعمیر کرائی جس کے مصارف کے لیے جزیرے کے محاصل کی آمدنی وقف کر دی۔ ایک ترکی امیر جسے بالعموم آغا کہتے تھے، جزیرے پر حکومت کرتا تھا؛ عدالتی اختیارات ایک قاضی یا نائب کو تفویض ہوتے تھے۔ یہ لوگ جزیرے کے ایک بڑے مقام خورہ میں رہتے تھے اور وہیں سامس کے نو ساختہ کلیسائی حلقے (کلیسائے قدیم یونان) کا نام نہاد اسقف بھی سکونت رکھتا تھا۔ ان دو سرکاری عہدے داروں اور ان کے ماتحت عملے کے سوا پورے جزیرے میں کوئی ترک نہیں رہتا تھا، لیکن ترکی حکومت کے زیر سایہ بھی اہل سامس مدتوں تمام قوموں، مالٹی، فرنکی، الجزائر اور طرابلسی بحری قزاقوں کے حملوں کا تختہ مشق بنے رہے، جنہوں نے اپنے ہم عصروں یعنی جزائر غرب الہند کے بحری ڈاکووں اور سمندری لٹیروں اور پمفیلیا Pamphylia کے بحری غارتگروں کی مانند جنہیں ہومی Pompey نے مسخر کیا تھا، بحیرہ روم کے اس حصے کو تقریباً ایک صدی تک غیر محفوظ بنائے رکھا۔ سامس پر نہ تو مستحکم قلعے ہی تھے نہ دفاع کے لیے فوج تھی؛ لہذا اس پر سترھویں صدی عیسوی میں باب عالی

ان کے ماتحت حکمرانوں کے حملوں کا تختہ مشق بن گیا۔ زاجاس Tzachas سمرنا کے حاکم نے ۱۰۹۱ء کے قریب اس جزیرے پر قبضہ کر لیا اور کچھ عرصے تک اس پر قابض رہا (Alexias : Anna Comnena، ۹، فصل ۱)۔ چودھویں صدی عیسوی میں اسے آیدین اوغلو [رک باں] عمریگ (Ducas، باب ۷) نے تاخت و تاراج کر دیا۔ چودھویں صدی عیسوی کے اواخر سے یہ سائز (Chios) کے Maona جنوی کے قبضے میں چلا گیا (قَب مادہ سائز۔ بیان کیا گیا ہے کہ تیمور کے حملے کے وقت بہت سے ترک اس طرف بھاگ گئے (Buondelmonte، طبع Sinner، باب ۵۴) اور ایک جوشیلے بورکلوجہ مصطفیٰ [رک باں] نے، جس نے ۱۴۲۰ء کے قریب جزیرہ نمائے اریتری Erythrae میں اشتراکی قسم کی بغاوت پیدا کر دی تھی، سائز Chios اور سامس Samos کے راہوں کے ساتھ سلسلہ مواصلات برابر قائم رکھا۔ بوزنطی سلطنت کے زوال کے بعد محمد الفاتح نے سامس کو ان اہالیان جنوا کے سپرد کر دیا جو سائز میں مقیم تھے، پھر محمد الثانی نے ۱۴۷۹/۵۸۸۴ء میں یگ یفا کو اجازت دے دی کہ سامس پر قبضہ کر لے۔ اس ویران جزیرے کو از سر نو آباد کرنے کے لیے جدید آباد کاروں کو سرکاری محاصل (عوارض دیوانیہ) کی معافی کا وعدہ دے دیا گیا (بہشتی : تاریخ، ورق ۲۰۹ ب، مخطوطہ موزہ بریطانیہ؛ قَب سعد الدین، ۱ : ۵۶۷ بعد)۔ اس کے بعد بایزید ثانی کے عہد حکومت (۱۵۰۲ء) میں، غالباً وینس کی صلح کے بعد، جنوا والوں نے اس جزیرے پر از سر نو قبضہ کر لیا۔ Belon، جس نے جزائر ارخبیل Archipelago کی ۱۵۴۷ء کے جلد بعد سیاحت کی، نہایت وضاحت کے ساتھ لکھتا ہے کہ یہ جزیرہ والیان سائز کے قبضے میں تھا (Les observations de plusieurs singularitez)

مآخذ: (۱) سب سے بڑی تصنیف Epaminondas  
 J. Stamatiades : *Σαμασία*، پانچ جلدیں، سامس  
 ۱۸۸۱ تا ۱۸۸۷ء (جزیرے کی تاریخ نہایت قدیم ایام  
 سے لے کر ۱۸۸۵ء تک)؛ نیز دیکھیے اسی مصنف کی قلمی  
 تحریریں، در کتاب مذکور؛ قدیم سیاحوں کے سفر ناموں  
 میں سے، جن کا اس سے قبل ذکر نہیں کیا گیا، مندرجہ  
 ذیل قابل دید ہیں؛ (۲) Des Hayes de Courmesine :  
*Voyage de Levant*، پیرس ۱۶۳۲ء، ص ۳۳۸ بعد؛  
 (۳) Stochove : *Voyage fait es années 1630, 1632,*  
 1633، برسز ۱۶۳۳ء، ص ۲۳۴ تا ۲۳۶؛ (۴)  
 Tournefort : *Voyage du Levant*، ایسٹرڈم ۱۷۱۸ء،  
 ۱ : ۱۰۰ تا ۱۰۸؛ (۵) Pococke : *Description of*  
*the East*، لندن ۱۷۴۵ء، ۲ : ۲۴ بعد؛ (۶) Dallaway :  
*Constantinople ancient and modern*، لندن ۱۷۹۷ء،  
 ص ۲۵۱ تا ۲۶۰؛ (۷) Choiseul Gouffier : *Voyage*  
*pittoresque dans l'Emp. Ott.*، بار دوم، پیرس ۱۸۴۲ء،  
 ۱ : ۱۰۷ تا ۱۶۱ مع الواح ۵۲ تا ۵۴ از الاطلس  
 المراق، جلد ۱؛ عہد حاضر کے حالات پر (۸)  
 Ritter zur Helle von Samo : *Das Vilajet der*  
*Inseln des Weissen Meeres...*، ویانا ۱۸۷۸ء،  
 ص ۱۳ بعد؛ (۹) Cuinet : *La Turquie d'Asie*،  
 ۹۸ تا ۵۳۲؛ (۱۰) احمد توحید : تاریخ عثمانی انجمنی  
 مجموعہ سی، سلسلہ اول، جزء ۱۳ : ص ۸۳۷ بعد۔

(J. H. MORDTMANN)

سامی : شمس الدین، سامی بے فراشری، ایک  
 ترکی مصنف اور لغت نویس، البانیہ میں فراشر کے مقام  
 پر یکم جون ۱۸۵۰ء کو پیدا ہوا۔ وہ ایک قدیم مسلم  
 البانی خانوادے سے تعلق رکھتا ہے جس کے آبا و  
 اجداد کو سلطان محمد ثانی کی طرف سے فوجی خدمات  
 کے صلے میں اس مقام پر جاگیر عطا ہوئی تھی۔  
 اس نے یانیہ Yanina کے ایک یونانی مکتب  
 میں تعلیم پائی اور ساتھ ہی ساتھ خانگی اتالیقوں

اور وینس کی جنگوں میں اہل وینس نے متعدد بار  
 حملے کیے اور تھوڑے تھوڑے عرصے کے لیے اس پر  
 قابض بھی ہو جاتے رہے۔ روسی بیڑے کا قبضہ تو  
 کئی سال تک (۱۷۷۱ تا ۱۷۷۴ء) رہا۔ سامس  
 کے باشندوں نے یونانیوں کی جنگ آزادی میں نمایاں  
 حصہ لیا۔ جنگ کے خاتمے پر وہ ایک بار پھر  
 ترکی حکومت کے ماتحت چلے گئے، لیکن مغربی  
 حکومتوں کی مداخلت سے ایک عیسائی گورنر کے  
 ماتحت، جسے سلطان مقرر کرتا تھا، انہیں کامل  
 خود مختاری مل گئی (بے، یونانی *ηγερμών*  
 جس کا ترجمہ عموماً First، یعنی امیر یا شہزادہ کیا  
 جاتا تھا) اور انہیں فرانس، برطانیہ اور روس کی  
 متحدہ نگرانی کے ماتحت کر دیا گیا۔ انہیں اپنا  
 جداگانہ علم رکھنے کی اجازت بھی دے دی گئی  
 تھی۔ باب عالی کی دوسری محکم ریاستوں کی طرح  
 سامس کو بھی سالانہ خراج دینا پڑتا تھا، جو پہلے  
 چار لاکھ قرش (پیاڑ) تھا اور بعد میں کم کر کے  
 تین لاکھ قرش کر دیا گیا۔ اس میں سے ایک لاکھ  
 ایک ہزار قلیج علی کے اوقاف کے واجبات ادا کرنے  
 میں صرف ہوتے تھے۔ سامس کا سب سے پہلا بے  
 Stefan Vogorides یکم جمادی الاولیٰ ۱۲۳۹ھ / وسط  
 ستمبر ۱۸۳۳ء میں مامور ہوا اور وہ اس منصب  
 پر شروع ستمبر ۱۸۵۱ء تک مامور رہا۔ اس کے بعد  
 سے ۱۹۱۳ء تک کم از کم "اٹھارہ شہزادے"،  
 جو بجز چند مستثنیات کے تمام کے تمام فناریوت  
 Fanariot خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے، جزیرہ  
 پولوقراطیس Polykrates پر حاکم رہے۔ ۱۹۱۳ء  
 میں معاہدہ لندن کی رو سے سامس یونان سے ملحق  
 ہو گیا، جس سے جنگ بلقان ختم ہو گئی۔

اب خورہ Chora کی جگہ Limin Vatheos حکومت  
 کا صدر مقام قرار پا گیا ہے اور مستقل باشندوں کی تعداد  
 ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق ۵۲۰۲۲ نفوس تھی۔



ادبی میدان میں سامی اپنے معاصرین عبدالحق حامد اور اکرم بے وغیرہ کے دوش بدوش جگہ نہیں پاتا۔ اخبارات کے علاوہ اس کے صحافتی کام کا ثبوت ان رسائل سے بھی ملتا ہے جو چیب کتب خانہ سی میں شائع ہوئے اور جو جزوی طور پر اس کے اخباری مضامین ہی سے اخذ کیے گئے تھے (مثلاً "مدنیّت اسلامیہ"، "دینار"، "امثال" وغیرہ)۔ اس نے فرانسیسی زبان سے بہت تراجم کیے ("سفیئل لیر"، "شیطانین"، "یادگار لیری"، وغیرہ)۔ اس نے باقی کی نظموں کا ایک انتخاب شائع کیا اور ایک تبصرے کے ساتھ ان نظموں کا مجموعہ بھی جو حضرت علیؓ ابن ابی طالب سے منسوب کی جاتی ہیں۔ بہر حال اس کا سب سے بڑھ کر قابل داد کام وہ ہے جو اس نے علم اللّٰغۃ اور علم اللّٰسان میں کیا۔ اس میں بہت سی درسی کتابیں شامل ہیں جو ترکی اور عربی صرف و نحو پر لکھی گئیں اور ایک غیر مکمل عربی کی لغت ہے، جس کا ذکر اس نے قاموس ترکی کے مقدمے میں دیا ہے۔

یہ آخری تصنیف متعدد لحاظ سے نہایت وقیع ہے۔ اس کی سب سے پہلی خصوصیت یہ ہے اس میں ترتیب تمہجی نہایت اہتمام سے ملحوظ رکھی گئی ہے اور مختلف معانی بڑی وضاحت سے بیان کیے گئے ہیں۔ ترکی زبان میں لغت کی جملہ سابقہ کتابوں، حتیٰ کہ احمد و فیک پاشا کی لہجہ عثمانی پر بھی اسے تفوق و برتری حاصل ہے؛ دوسرے اس میں شامل کردہ الفاظ کا انتخاب نہایت اہم ہے، کیونکہ اس کے عہد میں ترکی زبان کے ارتقا سے متعلق جو مختلف زاویہ عامے نگاہ ملتے تھے ان کو درمیان ایک گونہ مصالحت و توافق کی کوشش کی گئی ہے۔ سامی خود بھی ترکی زبان کو غیر زبانوں کے الفاظ کی آمیزش سے پاک کرنے کا بڑی حد تک حامی تھا (جیسا کہ اس مقدمے سے ظاہر

سے ترکی فارسی اور عربی کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد وہ قسطنطنیہ چلا آیا، جہاں اس نے اپنی تمام تر توجہ فن صحافت کی طرف لگا دی اور ۱۸۷۵ء میں روزنامہ صباح کی بنیاد رکھی۔ تقریباً اسی وقت سے اس کی زندگی کا ادبی دور شروع ہوا اور وہ اس نئے مکتب فکر میں شامل ہو گیا جس کی بنیاد کمال اور شناسی نے رکھی تھی۔ اس کا مشہور ناول عشق طلعت و فتنیت، جس میں اس نے ترکی نظام ازدواج پر سخت لے دے کی ہے (۱۸۷۲ء) اور اس کے ڈرامے بسا (جس کے پس منظر کا تعلق البانیا سے ہے اور ۱۸۷۳ء میں پیش کیا گیا)، سیدی یحییٰ (۱۸۷۵ء) اور کورہ اسی زمانے کے لکھے ہوئے ہیں۔ کورہ میں ظالم ضحاک کے خلاف ایرانیوں کی بغاوت دکھائی گئی تھی۔ اسے دکھائے جانے کی پاداش میں وہ دو سال کے لیے شمالی افریقہ کے علاقہ طرابلس میں مالک بدر کر دیا گیا۔

وعاں سے واپسی پر وہ اپنی مشہور کتب لغت کی تالیف میں ہمد تن مصروف ہو گیا : (۱) قاموس الفرنسوی، یعنی فرانسیسی۔ ترکی لغت (۱۸۸۹ء) اور ترکی۔ فرانسیسی لغت (۱۸۹۰ء)؛ (۲) قاموس الاعلام، ایک دائرہ معارف، ۹ جلدیں (۱۸۸۹ - ۱۸۹۸ء) اور (۳) قاموس ترکی، ۲ جلدیں (۱۸۹۹ اور ۱۹۰۰ء)۔

اگرچہ زندگی کے آخری ایام میں اسے خاصے جسمانی و ذہنی مضائب کا ہدف بنا پڑا، تاہم اس نے اپنی شبانہ روز محنت کو زندگی کے آخری ایام تک بھی نہ چھوڑا اور ۱۸ جون ۱۹۰۳ء کو قسطنطنیہ میں وفات پائی۔ اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اس نے اپنے حجرہ تصنیف ہی میں بسر کیا۔ وہ اپنی زندگی کے آخری برسوں میں پچھتر سال کا بوڑھا معلوم ہوتا تھا حالانکہ اس وقت اس کی عمر صرف چوں سال تھی۔

Hongric، بوڈاپسٹ ۲۰ جنوری ۱۹۰۲ء - سامی کی غیر مطبوعہ اور نامکمل تصانیف سامی کے خاندان کے قبضے میں ہیں۔ مقالہ نگار اوپر بیان کیے ہوئے بعض واقعات کے متعلق ان کی عطا کردہ معلومات کے لیے احسان مند ہے۔

(J.H. KRAMERS)

سان سٹیفانو : (San Stephano)؛ ترکی : آیاستفانوس)، بحیرہ مرمرہ Marmora پر قسطنطنیہ سے بارہ میل کے فاصلے پر ایک چھوٹا سا قصبہ، جو von Hammer کے بیان کے مطابق وہی Hagios Stephanos ہے جس پر محمد فاتح نے قسطنطنیہ کے محاصرے سے پیشتر قبضہ کر لیا تھا؛ لیکن یہ یقینی نہیں ہے (Ducas، طبع Becker، بون ۱۸۳۴ء، ص ۲۵۸ : - (Πύργια τοῦ ἁγίου στεφάνου σὺν πολέμῳ - رومیوں کے قسطنطنیہ فتح کرنے سے پہلے ۲۳ جون ۱۲۰۳ء دو صابی جنگجو اس کے قرب و جوار میں اترے تھے۔ سان سٹیفانو قسطنطنیہ سے ادرنہ جانے والی بڑی سڑک سے جہد کر ایک طرف کو واقع تھا، یعنی اس سڑک سے جو کوچک چکیمجہ (Ponte Picolo) کے بیچ میں سے گزرتی ہے۔ سان سٹیفانو کا محل وقوع اس سے اڑھائی میل مشرق کی طرف ہے اور وہ کبھی کسی جنگی یا اقتصادی اہمیت کا حامل نہیں رہا۔ اولیا چلبی اس سڑک کا ذکر نہیں کرتا۔ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز سے دارالخلافہ کے اصحاب ثروت یہاں دیہی فرود گاہیں بناتے رہے ہیں؛ لہذا یہ اب قسطنطنیہ کے شہریوں کے لیے ایک تفریح گاہ بن گیا ہے، جہاں ریل کے ذریعے باسانی پہنچا جا سکتا ہے۔

اس شہر دو سان سٹیفانو کی ابتدائی صلح کی وجہ سے ایک تاریخی حیثیت حاصل ہو گئی؛ اس صلح نامے پر ۳ مارچ ۱۸۷۸ء کو ترکیہ (جس کے

ہے جو اس نے محمد امین : ترکچہ شعر لیر (۱۸۹۸ء) پر لکھا) اور اس کی خواہش تھی کہ بہت سے عربی اور فارسی الفاظ کے بجائے وہ ترکی الفاظ لکھے جاتے جو بتروٹ ہو چکے تھے۔ اس نے ترکی زبان کے ان الفاظ کو اختیار کر لیا جن کا بحال کرنا اس کے نزدیک ناگزیر تھا، مگر اس نے عربی اور فارسی زبان کے کثیر مواد کو اختیار کر کے ادبی زبان کو لچکدار اور باثروت بنایا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی لغت اس کے عہد کے تعلیم یافتہ ترکی طبقے کی صحیح آئینہ دار ہے۔ باین ہمد ترکی زبان کے نشو و ارتقا میں سامی کا کوئی نمایاں اثر نظر نہیں آتا۔

اس کی غیر مطبوعہ تحریروں میں، جن میں سے نامکمل عربی لغت کا پہلے ذکر آچکا ہے، نوڈتقو بیباک اور نسبت اورخان کے کتبات پر جامع تبصرے، نیز فارسی اور مشرقی ترکی پر تصانیف موجود ہیں۔

اس نے البانی زبان میں بھی کام کیا ہے۔ اس نے البانی زبان کے حروف تمجی اور قواعد صرف و نحو پر ایک کتاب لکھی۔ اس نے اس زبان میں نظمیں بھی کہیں اور البانیا کے مستقبل پر ایک کتاب بھی لکھی۔ اس کا ڈراما پسا بھی، جس کا ذکر اوپر آچکا ہے، اپنے مولد کے ساتھ اس کی شیفنگی کا مظہر ہے۔

سامی بے کا بھائی نعیم فراشری (۱۸۴۶ تا ۱۹۰۰ء) البانی زبان کا بہت بڑا شاعر تھا۔ اس کے بارے میں دیکھیے Babinger، در ۱۹۲۱ء، ص ۱۱ : ۹۹۔

وآخذ: (۱) سوانح سامی، از اسمعیل حقی، در

سلسلہ عثمانلی مشاعر ادبانی؛ (۲) Paul

،Geschichte der türkischen Moderne : Horn

لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۳۸؛ (۳) Revue d' Orient et de

بعد؛ (۲) ساسی : قاموس الاعلام، ۱ : ۵۰۵ : (۳)  
 Tübingen, Konstantinopel : F. Schrader ۱۹۱۷ء  
 Histoire de l'Empire : de la Jonquière (۴) : ۱۱۵  
 Ottoman : برس ۱۹۱۴ء : ۲۰۲ : بعد.

(J.H. KRAMERS)

ساوج بلاق : فارسی میں ترکی لفظ "سُوجُ  
 بولاق" (= ٹھنڈا چشمہ) کی بگڑی ہوئی شکل؛  
 یہی شکل یعنی ساوج (تلفظ ساوج) بہت قدیم زمانے  
 کی تالیف نَزْمَةُ الْقُلُوب (۴۷۰ / ۴۳۰ء)  
 تک میں پائی جاتی ہے۔ اس نام کے دو مقامات ہیں:  
 ۱۔ وہ سرسبز علاقہ جو تہران سے شروع ہوتا  
 ہے اور دریائے کَرَج کی مغربی جانب تہران  
 سے قزوین کی شاہراہ پر دونوں جانب پھیلتا چلا گیا  
 ہے۔ شمال کی طرف پہاڑیوں کا ایک سلسلہ اس کے  
 اور طالقان کے درمیان حائل ہے۔ ان پہاڑیوں کی  
 جنوبی ڈھلانوں پر فِشَنْد کی کانیں ہیں، جہاں سے  
 دارالحکومت کو کوئلہ بہم پہنچایا جاتا ہے۔ اس  
 علاقے کو دریائے کَرْدان سیراب کرتا ہے، جو  
 انہیں پہاڑیوں سے نکلتا ہے۔ حمد اللہ المستوفی نے  
 اس کے دیہات میں سنقر آباد اور نجم آباد کا ذکر کیا  
 ہے، جو آج بھی موجود ہیں۔ علاقے کا وسط "ینگہ  
 امام" سے نمایاں ہے؛ یہ ایک مصنوعی ٹیلا ہے، جس  
 پر ایک قبر ہے۔ علاقے کے جنوب مغربی سرے پر  
 اِشْتِہَارْد کا چھوٹا سا قصبہ ہے، جس کے باشندے وہ  
 ایرانی بولی بولتے ہیں جسے "تاتی" کہتے ہیں؛  
 یہی بولی بولنے والے دوسرے دیہات (جانب قزوین)  
 یہ ہیں : سَکَزِی آباد، شادمان، اِسپِیَاوَرِین، چال اور  
 سیاہدان (دیکھیے نقشہ، در A. F. Stahl : Peterm.  
 Mitt.، تکملہ، نراسہ ۱۱۸ (۱۸۹۶ء)، ص ۱؛ نیز  
 اسی مصنف کا نقشہ، در Umgegend von Teheran،  
 Gotha ۱۸۹۲ء۔  
 ۲۔ صوبہ آذربائیجان کا جنوبی حصہ، جس کا

نمائندے صفوت پاشا اور سعد اللہ پاشا تھے) اور روس  
 (جس کے نمائندے کاؤنٹ اگناتیف Ignatieff اور  
 نلیدوف Nelidoff تھے) کے درمیان دستخط ہوئے۔ اس  
 صلح کی شرائط پر اتفاق قبل ازیں ۳۱ جنوری دو ادرند  
 Adrianople کے عارضی صلح نامے کے ذریعے ہو چکا تھا۔  
 اس وقت روسی صدر مقام سان سٹیفانو میں تھا؛  
 صلح کی شرائط (متن، در Nouveau Recueil Général  
 de Traités، سلسلہ دوم، ۳ : ۲۴۶ تا ۲۵۶) ترکیہ  
 کے سخت خلاف تھیں، جن کی رو سے ترکیہ کو  
 اپنا نہایت وسیع رقبہ بلغاریا کی نئی مملکت  
 کے حوالے کر دینا پڑا اور روس کے مطالبے پر بہت  
 بڑا تاوان بھی دینا پڑا۔ مؤتمر برلن میں، جو برطانیہ  
 کی تحریک پر طلب کی گئی، ابتدائی صلح کی شرائط  
 میں خاصی حد تک نرمی کر دی گئی اور مؤخر الذکر  
 کو کالعدم کر دیا گیا۔ روس کے ساتھ صلح ۸ فروری  
 ۱۸۷۹ء کو قسطنطنیہ میں انجام پائی۔

مارچ ۱۹۰۹ء میں ترکوں کے جوابی  
 انقلاب کے بعد، جس کی وجہ سے سلطان عبدالحمید کو  
 خلافت سے معزول کر دیا گیا تھا، سان سٹیفانو  
 ایک بار پھر دنیا کی نگاہوں میں آ گیا۔ ۱۹ اپریل  
 دو پہلی مرتبہ دستورپسندوں کی فوجیں سالونیکا سے  
 سرعت کے ساتھ یہاں نمودار ہوئیں؛ ساتھ ہی انجمن  
 اتحاد و ترقی کے نمائندے سان سٹیفانو پہنچ  
 گئے اور انہوں نے Yacht Club میں ابو الخیاء  
 توفیق بی کی زیر صدارت ایک قومی جماعت کی  
 تشکیل کی، پھر تمام اختیارات فوج کو تفویض کر  
 دیے گئے۔ ۲۴ اپریل کو قسطنطنیہ تمام کا تمام  
 دستورپسندوں کے قبضے میں تھا۔ ان حوادث کے  
 دوران میں ترکی بحری بیڑا پورے کا پورا سان سٹیفانو  
 میں فوج کے سامنے اظہار اطاعت کے لیے آ گیا۔

مآخذ: (۱) Constantinopolis : von Hammer

und der Bosphorus Pesth ۱۸۲۲ء، ۲ : ۹

جنوب میں مریوان کے درمیان دور تک مملکت ایران میں چلا گیا ہے؛ ۲۔ تَتَّو (المستوفی : تفتو) : کرتک کے انتہائے جنوب مشرق سے نکلتی ہے؛ ۳۔ ساوج بلاق : درۂ میدان کے مشرقی رخ سے (پسوہ اور شہر ساوج بلاق کے درمیان) نکلتی ہے۔ زاب خرد (زاب الاسفل) کا دریائی نظام خلیج فارس کے طاس سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا بالائی حصہ لایعجان مگری کی سطح مرتفع پر بنتا ہے۔ اس کی شمال مغربی شاخ لاوین درۂ دل شین کے عین جنوب میں لود قندیل کی مشرقی جانب سے نکلتی ہے۔ شمالی شاخ بردمیشہ جلدیان سے براہ اشنو آتی ہے اور شمال مشرقی شاخ آواہ زرو درۂ میدان کے مغربی جانب سے۔

اپنے دائیں کنارے سے بدیناواہ، آواپردانان، خضراوہ، تالستان اور قازان کی تیزرو ندیوں کو اور بائیں کنارے سے ان بڑے بڑے نالوں کو جو کرتک کے درے سے تیزی سے نیچے گرتے ہیں ساتھ لے کر، زاب خرد یہاں زی یا کالو کے ناموں سے جنوب کی سمت میں بہتا ہوا بڑھتا ہے، لیکن سردشت کے نیچے یہ یکلخت مغرب کی طرف مڑ کر آلان کی گھاٹی میں سے اپنا راستہ نکالتا ہے تاکہ دریائے دجلہ میں جا ملے۔ ٹھیک اس موڑ پر آلوت کے خوبصورت گاؤں کے پاس ہی کالو کے بائیں کنارے سے وہ اہم ندی اس میں آمتی ہے جو بانہ کے طاس کا تمام پانی کھینچ لاتی ہے (سوائے علاقہ نمیشیر کے ندی نالوں کے، جو آلوت سے اوپر ہی کالو میں شامل ہو جاتے ہیں)۔

پہاڑ : قندیل کا نہایت بلند سلسلہ ساوج بلاق کے علاقے اور قدیم ترکی درستان کے اضلاع راوندوز اور کوی سنجاق میں ایک دیوار کی طرح حائل ہے۔ عرب قندیل کو شعران، فارسی میں تخت شیروہ (یاقوت، طبع وینفلٹ،

حدر مقام ساوج بلاق (کردی زبان میں : سا بلاغ) ہے۔ ساوج بلاق کے والی تبریز سے مقرر کیے جاتے تھے۔ یہاں کے لوگوں کی نسل کے لحاظ سے ساوج بلاق دراصل کردستان کا حصہ ہے، جو تین حصوں پر مشتمل ہے : (الف) شمال میں مگری کا درستان، جو حکومت ساوج بلاق کے مترادف ہے؛ (ب) جنوب میں سیند [رک باں] کا کردستان؛ (ج) اس کے جنوب میں درمان شاہ کا کردستان۔

صوبہ ساوج بلاق کے شمال میں جھیل ارمیہ ہے؛ شمال مغرب میں سلدوز اور اشنو کے اضلاع واقع ہیں، جنہیں کادرچای سیراب کرتی ہے؛ اس کے مغرب میں قندیل کی چوٹیاں ترکی۔ ایرانی سرحد بناتی ہیں؛ جنوب میں سوزنیو کا پہاڑی سلسلہ ہے، جو بانہ کو ضلع شلیر سے جدا کرتا ہے؛ مشرق میں تَتَّو اور جفتو کے درمیان کا پن دھارا صوبے کی سرحد ہے (صرف ضلع سقیز کی حد مؤخرالذکر دریا کے طاس کے کنارے تک آتی ہے) : شمال مشرق میں تَتَّو کی گذرگاہ حد فاصل ہے؛ اسی ندی کے دائیں کنارے ”میان دو آب“ کا جداگانہ ضلع ہے؛ اسی کے ساتھ دریائے تَتَّو مؤخرالذکر ضلع کے ترکوں اور ساوج بلاق علاقے کے کردوں کے درمیان حد فاصل ہے۔ ساوج بلاق کا طول و عرض بالترتیب اسی اور ساٹھ میل ہے اور اس کا رقبہ چار ہزار آٹھ سو مربع میل سے پانچ ہزار مربع میل تک ہے۔

دریاؤں کے حالات : مگری کا علاقہ دو پن دھاروں میں بٹا ہوا ہے : ایک جھیل ارمیہ کا پن دھارا اور دوسرا زاب خرد (دریائے دجلہ کی معاون ندی) کا۔ جھیل ارمیہ کے پن دھارے سے تین ندیوں کا تعلق ہے : ۱۔ جفتو : لود چہل چشمہ سے نکلتی ہے۔ یہ پہاڑ ترکی علاقہ شلیر کے بالکل مشرقی سرے پر ہے اور خود شلیر کا علاقہ شمال میں بانہ اور

مستقل کرد باشندے آباد ہیں۔ اس کا صدر مقام ساوج بلاق کا قصبہ ہے، جس کی بنا بقول رولنسن Rawlinson اٹھارہویں صدی عیسوی کے شروع میں رکھی گئی تھی۔ پہلی عالم گیر جنگ چھڑنے تک یہ قصبہ معمولی سا تھا۔ H. Schindler کے مطابق شہر ۳۶° ۳۵' ۳۸" عرض بلد شمالی اور ۴۷° ۴۵' ۴۷" طول بلد مشرقی پر واقع ہے؛ سطح سمندر سے اس کی بلندی ۴۲۷۲ فٹ ہے۔

۲۔ کرد قبیلے بلباس Bilbās کا علاقہ، جو مگر کی قبیلے سے تعلق رکھتا ہے اور وہی زبان بولتا ہے۔ بلباس قبیلہ ابتدا میں خاند بدوش تھا۔ یہ لوگ اب موسم سرما تو اپنے دیہات میں گزارتے ہیں اور گرمیوں میں اپنے مسکنوں کے قریب کی پہاڑیوں (سران) پر چلے جاتے ہیں۔ مندرجہ ذیل قبائل ہمیشہ ایرانی علاقے میں ہوتے ہیں:-

(الف) بنو منگر، ایک بہادر اور جرات مند قبیلہ، جو زیادہ تر ساوج بلاق چای کے کنارے اور ایل تمور El-Tamūr (گورک کے نیچے) اور نعلین منگر (نعلین یعنی گھوڑے کے نعل سے مراد وہ دائرہ نما میدان ہے جو گورک کی مغربی جانب پہاڑوں سے بن گیا ہے) کے علاقے میں آباد ہے، لیکن منگر کا صدر مقام، جہاں ان کے آغا رہتے ہیں، بیرگان (تیرکش) میں ہے، جو کالو کے بائیں کنارے پر لاهیجان اور سردشت کے درمیان واقع ہے۔ منگر کے دیہات کی مجموعی تعداد ایک سو اڑتالیس ہے۔

(ب) بنو پیران بیرگان کے شمال میں قدیم لاهیجان میں لایین پر ہے۔

(ج) بنو ممش کا قبیلہ، لاهیجان جدید میں رہتا ہے، جس کا مرکز پتوہ کا قدیم قلعہ ہے، جو اب ویران ہو چکا ہے، لیکن اس کا ذکر بہت پہلے، یعنی یاقوت تک کے ہاں آتا ہے۔

(د) آواج کا خدري Odjkb-kā Khidri کی

۳ (۲۹۸: ۳)، اور ارمنی اسے Zarsp کہتے ہیں (Auszüge: Hoffmann، ص ۲۴۹، ۲۶۶)۔

اشنو اور سدقان کے مابین (جو راوندوز میں داخل ہیں) کیل شین (تقریباً نو ہزار فٹ بلند) کا مشہور درہ ساوج بلاق کے شمال میں اور اس کی حدود سے باہر واقع ہے۔ ساوج بلاق اور عراق عرب کے مابین آمد و رفت گرو شنگہ کے نسبتاً کم بلند اور زیادہ سہل گزار (چھ ہزار فٹ) درے سے، جو لاهیجان اور بالک (رايات) کے درمیان واقع ہے، نیز وزندہ اور آلان کی گھاٹیوں سے ہوتی ہے، مگر سب قسم کی آمد و رفت میں ان سرکش قبیلوں کی طرف سے خاصی رکاوٹ پڑتی ہے جو اس سرحہ کے دونوں طرف آباد ہیں۔

وہ بڑا عمودی قطعہ کوہ جو قندیل کے جنوبی سرے سے کٹ گیا ہے اور الان کی گہری گھاٹی کی شمالی دیوار بناتا ہے، قابل ذکر ہے۔ اس کا نام دارو ہے اور اس کا درہ ہویل Hawmil کہلاتا ہے۔ گورک کا طویل بلند پہاڑوں کا مرکزی سلسلہ (۷۰۰ فٹ تک) کالو کے پانیوں کو جھیل ارسہ کے طاس سے الگ کرتا ہے، شمال میں یہ چغتو کی چوٹی سے جا ملتا ہے۔

مگر کی کردستان کا مشرقی حصہ ایک مربع شکل میں ہے۔ مربع کا اندرونی حصہ، جو ساوج بلاق چای Sāwdj-Bulak-Chāi اور تتو کے پانیوں سے مل کر بنا ہے، بے حد گاموار ہے؛ اس میں پہاڑوں کی چوٹیاں ترقہ، ہلکی ڈھلانیں اور سرسبز وادیاں ہیں۔

جنوب کی طرف اور مربع کے باہر ساقز [رک بان] اور بانہ کے اخلاص ہیں۔

انتظامی (اور نسلی) نقطہ نگاہ سے ساوج بلاق کا صوبہ مندرجہ ذیل حصوں میں منقسم ہے:

۱۔ مگر کی کردستان میں، جسے مناسب طور پر یہ نام دیا گیا ہے، مگر کی اور دبکری قبائل کے

وادی اور جغتو کا بایاں کنارہ ہے، کر دی زبان (کرمانجی) ہی بولی جاتی ہے؛ جنوب میں بانہ اور ساقز کے اندر کرمانجی بولی جاتی ہے، لیکن کہا جاتا ہے کہ مریوان (؟) میں اور تیلگو قبیلے میں (ہوتو علاقے میں) سنہ [رک باں] کی بولی رائج ہے۔ کرمانجی ایران کی حدود کے باہر سلیمانہ تک بلکہ اس سے بھی آگے جنوب تک بولی جاتی ہے۔ ساجِ بلاق کے لوگوں کے مقبول شاعر کرگوک، دربند اور سلیمانہ کے دیہات کے باشندے ہیں۔ شمال مغرب کی جانب یہ بولی اشنو کے میدانوں سے ذرا آگے تک بولی جاتی ہے، لیکن ارمیہ کے علاقے میں ان بولیوں کا علاقہ شروع ہو جاتا ہے جو ہکاری کی بولیوں سے وابستہ ہیں۔ O. Mann کی مساعی کی بدولت ان کے رزمیہ گیتوں اور عوامی قصے کہانیوں کا ایک نفیس مجموعہ ہم تک پہنچ گیا ہے۔ مگری زبان میں انجیل مرقس کا ایک ترجمہ (Awetaranian press، Philippopoli، ۱۹۰۹ء) اور پرائسٹنٹ مناجات وغیرہ کا ترجمہ (L.O. Fossum) بھی موجود ہے۔ جنگ (عالمگیر اول) سے قبل امریکی نشریوں نے ارمیہ میں مگریوں کے لیے ایک چھوٹا سا رسالہ بھی شائع کرنا شروع کیا تھا (Kurdistan، شماره ۱، اپریل ۱۹۱۳ء)۔

مذہب: مگری گرد شافی المسلک سنی ہیں۔ مذہبی معاملات میں وہ گزرجوشی سے کام نہیں لیتے تھے، لیکن ان کے شیوخ کا، جو کسی ایک نہ ایک سلسلے (نقشبندی اور قادری) میں منسلک ہیں، ان پر بڑا ذاتی اثر ہے۔ شیخ سعید القوسا آبادی کے (جو ۱۹۱۵ء میں ترکی قبضے کے دوران میں مارے گئے تھے) مرید ان کے تکیے میں بڑے زور کا ذکر کرتے ہیں۔

لباس: مگری لباس ایک گرتے پر مشتمل ہوتا ہے، جس کی آستینیں اتنی لمبی ہوتی ہیں کہ وہ

برادری گرمیوں میں وزنہ کی زرخیز چرائیوں میں رہتی ہے اور سردیوں میں یہ لوگ کوی سنجاق Kō-i-Sandjak کے گرم میدانوں میں اتر آتے ہیں، لیکن ان کا میلان بھی ایران ہی میں آباد ہونے کی طرف ہے۔

۳۔ سردشت کا علاقہ مندرجہ ذیل قسمتوں پر مشتمل ہے :-

(الف) سردشت کا چھوٹا سا قصبہ، جہاں نائب والی رہتا ہے اور اسی نام کا ضلع جو کالو کے دائیں کنارے پر واقع ہے۔

(ب) گورک (Gawrik) قبیلہ، جو علاوہ ان دیہات کے جن کا ذکر پہلے آچکا ہے، گرتک کی بعض بیرونی جھاڑی دار پہاڑیوں پر، جو کالو کے بائیں کنارے پر واقع ہیں، آباد ہیں اور ان کے کچھ اوپر سو گاؤں ہیں۔

(ج) بنو سویسنی (Sūēsni) وزنہ سردشت، کالو کے موڑ اور کوہ قندیل کے مابین (۶۸) دیہات میں رہتے ہیں۔ ان کے خاندان (برجی Baryadji، میلکاری Milkāri، دزمای Darmal، ہرزالان Harz-Alān اور الان Alān) الگ الگ رہتے ہیں اور ان کا کوئی مشترک رئیس نہیں۔

۴۔ مگری کردستان کے دو دوسرے اضلاع ساقز اور بانہ ہیں۔ کسی زمانے میں سنہ کے والی کے ماتحت تھے، مگر جغرافیائی، نسلی اور سیاسی حالات (بالخصوص ۱۹۰۶ء میں ترکوں کے قبضے کے بعد) کے سبب ساجِ بلاق کے ساتھ اس کے الحاق کا سبب واضح ہو جاتا ہے۔ بانہ بہت اہم ضلع ہے اور آٹھ چھوٹے چھوٹے علاقوں میں منقسم ہے: دولہ - خریاوه، بلاوا - بنخوی، شوی، نمشیر، دشت تال، کیورو، تزان، پاش - اریبا)۔

زبان: O. Mann اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ اس علاقے میں جس کی مشرقی حد تتو کی

ناج رائج ہیں۔ (چوپی cōpi، روینا rōinā، سوسکای sūskai، چلپای čelapāi، حرشى harshī، اور هل پرن hal-parrin) جن میں مرد اور عورتیں ایک دوسرے کے ہاتھ پکڑ کر دائرہ بناتے ہیں۔

پیشے: شمال مشرق میں بالخصوص تتوو کی زرخیز وادی میں عام پیشہ زراعت ہے، اور برآمد کے خیال سے کی جاتی ہے، باقی ہر جگہ لوگ صرف اپنی ضروریات کو پورا کرنے کی غرض سے کھیتی باڑی کرتے ہیں۔ انگور اور تمباکو الان، سردشت اور بانہ میں بوئے جاتے ہیں۔ بھیڑیں تمام پہاڑی علاقے میں پالی جاتی ہیں؛ پنیر کو نہایت خوشبودار بوٹیوں سے خوش ذائقہ بنایا جاتا ہے؛ نمندے تیار کیے جاتے ہیں۔ جنگل کے علاقوں میں لوگ لکڑی کا کوئلا جلاتے ہیں اور بلوط کا پھل، مازوپھل اور شیرخشت (gaz) چتے ہیں۔

تاریخ: تقریباً ۱۸۹۰ء تک تتوو کی زبیریں گزرگاہ پر بہ مقام تش تپہ کلدانی (Vannic) زبان میں ایک میخی کتبہ موجود تھا، جو اس کے بعد وندال Vandal کا کوئی شخص اٹھا کر لے گیا۔ بیلک Belck کے خیال کے مطابق (Das Reich d. r) Mamäre در Verhandl. Berl. Ges. f. Anthropologie ۱۸۹۳ء، ص ۴۷۹ تا ۴۸۷) Ishpuini ایک (خلدانی یا اراراطی) بادشاہ منوہ Menua بن اشپوینی Ishpuini نے، جس نے ۸۱۲ تا ۷۷۸ ق م حکومت کی، یہ کتبہ نصب کیا تھا (C.F. Lehmann) Armenien einst und jetzt: Haupt ۱۹۱۰ء، ۱: ۶۳۲)۔ میخی زبان میں یہ مشہور ترین مشرقی یادگار ضرور منشتہ Meshta شہر کے محل وقوع کی نشان دہی کرتی ہے جو بنو معن (Mini) Mannaeans کی سرزمین میں تھا اور جسے شاہ منوہ نے فتح کیا تھا۔ خلدانی (Khaldic) نفوذ کے نشانات اب بھی آب رسانی کے کارخانوں، زیر زمیں گلیاروں اور چٹانوں کو کاٹ

پاؤں تک لٹکتی رہتی ہیں اور لڑائی کے وقت کمر کے پیچھے باندھ لی جاتی ہیں۔ اس کے اوپر ایک قسم کی عبا پہنی جاتی ہے، جو گھٹنوں تک آتی ہے اور اس کے دامن ایک دوسرے پر پڑتے ہیں۔ ایک بہت بڑا سوتی پشکا، جو بعض اوقات ۲ فٹ لمبا ہوتا ہے، جسم کے گرد لپیٹ لیتے ہیں۔ گرمیوں میں عبا کے دامن بڑی بڑی سفید شلواریوں پر گرے رہتے ہیں جو ٹخنوں پر تنگ کی ہوئی ہوتی ہیں۔ موسم سرما میں یا جب گھوڑے پر سوار ہوں تو عبا کے دامن کپڑے کی بڑی بڑی شلواریوں میں اڑس لیے جاتے ہیں۔ ان سب کے اوپر ایک موٹے نمندے کا بہت ہی چھوٹا سا بغیر آستین کا کوٹ پہن لیا جاتا ہے۔ سر پر ایک کلاہ پہنی جاتی ہے جس کے اوپر ایک پھندا ہوتا ہے؛ اس کے اوپر موصل کے ریشم کا ایک عمامہ باندھا جاتا ہے جس کے کنارے آنکھوں پر گرے رہتے ہیں۔ قدیم اسلحہ زره، خود، سپر، برچھی، اور شمشیر (قَب de Morgan، ج ۲، لوحہ ۹ و ۱۰) بالکل مفقود ہو گیا ہے۔ اب مکاری ایک خنجر اور ایک رائفل پر اکتفا کرتا ہے، اور وہ خاص طور پر اپنے چمڑے کے پرتلوں اور کارتوسوں کی پیٹیوں کی نمائش کا بڑا دلدادہ ہے۔ گھڑ سواری کے کھیلوں میں زیادہ تنوع نہیں پایا جاتا، پسندیدہ کھیل ”تقلہ“ (یعنی نیزہ بازی) ہے جس میں ایک بھاری لکڑی زمین پر پھینکتے اور اسے گھوڑے کو سرپٹ دوڑاتے ہوئے اچک لیتے ہیں۔ عورتیں سیاہ سوتی شلواریں پہنتی ہیں۔ ایک زیرجامہ ہوتا ہے اور ایک نیلے رنگ کے کپڑے سے وہ اپنے کندھوں کو ڈھانپ لیتی ہیں، ایک نیلی یا سرخ پگڑی جو نہایت سلیقے کے ساتھ بندھی ہوتی ہے ان کے سر کا لباس ہوتا ہے۔ زن و مرد کے اختلاط میں زیادہ بندشیں نہیں پائی جاتیں۔ عورتیں نقاب نہیں ڈالتیں۔ مکاریوں میں متعدد قسم کے

شمال مغرب میں) اس کے قریب ہی اجڑے ہوئے شہر کے کھنڈر ہیں، جن کی وجہ سے اس تمام ضلع کا نام "شہر ویران" ہو گیا ہے اور وہ اب بھی ضلع کا قدیم صدر مقام تسلیم کیا جاتا ہے۔

قیصر ہرقل نے ۶۲۳ء میں خسرو پرویز کے تعاقب میں اس علاقے کو عبور کیا تھا، کیرتو (سائن قلعہ رک باں) کے غاروں میں Ker Porter کو ایک یونانی کتبہ ملا (Epigr. Graeca : Kaibel، برلن ۱۸۷۸ء، ص ۵۱۲)۔ مشرقی اضلاع اُخچی Akhtāci، باہی Bāhi، تَرَجَان Turdjān، ساکز Sakiz میں، ایسے کرد دیہات موجود ہیں جن کے نام ترکی سے۔ کچھ تعداد مغل ناموں کی بھی ملتی ہے، جیسے ترقہ، تَتُو (المستوفی میں تفتو)، جفتو، جو ماریلاہا کی "تاریخ" کے مطابق (مترجمہ Chabot، ۱۸۹۵ء، ص ۱۵۱)، فارسی میں وکیہ (؟) رود موسوم تھا اور رشید الدین کے قول کے مطابق (طبع Quatremère : اضافی ورق ۲۹۷ ب) زَرِنَه رود۔

ساج بلق کے کردوں کے بڑے قبیلے دو طبقوں میں منقسم ہیں : جنگجو (عشیرت) اور دہقان (رعیت) اور یہ امر بہت اغلب ہے کہ قبیلے کی اس طوچ ترکیب پانے سے قبل دہقانوں کو مطیع کرنا پڑا ہوگا؛ بلکہ بعض حالتوں میں حملہ آوروں نے، جو ان کے موجودہ مالک ہیں، انہیں کردی رنگ میں رنگا ہوگا۔ O. Mann کے خیال کے مطابق دہقان عام طور سے دبکری Debokri (حال میں نام رکھا گیا؟) قبیلے سے ہونے پر فخر کرتے ہیں، جو گویا مکرئی قوم سے بھی زیادہ قدیم نسل کا نمائندہ ہے۔ یہی مفروضہ الان، سردشت اور وژنہ کے درمیان سوسنی قبیلے پر بھی منطبق ہو سکتا ہے، اس لحاظ سے کہ یہ لوگ مستقل باشندوں کی نوعیت اور باغ بانی اور انگور کی کاشت کی قابلیت رکھتے ہیں۔

کر بنائے ہوئے زینوں میں ملتے ہیں، جو رولسن (FRGS، ج ۱۰) نے شیطان آباد اور سوکند میں دریائے ساوج بلق کے بائیں کنارے پر دریافت کیے ہیں۔ اشوری بادشاہ سرگون Sargon اپنی ۱۳۷۱ ق م کی مشہور فوج کشی کے حالات میں جھیل اربہ کے جنوب میں (علاقہ بنو معن (Mannaeans) کے علاوہ البریہ Allabria، پرسوش Parsāsh، اور زکرتو Zikirtu وغیرہ کا ذکر کرتا ہے (Thureau-Dangin : Une relation de la huitième campagne de Sargon، پیرس ۱۹۱۲ء) لیکن پرسوش کو ایرانیوں کی سرزمین (پارسہ) قرار دیا اور گادر ندی کی زبیریں گزرگاہ پر اس کے محل وقوع کی تعیین ابھی تک محض مفروضہ ہے۔

ایک اور بڑی عجیب و غریب یادگار ساوج بلق کے شمال میں اندرکش گاؤں کے قریب چٹان کو تراش کر بنائی ہوئی فقرہ کی قبر ہے؛ یہ آکیمینی (Achaemenid) قسم کی قبروں سے ملتی جلتی ہے E. Herzfeld - (de Morgan) نے اسے یادگاروں کے اس زمرے سے متعلق کیا ہے جو اس کے خیال میں میڈیا والوں کی ہیں (Iranische Felsreliefs : Sarre-Herzfeld، ۱۹۱۰ء، ص ۱۸۳ : Chorāsān : Herzfeld، در Islām، ۱۹۲۱ء، ۱۱ : ۱۳۱)۔ میڈیا کے ان شہروں میں جنہیں بطلمیوس (Ptolemy، ۶ : ۲) نے گنویا ہے دو شہر ایک ہی عرض بلد (۳۸° ۳۰') پر واقع ہیں : Δαρτανσα (۸۷° ۳۰' دقیقہ طول بلد) اور Σινκάρ (۸۸° طول بلد)۔ رولسن مؤخر الذکر کو اشنو کے ضلع میں سنگان سمجھتا ہے، اور اول الذکر (داریقوشا Dārayavausa؟ کو Daryās (دریاس) خیال کرتا ہے جس کا ذکر کردی وقائع میں آیا ہے (طبع Veliaminof-Zernof، ۱ : ۲۶۸)، لیکن اسے دریاس کا محل وقوع معلوم نہ تھا۔ یہ ایک گاؤں کا نام ہے (اندرکش سے دو میل



۱۰۰۵ء کے قریب تک ان باپ اور بیٹے کے پاس مندرجہ ذیل اضلاع تھے: درباس، (میان) دوآب، اجری اور ٹیلان (مؤخر الذکر دونوں اضلاع دریائے جغتو کے دائیں کنارے پر واقع ہیں)؛ نیز ترقہ کا قلعہ اور سارو قرغان اور ان کے ملحقہ علاقے۔

بعد کے عہد سے متعلق اور بھی کم معلومات مل سکتی ہیں۔ تاریخ عالم آرا کا مصنف اسکندر منشی، شاہ عباس کی مگری اور برادوست کردوں کے خلاف مہم کا عینی شاہد ہے؛ دم دم قلعہ (ارمیہ کے جنوب میں دریائے قاسم لوپر) کے محاصرے (۱۰۱۷ء/۱۶۰۹ء) کی داستان مگری قوم کے رزمیہ گیتوں کا دل پسند موضوع ہے۔ مرزا مہدی خان کی تاریخ نادر شاہ میں بھی مگری قوم سے متعلق معلومات ملتی ہیں (O. Mann: کتاب مذکور، ج ۱، مقدمہ)۔

مگری علاقے کی قریب تر زمانے کی تاریخ حسب ذیل ہے: ۱۸۱۰ء میں مراغہ کے حاکم احمد خان نے (جو ترکی قبیلہ مقدم کا فرد تھا) ممش آغا کے قبیلے والوں کو ایک تقریب پر مدعو کیا اور ان کے تین سوا افراد کو وہیں تہ تیغ کر دیا، جس سے اس قوم کی غارتگریاں ایک طویل عرصے تک بند ہو گئیں۔ ۱۸۵۰ء میں باغی بایر آغا (بلباس) نے مراغہ کے لیے خطرہ پیدا کر دیا۔ اکتوبر ۱۸۸۰ء میں مگری قوم کے علاقے پر شیخ عبید اللہ شمیدینان نے حملہ کر دیا۔ اس کی آرزو تھی کہ رومیلیا کی طرز کی ایک کرد ریاست قائم کر دے۔ ۱۹۰۵ء میں ترکوں نے ترکی۔ ایرانی سرحد پر مناقشے کے بعد لاهیجانی پر قبضہ کر لیا۔ محمد فاضل پاشا کا صدر مقام پہلے پتوہ میں قائم کیا گیا، آخر میں تمام مگری علاقے پر ان کا قبضہ ہو گیا۔ ۱۹۱۴ء میں برطانوی اور روسی نمائندوں کی اعانت سے حد بندی ہوئی۔ اس میں سابقہ سرحد کو تبدیل کے ساتھ ساتھ ازسرنو قائم کر دیا گیا۔ ان علاقوں میں ایک نئی ترکی۔

جہاں تک قبیلے کے طبقہ اشراف کا تعلق ہے وہ ہمیشہ مغرب ہی کی طرف سے آنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ بڑے مگری قبیلے کے بارے میں ہمیں شرف نامہ میں حوالے ملتے ہیں۔ مگری رؤسا قبیلہ مکربہ سے ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، جو شہرزور میں رہتا ہے۔ انہیں یہ بھی دعویٰ ہے کہ وہ قبیلہ بابان کے حکمرانوں کے خاندان سے ہیں۔ ترکمان خاندانوں کے زمانے میں (نویں صدی ہجری) ایک شخص سیف الدین نام نے چقبلو Cabuklu (ایک ترکی قبیلہ؟) سے درباس لے لیا اور اس میں دول باریک، آختچی Akhtaci، ایل تمور El-Tamur اور سلدوز کے اضلاع کے الحاق سے علاقہ وسیع کر لیا۔ سلطان محمد ثالث نے (۱۰۰۳ تا ۱۰۱۲ء) اس کے بھائی الخ بیگ کو خوارقان (مراغہ کے شمال میں ضلع حرکان) کا ضلع جاگیر میں دے دیا۔ اسی اثنا میں ترک تبریز کو فتح کر چکے تھے اور صوبے کا صدر والی (گورنر جنرل) جعفر پاشا مقرر ہوا تھا۔ اس نے چاہا کہ امیرہ پاشا اس کے اقتدار کو تسلیم کر لے۔ مؤخر الذکر نے قبول تو کر لیا مگر بددلی سے۔ جعفر پاشا نے اس کے خلاف قسطنطنیہ میں شکایات لکھ بھیجیں اور بابان، موصل اور آربیل کے سنجق امیرہ سے لے لیے گئے۔ مراغہ اس شرط پر تبریز کے ماتحت کر دیا گیا کہ امیرہ سالانہ پندرہ خروار طلائی کی رقم ادا کرے۔ بالآخر اس کی جاگیر صرف درباس تک محدود کر دی گئی؛ تاہم اس کا لڑکا شیخ حیدار قدیم قلعے سارو قرغان میں، جسے اس نے دوبارہ بنا لیا تھا، مقابلے میں ڈٹا رہا۔ مراغہ کے لوگوں نے اس کے خلاف شکایت کی کہ وہ ایک تکلیف دہ ہمسایہ ہے۔ اس پر تبریز کے صدر والی خضر پاشا نے ایک فرمان کے ذریعے سارو قرغان کا علاقہ محمودی قبیلے کو دے دیا۔ قلعے کے گرد لڑائی شروع ہو گئی اور لڑائی کو ختم کرانے کے لیے امیرہ پاشا کو بیچ بچاؤ کرنا پڑا۔

بنہ، خیدر تمسینی)۔ رالنسن کے زمانے تک بھی بلباس مکاریوں کو ایک ہزار تومانی سالانہ کا خراج ادا کرتے تھے۔

بانہ سے متعلق شرف نامہ کا بیان ہے کہ یہ ضلع آردلان، بابان اور مکاری کے درمیان واقع ہے اور یہ دو حصوں پر مشتمل ہے: ان میں سے ایک بانہ کا ناحیہ ہے، جس کا نام مناسب طور پر بروز کے قلعے کے ساتھ لیتے ہیں؛ دوسرا حصہ قلعہ شیوہ پر مشتمل ہے (کردی زبان میں ڈھلان کے معنی میں)۔ یہ شوی کے گاؤں سے مطابقت رکھتا ہے جو اسی نام کے ضلع میں بانہ کے جنوب مغرب میں واقع ہے۔ سابق دارالحکومت، جس کا سرکاری ایرانی نام بہروزہ ہے، موجودہ شہر سے تھوڑے سے فاصلے پر ہے، لیکن اس کا نام اب بھی اس مقبول عام نام میں موجود ہے جو کردوں نے موجودہ شہر بہروزہ (زیر آفتاب) کو دے رکھا ہے۔ بانہ کے امیر (شرف نامہ، ۱: ۳۲۰) اختیار الدین کہلاتے تھے، کیونکہ انہوں نے (باختیار خود یعنی) بطیب خاطر اسلام قبول کیا تھا۔ اولین سردار جس کا مصنف نے ذکر کیا ہے بانہ کا مرزا بیگ ہے، جس نے بیگہ بیگ حاکم آردلان کی لڑکی سے شادی کی تھی۔ اس وجہ سے اسے ایک حریف کے ہاتھوں مصیبت کا سامنا کرنا پڑا اور نتیجے میں عارضی طور پر اپنی جاگیر سے محروم ہونا پڑا تھا۔ اس کے بیٹے براق بیگ نے، جسے اس کے بھائیوں نے نکال دیا تھا، شاہ طہماسپ سے اعانت طلب کی، مگر خود قزوین میں انتقال کر گیا۔

مآخذ: (۱) Ker Porter، *Travels in Georgia*،

*Persia etc.*، لندن ۱۸۲۲ء، ۲: ۴۵۳ تا ۴۹۸؛ (۲)

*Journal of a tour through*؛ Col. Monteith

*Azerbaijan*، در J.R.G.S، ۱۸۴۳ء، ۳: ۵ تا ۶؛

(۳) *Travels in Kurdistan*؛ J. O. Fraser، لندن

*Narrative of a residence*؛ J. Cl. Rich (۴)؛ ۱۸۳۳ء

کرد تحریک کے ساتھ ہی عالمگیر جنگ شروع ہو گئی۔ ۱۶ دسمبر ۱۹۱۳ء کو ساوج بلاق کا روسی قونصل کرنل Iyiss میاں دوآب میں قتل کر دیا گیا۔ اس پر یہ علاقہ روس و ترکی کے درمیان میدان کارزار بن گیا جس کے تباہی و بربادی کے اثرات بعد میں بھی باقی رہے۔

مکاری اشراف کا طبقہ پانچ بڑے خاندانوں پر مشتمل ہے: انہیں بابا امیرہ (بابا - میری) کہتے ہیں اور وہ اپنا شجرہ نسب امیرہ پاشا سے ملاتے ہیں۔ ان کا صحیح مورث بداخ سلطان ہے، جو ساوج بلاق میں مدفون ہے، مگر امیرہ ثانی سے اس کا تعلق بالکل واضح نہیں۔ Rich (۱: ۳۰۰) کے خیال کے مطابق اس کے بھائی بابا سلیمان کا زمانہ فروغ ۱۷۰۰ء کے لگ بھگ تھا۔ بداخ سلطان کی زندگی سے متعلق عجیب و غریب روایات مشہور ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک شخص فقیہ احمد کا بیٹا ہے، جس نے کیفان کی ایک نوجوان فرنگی لڑکی سے شادی کر لی تھی (Rich، ۱: ۲۹۱، ۲۹۹)۔ (۳۸۹)۔

رالسنسن (ص ۳۵) ساوج بلاق کی مالی تنظیم کا ذکر کرتا ہے: بابا میری خاندان زمین کی پیداوار کا پندرہواں حصہ وصول کرتے ہیں، دسواں حصہ کاشتکار (آغا) کو ملتا ہے اور پانچواں حصہ زراعت چی کو ملتا ہے جو زراعت کی نگرانی کرتے ہیں۔ بظاہر یہ حصص زمین کا لگان تھے اور بقیہ پیداوار سے کاشت اور مزدوری کے اخراجات پورے کیے جاتے تھے۔ O. Mann کے قول کے مطابق یہ نظام ابھی تک مروج ہے، لیکن جاگیردارانہ رواج بتدریج ختم ہوتے نظر آتے ہیں۔

بلباس کا قوالیسی کے ساتھ شرف نامہ میں کہیں کہیں قندیل کے مغرب میں ذکر آتا ہے جہاں ان کی بعض شاخیں اب بھی موجود ہیں (تمسینی

Etudes : de Morgan (۱۸) : ۲۰۷ تا ۲۱۰ : (۱۸)  
 géogr. Miss. scient. en Perse : ج ۲ پیرس ۱۸۹۵ء  
 From : W.B. Harris (۱۹) : تصاویر نقشے : (۱۹)  
 Batum to Baghdad, لندن ۱۸۹۶ء، ص ۱۶۲ تا ۲۳۳ :  
 (۲۰) وہی مصنف : A Journey in Persian Kurdistan  
 در Geogr. Journ. : ۱۸۹۵ء : ۴۰۳ تا ۴۰۶ : (۲۱)  
 وہی مصنف : Wanderings in Persia, در Blackwood  
 Magazine, ۱۸۹۵ء، ص ۷۳۶ تا ۷۵۳ : (۲۲)  
 Persian Life and Customs : S.G. Willson  
 لندن ۱۸۹۶ء، ص ۹۹ تا ۱۲۲ : (۲۳) A. Billerbeck  
 Das Sandschak Suleimania, لائیزگ ۱۸۹۸ء :  
 Les Kurdes persans et l'invasion : Ghilan (۲۴)  
 ottomane, در RMM : ۱۹۰۸ء، ص ۱ تا ۲۲ :  
 Armenien : Lehmann-Haupt (۲۵) : ۲۱۰ تا ۱۹۳  
 einst. und jetzt, برلن ۱۹۱۰ء، ۱ : ۲۱۹ : (۲۶)  
 Naselenie něktor. pogrcnič. okrug : V. Minorsky  
 در Materialy po izuč. Vostoka, سینٹ پیٹرزبرگ  
 ۱۹۱۵ء، ۲ : ۳۳۵ تا ۳۵۲، ۳۶۲ تا ۳۷۱ : (۲۷)  
 Izvěstia, در Poyēzdkā po pers Kurdist : A. Iyas  
 Minist. Inostr. děl, ۱۹۱۵ء، شماره ۴ (بہت سی  
 عکسی تصاویر) : (۲۸) وہی مصنف : Sāudj bulāk  
 در Donesenia Ross. konsul. predstav  
 Torgovli, شماره ۳۸ (۱۹۱۴) : (۲۹) V. Minorsky  
 Stela Keli-shin وغیرہ، در Zap. : ۱۹۱۷ء، ۲۴ : ۱۳۵  
 تا ۱۹۳ : زبان پر قب : (۳۰) Houtum-Schindler  
 Beiträge zum kurd. Wortschatze, در ZDMG  
 Die Mundart : O. Mann (۳۱) : ۱۰۹ تا ۳۳ : ۳۸  
 der Mukri Kurden Kurd-Pers. Forschungen  
 جہارم، ج ۳، حصہ ۱ متن، (۱۹۰۶ء) حصہ ۲، ترجمہ  
 (۱۹۰۹ء) : (۳۲) L. O. Fossum : A Practical  
 Kurdish Grammar, Minneapolis ۱۹۱۹ء، (ص ۱ تا  
 ۲۷۹ Col. A. Iyas سے منسوب ہے) - نقشہ نگاری

in Kurdistan, لندن ۱۸۳۶ء، ۱ : ۲۲۳ تا ۲۶۰ : (۵)  
 Notes on a Journey from Tabriz : H. Rawlinson  
 in 1838, در J.R.G.S., ۱۸۳۰ء، ج ۱۰ (نہایت ہی اہم  
 مقالہ ہے) : (۶) Ritter, Erdkunde : ۱۸۳۸ء، ۸ : ۳۹۳  
 ۱۸۳۰ء، ۹ : ۵۸۶، ۵۹۷، ۶۰۳ تا ۶۰۴، ۶۳۱  
 ۱۸۰۷، ۸۲۲، ۹۳۰، ۹۳۴، ۱۰۱۳ تا ۱۰۳۴ : (۷)  
 Reise nach Persien und dem Land der : M. Wagner  
 Kurden, لائیزگ ۱۸۵۲ء، ۲ : ۱۰۰ تا ۱۱۲ : (۸)  
 Poyēzdkā v. Pers. Kurd : N. Khanykov, در  
 Věstnik, Imp. Russ. Geogr. Obsč, ج ۶ (جرمن  
 ترجمہ، در Archiv f. wissensch Kunde v. Russland  
 ۱۸۵۴ء، ۱۳ : ۵۱۰) : (۹) Perkins, J. Am. O. S.  
 Izslédovaniya ob. : Lerch (۱۰) : ۳۸ : ۲ : ۱۸۵۱  
 iran Kurdukh, ۱۸۵۶ء، ۱ : ۱۷ (جرمن ترجمے میں  
 ایک حصہ حذف کر دیا گیا ہے) : (۱۱)  
 شرف نامہ، طبع Veliaminof-Zernof, سینٹ  
 پیٹرزبرگ ۱۸۶۰ء، ۱ : ۲۷۹ تا ۲۹۶، مترجمہ  
 F. B. Charmoy, سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۳ء، ۲ :  
 ۱۳۵ تا ۱۵۳ : (۱۲) Thielmann, Streifzüge im  
 Kaukasus, برلن ۱۸۷۵ء، ص ۳۲۱ : (۱۳) Čirikov  
 Putevoi dnevník 1849—1852, سینٹ پیٹرزبرگ  
 ۱۸۷۵ء، شائع شدہ بطور Zapiski Kavkaz Otděla Imp.  
 Russ. Geogr. Obsč, ج ۹ : (۱۴) خورشید آفندی :  
 سیاحت نامہ حدود، روسی ترجمہ از Ghamazov, سینٹ  
 پیٹرزبرگ ۱۸۷۷ء : (۱۵) Hoffmann, Auszüge :  
 aus syrischen Akten pers. Märtyrer, در  
 Kunde des Morgenlandes, ۱۸۸۰ء، ص ۲۰۸ تا ۲۱۶ :  
 Reisen im nordwestlichen : H. Schindler (۱۶)  
 Persien, در Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu  
 Berlin, ۱۸۸۲ء، ۱۸ : ۳۳۱ تا ۳۴۳ : (۱۷)  
 Journeys in Persia : Mrs. Bishop (Isabella Bird)  
 and Kurdistan, در Geogr. Journal, لندن ۱۸۹۱ء

Zeitschr. dr. *Muopf Azerbaidjan* : Khanykov (۳۳)  
*f. allg. Erdk.* برلن ۱۸۶۲ء، سلسلہ جدید، ج ۱۴ : (۳۳)  
*Carte de la partie Centr. du Kurdistan* : de Morgan  
 (۱ : ۲۵۰۰۰۰) ، *Miss. scient. en Perse* ، پیرس  
 ۱۸۹۵ء (اٹلس) ؛ روسی نقشہ جات، ۲ ورسٹ مساوی ایک  
 انچ (۱۹۱۳ تا ۱۹۱۵ء) اور ۵ ورسٹ : ایک انچ  
 لیز دیکھیے نقشے اور کچھ تصاویر، در *E. Herzfeld* :  
*Pāikūfī Monuments and Inscriptions of the Early*  
*History of the Sasanian Empire* ، برلن ۱۹۲۳ء .  
 (V. MINORSKY)

• ساوجی : Sawdji تین عثمانی شاعزادوں کا نام -  
 اثر قدیم ترکی ناموں (قب بالی، صالیق وغیرہ) کی طرح  
 اس نام کی اصلیت کی بھی تسلی بخش وضاحت  
 نہیں کی گئی، بہر حال قب *Wörterb. : W. Radloff*  
*der Türkdial* ، ۳ : ۳۳۱ ، اور *Cat. of Turk. : Rieu*  
 ص ۲۷۲ ب، ان کے خیال میں اس لفظ کے  
 معنی "پیغمبر" ہیں۔

(۱) ساوجی بیگ، جسے قدیم ترکی سالناموں  
 میں صاری یا تسی *Sari Yati* یا صاری بالی *Şari*  
*Balı* بھی کہتے ہیں سلطنت عثمانیہ کے بانی  
 عثمان کا چھوٹا بھائی اور اطفول کا بیٹا تھا۔ اس نے  
 مختلف مہموں میں بھائی کا ساتھ دیا اور (۱۲۸۵-۱۲۸۶ء /  
 ۱۲۸۵-۱۲۸۶ء میں، جیسا کہ کہتے ہیں) *Angelokome*  
 (عین گول) کے حاکم کے خلاف ایک  
 مہم میں اغریجہ *Egridje* کے مقام پر قلاجہ *Kolodja*  
 کے جنوب میں اولمپس *olympus* کے پیچھے صنوبر کے  
 کے نیچے مارا گیا۔ اس درخت کو آج تک قندیلی چم  
 درخت *Kandıli Çam* یعنی "صنوبر قندیلی دار" کہتے  
 ہیں۔ احتمال یہ ہے کہ بعد کے زمانے میں درخت  
 کو غالباً ان روشنیوں کی وجہ سے جو وہاں جلائی  
 جاتی تھیں، یہ نام دیا گیا ہوگا اور قندیلوں  
 کی تباہی کو پھر پراسرار معنی دیے جانے

لکے ہوں (بقول نشری، ادریس بدلیسی اور سعدالدین :  
 تاج، شتواریغ : ۱ : ۱۸، سطر ۸ بعد، رات کونزول نور  
 سے یہ درخت جگمگا اٹھتا تھا)۔ ساوجی بیگ باپ  
 کے پہلو میں اس کے مقبرے (تربہ) میں بہ مقام  
 سوگود *Sögüd*، جسے یونانیوں نے ۱۹۲۲ء میں مسمار  
 کر دیا تھا، دفن ہوا۔

مآخذ : *Gesch. des Osm. : J. von Hammer* :  
*Reiches* ، ۱ : ۵۴ ، اور اس کے تتبع میں *J. Zinkeisen* :  
*GOR* ، ۱ : ۷۰ (بحوالہ سعدالدین، جس نے ادریس  
 بدلیسی : عشت بہشت، اور نشری : جہان نما، سے  
 استفادہ کیا۔

(۲) عثمان کے ایک بیٹے کا نام بھی ساوجی  
 تھا۔ ہمیں اس کے متعلق صرف اتنا معلوم ہے کہ وہ  
 ایک جنگ میں مارا گیا تھا (سجل عثمانی،  
 ۱ : ۳۷)۔

(۳) مراد اول کا سب سے بڑا بیٹا، جب وہ  
 روسیہ کا حاکم تھا تو اس نے بوزنطی حکومت  
 کے فرمانرواؤں *John V. Palacologor* کے ایک بیٹے  
 کے ساتھ، جس کا نام آندرونیکوس *Andronicos* تھا،  
 خفیہ ساز باز کر کے باپ کے خلاف بغاوت  
 کر دی۔ ترکی سالناموں میں اس سازش کے واقعات  
 بہت اختصار سے بیان کیے ہیں، لیکن بوزنطی  
 مؤرخوں *Phrantyes* ، *Chalcocondyles* اور *Ducas* نے  
 مکمل حالات لکھے ہیں اور ان کے بیانات میں صرف  
 جزئیات میں اختلاف ہے، قب *Chaloc* ، طبع *Imm.*  
*Bekker* ، ۱ : ۴۰ بعد *(Σαουζίος)* ، طبع  
*Bekker* ، ۱ : ۵۰ ، جہاں باغی کا نام غلطی سے  
*Μωσνι Τζελεπνις* یعنی موسیٰ چلبی لکھا ہے (اس لیے  
 کہ اس کو بایزید اول کے بیٹے کے ساتھ اشتباہ  
 پیدا ہوا ہے) ؛ *Ducas* ، طبع *Bekker* ، ص ۲۲  
*(Σαβουτζίος)* میں ساوجی کا ذکر تو ہے، لیکن باغی  
 کا نام *Κουντζούζνις* گوندوز *Gludüz* بتایا گیا

لمبی اور پکی سڑکوں کے بن جانے کی وجہ سے، جو دارالسلطنت میں سے گزرتی ہوئی جاتی ہیں، یعنی قزوین - طہران (۲۲ فرسخ) اور طہران - قم (۲۲ فرسخ)، اس سڑک کی کچھ اہمیت نہیں رہی۔ دوسری طرف ساوہ نے ہمدان سے رے - طہران (۶۱ فرسخ) کو جانے والے راستے پر، جس پر عرب جغرافیہ دان اس کا محل وقوع قرار دیتے ہیں، بطور منزل کے بھی اپنی اہمیت کھو دی ہے۔ موجودہ وقت میں دارالسلطنت اور ہمدان (ہمدان) کے مابین آمد و رفت ”نوبران - زرنند“ کی راہ سے جاری ہے، یا ذرا چکر کھا کر ”طہران - قزوین - ہمدان“ کی پختہ سڑک (تقریباً ۵ فرسخ) کے ذریعے ہوتی ہے۔ شہر کا زوال جغرافیائی حالات سے واضح ہو جاتا ہے۔ ریگستان اس ضلع پر بتدریج پھیلتا چلا آتا ہے، کیونکہ نظام آبپاشی کا انتظام درہم برہم ہو گیا ہے۔

ساوہ ایک میدان (تخمیناً ۳۰ x ۲۵ میل) کے شمال مغربی گوشے پر واقع ہے۔ یہ میدان مشرق کی طرف کھلا ہوا ہے اور اس کے زیادہ نشیبی حصے کو نمک کی دلدلیں رفتہ رفتہ نگلتی جا رہی ہیں۔ اس ضلع کو یہ ندیاں سیراب کرتی ہیں: (۱) قرہ صو (بقول المستوفی: گاوماہا یا گاوماسا)، جو تین نالوں کے ملنے سے بنا ہے، جن میں سے قرہ چای ساوہ کے میدان کو عبور کرنے کے بعد اپنا کھاری پانی وسطی ریگستان میں ڈالتی اور وہیں ختم ہو جاتی ہے؛ (۲) مزدکان (عامی زبان میں مزلفغان) چای، جو درگزین (ہمدان کے مشرق کے قریب) سے نکلتی اور قرہ چای کے متوازی بہتی ہے اور بائیں (= شمالی) کنارے پر اس کے ساتھ مل جانے سے قبل کئی آبپاشی کی نہروں میں بٹ کر ساوہ کے میدان کے شمال مغربی حصے میں ختم ہو جاتی ہے۔ ساوہ عہد اسلامی سے قبل غیر معروف تھا۔ اسے ”اوستی“ لفظ سوا اور پہلوی

ہے۔ مراد اول اور جان پنجم دونوں نے مل کر باغی شاہزادوں کا مقابلہ کیا۔ ایک ناکام جنگ کے بعد، جو بوزنطی مؤرخوں کے بیان کے مطابق بمقام ساوہ دیدیموتیخوس Didymotichon کو بھاگ گیا، جہاں اسے گھیر کر باپ کی اطاعت پر مجبور کیا گیا۔ بعد میں اسے نابینا کر کے قتل کر دیا گیا (۱۳۸۵/۵۷۸۷ - ۱۳۸۶ء) اور اس کی لاش برسہ برسہ میں لا کر دفن کی گئی۔ مراد اول نے اپنے بیٹے بایزید کو اس کی حرکات و سکنات کی نگرانی کے لیے متعین کر دیا تھا، دیکھیے مراد اول کا خط بایزید کے نام، در فریدون: منشآت السلاطین، بار دوم، ۱: ۱۰۷ (اوائل ربیع الاول ۵۸۸۷ / اپریل ۱۳۸۵ - ۱۳۸۶ء) اور بایزید کا جواب، کتاب مذکور، ص ۱۰۸۔

مآخذ: (۱) *Geschichte des*: J. von Hammer

*Osmanischen Reiches*، ۱۹۰۱، ۵۹۹: (۲) Zinkeisen

در *GOR*، ۱: ۲۳۷ بعد؛ (۳) حاجی خلیفہ:

تقویم التواریخ، بذیل ۵۷۸۷: (۴) سعد الدین:

تاج التواریخ، ۱: ۱۰۰ بعد (بہ تتبع ادیس بدلیسی)۔

(FRANZ BABINGER)

ساوہ: (زیادہ قدیم ساوہ)، وسطی ایران کا ایک شہر اور ایک ضلع۔ یہ اس سڑک پر واقع ہے جو قزوین سے قم کو جاتی ہے (قزوین - ساوہ: ۲۲ فرسخ؛ ساوہ - قم: ۹ فرسخ)۔ یہ سڑک عملاً وہی شاہراہ ہے جس کا المستوفی نے ذکر کیا ہے (سمنان [؟] - سکر آباد - ساوہ - اصفہان)۔ جب مغول بادشاہوں ارغون اور الجائو کے عہد میں ایران کا پامے تخت سلطانیہ بن گیا تو اس سڑک کو بہت بڑی اہمیت حاصل ہو گئی۔ ”قزوین - ساوہ“ سڑک شمالی ایران اور جنوبی صوبوں کے درمیان آمد و رفت کی وجہ سے اب شاید پھر پہلی سی اہمیت حاصل کر لے۔ سردست تو ان

تاویل پر مبنی ہوگا۔ مارکوپولو نے ایک دوسری روایت نقل کی ہے جس کی رو سے یہ تینوں بادشاہ بالترتیب ساوہ، آوہ اور قلعه آتش پرستان میں دفن ہوئے؛ Yule مؤخر الذکر کا محل وقوع ساوہ اور اجہر کے درمیان بتاتا ہے اور Tomaschek اسی کو دیز گبران Diz-i-Gabrān (کشان کی راہ پر قم سے ایک منزل آگے) سمجھتا ہے۔

ساوہ کا ذکر Giosafa Barbaro (۱۴۷۴ء) اور Figueroa (۱۶۱۸ء) نے بھی کیا ہے۔ Chardin اس کی بنجر زمین اور گرمی کی شدت کی شکایت کرتا ہے۔ ۱۸۴۹ء میں انگریزی قونصل K.E. Abbot نے ساوہ میں تین چار سو گہرا اور ایک ہزار نفوس شمار کیے۔ Tomaschek کے خیال کے مطابق آوہ بطلمیوس کے Αβαχανα سے مطابقت رکھتا ہے۔ المقدسی اسے ”آوہ“ کہتا ہے اور یاقوت ”آبہ“۔

آج کل خلیج ساوہ کی ساری آبادی شیعہ ہے۔ یہ ایرانیوں اور ترکوں پر مشتمل ہے۔ مؤخر الذکر، شاہ سیون کے مقامی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، جس میں خلیج قبیلے کے باقی ماندہ لوگ بھی شامل ہیں۔ ساوہ کا ضلع اکثر اوقات خلجستان کہلاتا ہے۔

ساوہ دسویں صدی ہجری میں (بقول ابن الفقیہ) قم کے صوبے کا حصہ تھا۔ بعض اوقات اس کا نظم و نسق جنوبی اضلاع (محلات، کزاز) کے حاکم کے تحت ہوتا تھا اور بعض اوقات اسے شمال مشرق کے علاقہ زرنند اور خرقان (عامی زبان میں قرغان) کے ساتھ شامل کر دیا جاتا تھا۔ ۱۸۹۰ء میں ایک آسٹری von Tanfenstein، جو اس وقت ایرانی حکومت کی ملازمت میں تھا، ساوہ کا حاکم تھا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں یہ ایرانی قازقوں کے جیش (Brigade) مقیم تہران کی فوجی جاگیر کے طور پر مقرر تھا۔

سوکد، بمعنی ”فائدہ، منفعت“ (؟) سے اس کا تعلق ظاہر کرتا ہے۔ فارسی لغت کی کتابیں ساوہ کے معنی ”سونے کے ٹکرے“ بتاتی ہیں۔ Tomaschek کے خیال کے مطابق یہ لوحہ پوتنجریانا Peutingerianae [سلطنت روما کی فوجی سڑکوں کا نقشہ، جو قرون وسطیٰ کے ایک فرانکی بادشاہ پوتنجریں سے منسوب ہو گیا ہے] کے سواوسنہ یا سواکنہ کے مترادف ہے۔

ابن حوقل کہتا ہے کہ ساوہ اپنے اونٹوں اور شتربانوں کے لیے مشہور تھا۔ المقدسی اس کے قلعوں، حماموں اور منڈی سے کچھ فاصلے پر بڑی سڑک کے قریب جامع مسجد کا ذکر کرتا ہے۔ ساوہ کے باشندے (الوس جرد کی آبادی کی طرح) شافعی سنی تھے اور اپنے پڑوسیوں، یعنی اہل آوہ کے ساتھ، جو انا عشری شیعہ تھے، ان کا ہمیشہ تنازع رہتا تھا۔ مغول نے ۱۲۲۰ھ/۱۲۲۰ء میں شہر کو تاراج کیا اور اس کے عظیم کتب خانے کو جلا دیا (یاقوت)، جس میں علم ہیئت کے آلات بھی موجود تھے (القزوینی)۔ حمد اللہ المستوفی (طبع: Le Strang، ص ۶۲) ساوہ کے چار ناحیوں کے یہ نام بتاتا ہے: ساوہ، آوہ، جہرود اور بوسین (؟)۔

المستوفی ساوہ کے پھلوں کی بہت تعریف کرتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس کے اناج سے متعلق فارسی ضرب المثل نقل کرتا ہے کہ ”قم کی گھاس پھوس بھی ساوہ کے اناج سے بہتر ہے“۔ ساوہ کے اناج آج بھی ایران بھر میں مشہور ہیں۔

یورپی سیاحوں میں سے مارکوپولو کا بیان ہے نہ ساوہ (سابہ) ہی وہ شہر تھا جہاں سے نین مجوسی بادشاہ بیت لحم کی طرف روانہ ہوئے اور وہ وہیں ایک مربع شکل کے مقبرے میں مدفون ہیں۔ یہ ”ایرانی - مسیحی“ افسانہ لازماً ”Reges Arabum et Saba dona adduceni“ (المزامیر، ۲: ۱۰) جیسی عبارت کی کسی مقامی مقبول عام

سے جو خسرو جرد (خراسان) میں ہے اور جس کی تاریخ تعمیر ۵۰۰ھ / ۱۱۱۱ء دی گئی ہے، مقابلہ کرنے سے قیاس ہوتا ہے کہ یہ بھی اسی زمانے کی تعمیر ہے (دیکھیے *Denkm. pers. Baukunst : Sarre* برلن ۱۹۱۰ء، ۲ : ۱۱۲ تا ۱۱۳ : E. Herzfeld : *Khorāsān*، در *Isl.*، ۱۱ : ۱۷۰)؛ (۵) پانی کا حوض مع ایک بڑے دروازے کے، جو ممکن ہے تیرہویں صدی عیسوی کی تعمیر ہو (Herzfeld) کتاب مذکور، ص ۱۷۱)۔

ساوہ میں پیدا ہونے والے مشاہیر میں سے یاقوت نے ابوطاہر عبدالرحمن بن احمد کا ذکر کیا ہے، جو ائمہ شافعیہ میں سے تھے (م ۵۴۸۴)۔ المستوفی شہر کے قریب ہی شیخ عثمان ساوجی کے مقبرے کا ذکر کرتا ہے۔ شاعر سلمان ساوجی (۵۷۰۰/۱۳۰۰ء تا ۵۷۷۸/۱۳۷۶ء) کے تذکرے کے لیے دیکھیے *A Hist. of Pers. Litt. under Tartar : E. G. Browne Dominion*، کیمبرج ۱۹۲۰ء، ص ۲۶۰ تا ۲۷۱ وغیرہ، نیز رک بہ سلمان۔

مآخذ : (۱) *Zur hist. : W. Tomaschek* (۱) *Topographie v. Persien*، جلد ۱، در *S B Ak. Wien*، ص ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵ تا ۱۰۷؛ (۲) *W. Barthold* *Istor.- Geog. : W. Barthold*؛ (۳) *Le Strange* *The Lan ls of the Eastern Caliphate*، ص ۲۱۰ بعد، ۲۲۸ تا ۲۲۹۔ یہ تینوں مصنف تمام عربی مصنفین کے حوالے دیتے ہیں۔ المستوفی کے لیے دیکھیے طبع *Le Strange*، سلسلہ یادگار گب، ۲۳ : ۱/۶۲؛ (۴) زین العابدین شروانی : *بستان السیاحت*، تہران ۱۳۱۰ھ، ص ۲۰۴؛ (۵) *The Book of Ser Marco Polo : - Cordier و Yule* لندن ۱۹۰۳ء، ۱ : ۷۸ تا ۸۱؛ (۶) *Keith E. Abbot*؛ (۷) *Geogr. Notes*، در *JIGS*، ۱۸۵۵ء، ص ۳ تا ۱۰؛ (۸) *Eastern Persian Irak : Houtum-Schindler* لندن ۱۹۰۳ء، ص ۱۲۹ تا ۱۳۰؛ (۸) *H. Binder*۔

ساوہ کی قدیم یادگاریں حسب ذیل ہیں : (۱) قرہ چای پر ایک بند (بستی کے جنوب مغرب میں بارہ میل کے فاصلے پر)، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کی بنا شمس الدین الجوبینی [رک باں] کے ہاتھوں پڑی، جو ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی کے متعدد فرمانرواؤں کا وزیر رہا تھا (دیکھیے *نزہۃ القلوب*، طبع *Le Strange*، ص ۲۲۱)۔ کہا جاتا ہے کہ یہ بند صفویوں کے عہد میں دوبارہ تعمیر کیا گیا اور ”بند شاہ عباس“ کے نام سے مشہور ہوا۔ یہ دو پہاڑیوں کی درمیانی گزرگاہ کو گھیرے ہوئے ہے اور تقریباً ۶۵ فٹ اونچا، ۱۰۰ فٹ لمبا اور ۴۵ فٹ چوڑا ہے۔ بند میں سے دریا نے جو گزرگاہ بنا لی ہے اسے روک کر اس اہم تعمیری یادگار کی مرمت کرنے کی تمام مساعی بے کار ثابت ہوئی ہیں، جس سے یہ ضلع ویران ہو گیا ہے؛ (۲) بند سے تھوڑی دور پہاڑیوں کے ایک دائرے کے وسط میں ایک چٹان پر ”قز“ قلعہ بنا ہوا ہے؛ (۳) ساوہ کی دو مسجدیں، جن میں سے ایک تو قصبے کے اندر ہے اور بقول *Houtum Schindler* ۱۵۱۸ء میں تعمیر ہوئی تھی اور دوسری بہت خوبصورت مسجد بستی کے باہر پرانے کھنڈروں میں جنوبی جانب ہے۔ یہ جامع مسجد اس مسجد کی جگہ پر بنی ہوئی معلوم ہوتی ہے جس کا ذکر المقلسی نے کیا ہے۔ بقول *Houtum Schindler* موجودہ عمارت ۱۵۱۶ء میں تعمیر ہوئی تھی، لیکن *J. Dienlafoy* اس کی تعمیر جدید کو شاہ طہماسپ (۵۹۳۰/۱۵۲۴ء تا ۵۹۸۴/۱۵۷۶ء) سے منسوب کرتا ہے؛ (۴) اس کے قریب ہی جامع مسجد کا ایک بہت پرانا مینار چھتیس فٹ بلند ہے، جو کھڑی اینٹیں چن کر بنایا گیا ہے اور اس کی بیرونی سطح پر ہندسی اشکال بنی ہوئی ہیں۔ *J. Dieulafoy* اسے غزنوی عہد کی تعمیر بتاتا ہے، لیکن اس کا ایک اسی قسم کے مینار

دہندہ کے ظہور کی امید منقطع ہونے کی علامت تھی، جس طرح کہ اسی روایت میں مدائن کسری Ktesiphon کے شامی محل میں زلزلہ آنا اس بات کا کنایہ ہے کہ ایران کی سلطنت کا خاتمہ ہوا اور مقدس آگ کے بچھ جانے کے معنی یہ ہیں کہ قدیم ایرانی مذہب کا خاتمہ ہو گیا۔

(H.H. SCHAEFER)

سائیکس: سرپرسی سائیکس Sir Percy Sykes، بیسویں صدی کا ایک اعلیٰ انگریز فوجی افسر، جس نے اپنے فرائض منصبی ادا کرنے کے علاوہ ایران اور وسطی ایشیا کی سیاحت کی اور ان ملکوں کی تاریخ اور جغرافیے کے متعلق قابل قدر تحقیقات کر کے ان موضوعات پر متعدد کتابیں لکھیں، جو علمی حلقوں میں بڑی پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں۔ وہ ۲۸ فروری ۱۸۶۷ء کو کنشبرگ میں پیدا ہوا اور رگی سکول اور سینڈھرسٹ کالج میں تربیت پانے کے بعد فوج میں ملازم ہوا اور ترقی کرتے کرتے بریگیڈیر جنرل کے عہدے تک جا پہنچا۔ برطانوی حکومت نے اسے متعدد خطابات سے نوازا اور کئی علمی مجالس نے بھی اس کی علمی خدمات کے اعتراف میں اس کو اعزازات دیے۔

سرپرسی سائیکس کی مندرجہ ذیل کتابیں قابل ذکر ہیں۔

(۱) *History of Persia*، ۱۹۱۵ء میں دو جلدوں میں شائع ہوئی۔ یہ تاریخ ایران کے قدیم اور جدید دونوں زمانوں کے سیاسی حالات پر مشتمل ہے۔ اس کا تیسرا ایڈیشن مفید اضافوں کے ساتھ ۱۹۳۰ء میں طبع ہوا تھا۔

(۲) *History of Afghanistan*، افغانستان کی تاریخ، ۱۹۳۰ء میں دو جلدوں میں اشاعت پذیر ہوئی۔

(۳) *Ten Thousand Miles in Persia*، ۱۹۱۲ء - اس کتاب میں اس کی سیاحت ایران کی مفصل کیفیت درج ہے۔

*Au Kurdistan*، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۳۸۰ ("آب انبار" کی عکسی تصویر)؛ (۹) *La Perse* : J. Dieulafoy، پیرس ۱۸۸۷ء، بند مسجد اور مینار کی عکسی تصاویر کے لیے ص ۱۶۵ تا ۱۷۳؛ نقشوں کے لیے دیکھیے (۱۰) Houtum-Schindler، محل مذکور؛ نیز (۱۱) A.F. Stahl؛ (۱۲) *Peterm Mitt.*، تکملہ، کراہہ ۱۱۸، لوحہ ۱؛ (۱۳) *Peterm Mitt. : Th. Strauss*، لوحہ ۲۱؛ (۱۴) *Vorbericht über Prof. C. Haussknechts* : H. Kiepert، برلن ۱۸۸۲ء، لوحہ ۴۔

(منورسکی (V. MINORSKY)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متعلق قصص میں ساوہ کا بہت نمایاں حصہ ہے۔ ایک روایت کے مطابق، جو اکثر نقل کی گئی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے *Das Leben und die Lehre des* : A. Sprenger، *Mohammad*، ۱ : ۱۳۳ بعد؛ *Th. Noldeke*، *Geschichte der Perser und Araber*، ص ۲۵۳ بعد)، جس رات آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی، ساوہ کے قرب و جوار میں ایک جھیل خشک ہو گئی۔ وہ جگہ تیرہویں صدی عیسوی میں بھی التزوینی نے دیکھی تھی۔ اس روایت سے ایرانی امور کی صحیح طور پر نشان دہی ہوتی ہے، اس لیے کہانی کے صرف اس حصے سے ایک مخصوص ایرانی عقیدے کا پتا چلتا ہے۔ زرتشتیوں کے عقائد حشو و نشر میں جھیل کنسواہ (کساویہ) کی بڑی اہمیت ہے۔ بعد کی اوستا میں اس کا محل وقوع مشرقی ایران میں بتا کر اسے سجستان کی جھیل هامون قرار دیا گیا ہے۔ اس میں زرتشت کی نسل محفوظ بتائی ہے، جس میں سے بالآخر نجات دہندہ ساؤشینت ظہور کرے گا۔ جب ہم ایران میں پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ولادت باسعادت کے سلسلے میں جھیل کا پانی خشک ہو جانے کی روایت دیکھتے ہیں تو ہم اس سے اسی اساطیری جھیل کی طرف اشارہ قیاس کر سکتے ہیں۔ یہ روایت دراصل زردشتی نجات



مگر جب انہوں نے ناشکری اور کفرانِ نعمت کیا تو انہیں نیست و نابود کر دیا گیا، ان ناشکروں ہی کی طرح تمہارا انجام بھی ہوگا (روح المعانی، ۲۲ : ۱۰۲؛ المراغی، ۲۲ : ۵۵ بعد)۔

سورہ سبا کے شروع میں اللہ کی حمد و ثنا کے بعد کفار کے انکارِ قیامت اور ان کے مدلل جواب کا ذکر ہے، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کافروں کے استہزا اور آپؐ پر جنوں کے افترا کا ذکر ہے، پھر حضرت داؤد علیہ السلام پر اللہ کی نعمتوں کا بیان ہے، اس کے بعد قوم سبا کے عیش و آرام اور تباہی کا ذکر ہے۔ پھر بت پرستوں کی ناکامی اور خسارے کا تذکرہ کرنے کے بعد قیامت کے دن گمراہ کرنے والے قائدین اور ان کے متبعین کے درسیانِ مخاصمت کے ضمن میں بتایا گیا ہے کہ مال و دولت کی فراوانی کے نشے میں لوگوں نے انبیائے کرام کی مخالفت کی۔ اس کے بعد قرآن کریم کے بارے میں کفار کے رد عمل کا بیان ہے اور ساتھ ہی انہیں نصیحت کے انداز میں تدبیر و تأمل کی دعوت بھی دی گئی ہے۔ پھر مقام رسالت کے بیان کے بعد قیامت کے دن کافروں کے بچھتانے اور دوبارہ دنیا میں نیک عمل کے لیے لوٹ آنے کی خواہش کا ذکر ہے (تفسیر المراغی، ۲۲ : ۱۰۲)۔ قاضی ابوبکر ابن العربی کے بیان کے مطابق سورت سبا میں تین آیات ایسی ہیں جن سے مجموعی طور پر گیارہ فقہی احکام اور دینی مسائل کا استنباط ہوتا ہے اور وہ آیات یہ ہیں: ۱۰، ۱۳ اور ۳۹ (احکام القرآن، ص ۱۵۸۳)۔

اس سورت کے فضائل کے سلسلے میں ایک حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے: جس نے سورت سبا کی تلاوت کی، قیامت کے دن تمام رسول اور انبیا اس سے مصافحہ کریں گے اور اسے ان کی مصاحبت نصیب ہوگی

*Through Deserts and Oases of Central (۴) Asia*، مطبوعہ ۱۹۲۰ء، اس کتاب میں مصنف کی ترکستان کی سیاحت کا بیان ہے اور خصوصاً مشرقی پاکستان کے متعلق جدید معلومات فراہم کی گئی ہیں۔ (۵) جغرافیائی اکتشافات کی تاریخ (*A History of Exploration*)، مطبوعہ ۱۹۳۴ء، اس کتاب میں ان سیاحوں کا خاص طور پر ذکر آیا ہے جنہوں نے مشرقی ملکوں میں اکتشافات کیے ہیں۔

سرپرسی سائکس ۱۹۲۱ء میں فوجی ملازمت سے سبکدوش ہوا اور کئی سال تک رائل سنٹرل ایشین سوسائٹی کے سیکرٹری کے فرائض ادا کرتا رہا اور اس انجمن کے فروغ میں کوشاں رہا۔ سائکس نے ۱۱ جون ۱۹۳۵ء میں ۷۸ سال کی عمر میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) *Obituary Notice in Luzaces Orientla*

*List for April-June, 1945*، لندن؛ [(۲) المستشرقون،

۲ : ۵۲۰]۔

(شیخ عنایت اللہ)

⊗ سبأ: قرآن کریم کی مکی سورت، عدد تلاوت ۲۴۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس کی تمام آیات مکی ہیں، صرف چھٹی آیت کے بارے میں بعض علما کا قول ہے کہ یہ مدنی ہے (روح المعانی، ۲۲ : ۱۰۲؛ فتح البیان، ۷ : ۳۲۶؛ الکشاف، ۳ : ۵۶۶)۔ اس سورت میں چھ رکوع اور چون آیات ہیں۔

تفسیر اور سیرت کی کتابوں میں ہے کہ جب ابوسفیان نے سنا کہ قرآن کی رو سے منافق و مشرک عذاب میں ڈالے جائیں گے تو ازراہ تمسخر و استہزا کہنے لگا: لات اور عزی کی قسم! نہ قیامت آئے گی نہ کوئی حشر و نشر ہوگا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ سورت نازل فرمائی جس میں بتایا گیا ہے کہ ان تمسخر اڑانے والے کافروں کو یاد ہونا چاہیے کہ ابھی قریب کے زمانے میں حجاز کے قریب ہی یمن میں قوم سبا کا مسکن تھا، جہاں ان کے لیے عیش و آرام اور شان و شوکت سب کچھ تھا

کتبوں میں ملتے ہیں۔ اگرچہ قدیم ترین یقینی بیانات آٹھویں صدی عیسوی سے شروع ہوتے ہیں، لیکن عراق کی تاریخی دستاویزوں میں بھی، جو اس سے بہت پیشتر کے زمانے کی ہیں، سبأ کا ذکر ملتا ہے، مثال کے طور پر اردننار (اردناتر) کے ایک سمیری کتبے میں۔ ”سبو“ سے مراد سبائیوں کی سرزمین ہے، یہ اردننار وہی شخص ہے جسے لکاش کا پیشی کہتے ہیں، اور جو تیسرے ہزار سال قبل مسیح کے نصف آخر میں ”اور“ کے آخری بادشاہوں کا معاصر تھا۔ ہومل کا بیان ہے (در *Exploration in Bible Lands*: Hilprecht، فلاڈلفیا ۱۹۰۳ء، ص ۷۳۹) کہ شاہان اور کے زمانے کا سبب (ڈکھائی ہزار برس ق م کے بعد) دراصل عہد نامہ قدیم کا سبأ ہے (وسطی عرب میں، اس کے متعلق مزید دیکھیے *Die altisraelitische Überlieferung*، میونخ ۱۸۹۷ء، ص ۳۷)۔ شمالی عرب کے خلاف یغلت پلسر سوم (۷۴۵ تا ۷۲۷ ق م) کی مہم کے متعلق کتبات میں جو کچھ بیان ہوا، اس میں اطاعت قبول کرنے والے قبیلوں کی فہرست دی گئی ہے؛ اس فہرست میں سبائیوں کا ذکر بھی ملتا ہے، اس قوم کے متعلق یہ قدیم ترین یقینی حوالہ ہے۔ سرگون ثانی (۷۲۲ تا ۷۰۵ ق م) اپنے سالنامے میں (۷۱۵ ق م کے حالات میں) صحرائی عربوں کا ذکر کرتا ہے، جو دور و دراز علاقوں میں رہتے تھے۔ اسی طرح (اریبی) کی ملکہ سمسی کا بھی ذکر کیا گیا ہے، نیز اٹھیاسر سبائی کا ذکر کرتا ہے، جو دوسرے اشخاص کے ساتھ خراج میں قیمتی تحفے لایا (سونا، بخور، جواہرات وغیرہ)۔ Lenormant نے آخر الذکر نام کو ’اٹھیاسر‘ کے مشابہ قرار دیا ہے اور کتبوں سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ سبأ کے قدیم ترین بادشاہوں میں سے متعدد کا یہ نام بتایا گیا ہے، جس نے جنوبی عرب کے باشندوں اور وہاں کی سرزمین کو اپنے نام

(الکشاف، ۳ : ۵۵۴ : البیضاوی، ۲ : ۱۸۹)۔  
 مأخذ: (۱) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛  
 (۲) البیضاوی: تفسیر، تاریخ ندارد؛ (۳) نواب صدیق حسن خان: فتح البیان، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۴) الالوسی: روح المعانی، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۵) مصطفیٰ المراغی، تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۶) قاضی ثناء اللہ ہانی ہتی: التفسیر المظہری، دہلی، تاریخ ندارد؛ (۷) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۶۴ء؛ (۸) مقدمہ کتاب المبانی، قاہرہ، ۱۹۶۶ء؛ (۹) ابوبکر بن العربی: احکام القرآن قاہرہ ۱۹۵۸ء۔

(ظہور احمد اظہر)

سبأ: عرب کے جنوب مغربی حصے کی ایک قوم اور سلطنت کا نام، جو پہلے ہزار سال قبل مسیح میں گذری۔ اس کا ذکر عہد نامہ قدیم، نیز یونانی، رومی اور عربی ادبیات خصوصاً جنوبی عرب کے کتبوں میں اکثر آیا ہے۔ سنہ عیسوی کی ابتدائی صدیوں سے لے کر زمانہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک قدیم عربی ماخذ سے، جو زیادہ تر کتبوں کی شکل میں ہیں اور یونانی ماخذوں میں اکا دکا حوالوں سے سبأ کی تاریخ کے متعلق ہمیں مزید معلومات ملتی ہیں۔ اشوری مکتوبات میں میخی (خط پیکانی) کتبات کی بنا پر آٹھویں صدی عیسوی تک سبأ ایک ملک کا نام تھا، جیسا کہ شب (أ) ت، (نیز شبث (ی) اور شبأ) ہیرو غلوفیہ نصوص میں تھا، اگرچہ وہ مقابلہ متاخر زمانے کے ہیں۔ بائبل سے معلوم ہوتا ہے کہ شیا ایک قوم اور ملک کا نام تھا اور جنوبی عرب کے کتبوں میں بھی سبأ سے ایک خطہ یا سلطنت اور قوم مراد ہے (اور یہ سبائی دستور کے عین مطابق ہے)۔

اس میں شبہ نہیں کہ سبأ کے متعلق جو نہایت قدیم ادبی حوالے ہمیں معلوم ہوئے ہیں وہ سبھی ہی ہیں، خصوصاً وہ جو میخی (خط پیکانی)

جہاں سبائیوں کا ذکر آیا ہے، وہاں انہیں شمالی عرب کے صحرائی علاقے کے بدوی ظاہر کیا گیا ہے۔ کتاب یوایل، (۳ : ۸) میں سبائیوں کو ”بہت دور کے ملک کے باشندے بتایا گیا ہے“ جن کے ہاتھ بنو یہودا، صور اور صیدا کے لڑکوں اور لڑکیوں کو فروخت کر دیں گے (دیکھیے مقدس غلاموں کا ذکر، مثلاً غزہ کے جنوبی عرب کے کتبے؛ دیکھیے Hartmann: کتاب مذکور، ص ۴۲۱)۔ ملکہ سبا کے قصے پر بہت بحثیں ہو چکی ہیں (سلاطین اول، ۱ : ۱، ۴، ۱۳؛ اور دیکھیے تواریخ دوم، آیات ۱، ۱۲، ۱۹) جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ملاقات کے لیے حضرت سلیمانؑ کے پاس بھی گئی تھی۔

ارائوستھینز Eratosthenes کے زمانے میں سبا کے شمالی جانب سلطنت معین تھی۔ جنوب (و جنوب مغرب) میں قتبان اور مشرق میں حضرموت۔ اس زمانے میں سبائیوں کا ملک مغربی اور جنوبی سواحل تک پھیلا ہوا تھا، پلینوس (Pliny) کے عہد میں بھی یہی کیفیت تھی (۶ : ۱۵۴: *ad utraque maria porrectis gentibus*)۔

ان کا علاقہ صرف جنوبی ساحل پر زیادہ وسیع تھا۔ اغاثرخیدس Agatharchides کے دو اقتباسات میں (*περί τῆς Ἐρυθρᾶς θάλαττης*)، ج ۵، جو غالباً ۱/۱۳۲ کے قریب اختتام کو پہنچی، جو تقریباً بجنسہ *Bibliotheca: Photius* اور *Diodoros* (۳ : ۳۸ تا ۴۸) میں محفوظ ہیں، سبائیوں کے ملک، دارالسلطنت، رسم و رواج، طرز ماند و بود، طرز حکومت اور عام طور پر جنوبی عرب کی بابت، کثیر معلومات موجود ہیں۔ Agatharchides وہ ماخذ ہے جس سے Artemidos نے بھی استفادہ کیا۔

پہلی صدی عیسوی سے سبا اور عام طور پر عرب کے متعلق کتابی حوالوں نے، نیر سوداگروں اور سیاحوں کی اطلاعات نے یونانیوں اور رومیوں کے

سے موسوم کیا، اہذا وہ رعمہ کا پہلا بیٹا کوشیا تھا۔ لیکن کتاب پیدائش، باب ۱، آیت ۲۸، (تواریخ اول، باب ۱، آیت ۲۲) میں اسے یقطان کا بیٹا بتایا گیا ہے اور کتاب پیدائش، باب ۲۵، آیت ۳، (تواریخ اول، باب ۱، آیت ۳۲) میں اسے یقشان بن ابراہیمؑ کا بیٹا ظاہر کیا گیا ہے۔ تاہم یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ یہ تین حوالے تین مختلف شباؤں سے متعلق ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی قوم جس کے تجارتی تعلقات اس درجہ وسیع تھے اپنے ان ہمسایوں کے ساتھ جو ساحل سمندر پر یا تجارتی شاہراہوں پر یا منازل پر آباد تھے بہ کثرت شادیاں کرتی رہتی ہوگی۔ اس وجہ سے اس کے نسب ناموں میں اختلافات کو باسانی راہ مل گئی (Dillmann کی شرح کتاب پیدائش، باب ۱، آیت ۲،)۔ بعض کے نزدیک سبا دراصل شباہی ہے، اختلاف تلفظ افریقی سبائیوں میں امتیاز کی غرض سے اختیار کیا گیا (مثلاً v. Kremer: *Die Sudara-bische Sage*)، لائیزگ ۱۸۶۶ء، ص ۱۱۰ بعد؛ D. H. Müller، در *Hebr. Wörterb. : Gesenius* بار دہم)۔

لفظ سبا کے اشتقاق کی تشریح کے لیے جو کوششیں کی گئیں ان میں سے زیادہ شہرت کریم، ہومل، ڈی۔ ایچ میولر، اور گلیزر Glaser کو حاصل ہوئی۔

بائبل سے معلوم ہوتا ہے کہ سبائی تاجر گرم سالے خصوصاً خوشبودار اشیاء، شام اور مصر لے جاتے تھے، نیز سونا اور جواہرات برآمد کرتے تھے (دیکھیے زور، باب ۲۲، آیت ۱۵؛ کتاب حزقیال، باب ۲۷، آیت ۲۲؛ کتاب اشعیا، باب ۶، آیت ۶؛ کتاب یرمیاہ، باب ۶، آیت ۲۰)۔ اور رومی و یونانی بیانات (جو آگے آتے ہیں) بھی اس سے متفق ہیں۔ بائبل کی دوسری عبارتوں، میں سبائیوں کو ایک مالدار تجارتی قوم بتایا گیا ہے۔ کتاب ایوب میں،

کے بعد ان شہروں کا ذکر کیا ہے، یا دیگر جغرافیائی ماخذ سے ان میں سے اکثر کا وجود ثابت کیا جا سکتا ہے، جن کی نسبت کہا جاتا ہے کہ Gallus نے انہیں ہرباد کر دیا تھا۔ پلینوس کے بیانات تاریخی اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ ان سے اس قوم کا حال معلوم ہوتا ہے، جس کا ذکر Strabo یا Agatharchides نے نہیں کیا، حالانکہ انہوں نے سبأ کے سیاسی حالات میں ایک مستقل تبدیلی پیدا کر دی تھی۔

بنو حمیر کی سلطنت کے متعلق پلینوس نے ایک حوالہ دیا ہے (۶ : ۱۰۴) *intus oppidum, regia eius, appellatur Sapphar* یعنی ظفار، بنو حمیر کا دارالسلطنت۔ تاہم پلینی کی کتاب میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جوہا کے زمانے میں بھی سبائیوں کی بڑی اہم حیثیت تھی؛ اگرچہ وہ جنوبی عرب کے حکمران نہیں رہے تھے اور جس علاقے پر حکومت کرتے تھے وہ بلعاط رقبہ اس علاقہ سے کم نہ تھا جس پر Bratosthenes کے زمانے میں حکومت کرتے تھے۔ ہم یہاں معمولی اہمیت کی باتوں کو چھوڑ کر صرف ان کی اقتصادی زندگی اور دولت مندی کا ذکر کریں گے جس کے متعلق پلینی Pliny (۶ : ۱۶۱) کے حوالوں میں *agrorum rigua* کے الفاظ آئے ہیں اور جن کی تصدیق کتبوں سے ہوتی ہے۔ ان کتبوں میں جنوبی عرب کے قدیم آبپاشی کے کاموں مثلاً کنوؤں، نہروں، پشتوں اور حوضوں کی تعمیرات کا ذکر ہے۔ *Periplus* کے بیان (فصل ۲۳) میں سیاسی حالت پر کچھ روشنی ڈالی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ Charibaal دونوں قوموں یعنی حمیریوں (Homeritac) اور ان کے ہمسایوں سبائیوں کا جائز بادشاہ دارالسلطنت سفار میں حکومت کر رہا تھا؛ لہذا کتاب کی تصنیف کے وقت سبأ، حمیری حکومت کے زیر فرمان تھا۔ سفار دراصل ظفار ہے، جو یریم کے قریب ہے، اور وہی

بعد کے ادب پر بہت اثر ڈالا ہے۔ انہیں حوالوں نے خصوصاً گیلس Gallus کی مہم سے قبل کے شاعروں نے مالدار اور خوش نصیب سبائیوں کے بارے میں ایک خاص خیال پیدا کر دیا، یعنی وہ دور دراز (Eldorado) جنت میں رہتے ہیں، لیکن مقالہ نگار یہاں شعر و سخن کے ان حوالوں کو نظر انداز کرتا ہے، کیونکہ وہ آزاد ماخذ کی حیثیت و اہمیت نہیں رکھتے۔ وہ صرف یہ رائے ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ سبأ کے اس تصور کے باعث جو عرب کا ایک خاص ملک تھا (جیسا کہ ان کے شاعرانہ انداز سے مفہوم نکلتا ہے) سبائی کا لفظ رفتہ رفتہ نہ صرف سبأ کے باشندوں سے منسوب ہوا بلکہ عام معنوں میں عربوں کے لیے استعمال ہونے لگا؛ یہاں تک کہ ایسے بیانات مثلاً *Georgica : Vergil*، ۱ : ۵۷؛ *molles sua tura Sabaci (mittunt)*، ۲ : ۱۱۷؛ *solis est turea Virga Sabacis* وغیرہ اس رقبے کے ظاہری اختلاف کو، جو جنوبی عرب کے نام سے موسوم ہے اور جہاں لوہان وغیرہ اشیاء پیدا ہوتی تھیں، دور کرنے کے لیے دلائل کے طور پر استعمال نہیں کیے جا سکتے، اور ان سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ Vergil نے خوشبودار درختوں کو صرف سبائیوں ہی سے متعلق کیا ہے اور جنوبی عرب کے دوسرے لوگوں سے انہیں علیحدہ کر دیا ہے۔

پلینوس کے حوالوں سے، جو ان محفوظ اقتباسات سے لیے گئے ہیں جن میں پرانے یونانی مصنفوں کی تفصیلات درج ہیں (اگرچہ یہ تفصیل بہت سے مقامات پر خلط ملط اور غلط ہو گئی ہیں) اس بات کا پتا چلتا ہے کہ رومی مہم کی وجہ سے چونکہ عینی شہادتیں مل گئیں اس لیے اس ملک کے متعلق سابقہ معلومات میں بہت اضافہ ہو گیا۔ جنوبی عرب کے کتبوں سے یا الہمدانی سے، جو پہلا مصنف ہے جس نے پلینوس (۶ : ۱۶۰)

قتبانیوں کے زیر حکومت تھا اور باقی مفروضے اس بیان پر مبنی ہیں کہ قتبانی وہاں اب بھی آباد تھے، اگرچہ ان کی کوئی آزاد حکومت باقی نہ رہی تھی۔ بطلمیوس کی صاف تحریر اور انداز بیان، جس کے لحاظ سے لفظ  $\pi\acute{o}\sigma$  کے معنی ”کے جنوب“ یا ”نیچے واقع ہے“ ہوتے ہیں، ظاہر کرتا ہے کہ اس کا مطلب بالکل اس خیال کے برعکس ہے۔ بطلمیوس جغرافیائی لحاظ سے لوبان وغیرہ کے علاقے کو قتبانیوں کے وطن سے علیحدہ بتاتا ہے۔ Sprenger (ص ۲۶۴ وغیرہ) کو بھی اپنے اسی قسم کے مغالطے میں اس بیان کی وجہ سے یہ کہنا پڑا ہے کہ بطلمیوس کے زمانے میں قتبانیوں سے، اس علاقے کا قبضہ چھن گیا تھا [رک بہ قبان]۔

عربی مآخذ سے اتفاق کرتے ہوئے بطلمیوس نے ہمیں سبأ کے تاریخی زوال کے زمانے سے روشناس کرایا ہے۔ اور سنہ عیسوی کی پہلی صدیوں کے یونانی جغرافیہ دانوں اور نقشہ بنانے والوں نے وقتاً فوقتاً سبأ کا جو ذکر کیا ہے اس کی کوئی خاص حیثیت و وقعت نہیں ہے۔ یونانی اور رومی ادب میں سبأ کا نام چوتھی صدی عیسوی کے اخیر سے غائب ہو جاتا ہے، اس تاریخ کے بعد کبھی کبھی اور کہیں کہیں صرف بنو حمیر کا ذکر دیکھتے ہیں، جن کے نام کا اطلاق رفتہ رفتہ پورے جنوبی عرب پر ہونے لگا تھا۔

نامور محقق Glaser (کتاب مذکور، ص ۱۰۹)، جو سبأ کے کتبوں، پتھروں وغیرہ کے کتبوں کی تحریری دریافتوں کے لیے مشہور ہے، یہ کہنے میں تامل نہیں کرتا کہ قدیم مصنفوں کے چند بیانات کا صحیح مفہوم سمجھنا بھی سبأ کے کتبوں کی تصریح سے کچھ کم ضروری نہیں ہے؛ کیونکہ آخر الذکر اور قدیم مصنفوں کی عبارتیں ایک دوسرے کا تکملہ اور تشریح ہیں۔ بہر حال سیاسی

سلطین سبأ اور ذوریدان کا دارالسلطنت ہے، یہ وہ بات ہے جسے لینڈ برگ *Arabica: Landberg*، ص ۵: ۵، میں بھی رد نہ کر سکا۔ مآرب اس کے بعد دارالسلطنت نہ رہا۔ لفظ  $\sigma\alpha\beta\alpha\epsilon\iota\tau\iota\varsigma$  کی مصری شکل، لفظ  $\Sigma\alpha\beta\alpha\iota\omicron\varsigma$  ہے جو  $\text{Axum}$  کے کتبے میں موجود ہے اور اس سے بھی قلمی نسخے کے املا  $\Sigma\alpha\beta\alpha\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon$  کی تائید ہوتی ہے اور مدیر نے جو تصحیح (Fabricius) ص ۶۰، *Salmasius* کی تقلید (میں) پیش کی ہے، اس کی تردید ہو جاتی ہے۔ حمیری بادشاہ چادی بائبل غالباً کاری بائبل  $\text{وَتَرَبُّوْهَا نَعِيْمٌ}$ ، سلطان سبأ و ذوریدان ہے، جو کتبوں اور سکوں میں درج ہے۔ *Hartmann* کی کوشش کہ دونوں کو ایک ہی شخص بنا دے (کتاب مذکور، ص ۱۵۴ بعد و ۱۷۳ بعد)، بے بنیاد مفروضے کی وجہ سے ناکام رہی۔

غیر اہم حوالوں کو چھوڑ کر بطلمیوس کے بیان سے، جو سبأ کے بارے میں یونانی ادبی مآخذ شمار ہوتا ہے اور بلحاظ زمانہ *Momimentum adulitanum* کے بعد زیادہ قابلِ وقعت ہے، یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس کے نقشے میں سبائی (۶: ۷، سطر ۲۳) اتنا رقبہ گھیرے ہوئے نہیں ہیں جتنا کہ اس وقت جس کا ذکر *Strabo* اور پلینی کرتے ہیں ان کے قبضے میں ہے، بلکہ وہ اپنے پہلے ملک کے صرف شمالی نصف حصے میں محدود ہو کر رہ گئے ہیں، اس کے برعکس، بنو حمیر جنوبی ساحل کے ایک بڑے حصے پر قابض ہیں اور دوسری چھوٹی قومیں بھی وہاں آباد ہیں۔ بے شک دوسری صدی کے خاتمے پر یہ جنوبی عرب کا ملک سبائیوں کے قبضے میں ضرور ہوگا۔ بالکل حال ہی میں بطلمیوس کے الفاظ  $\text{Κοτταβανοὶ μέχρι τῶν Ἀσαβῶν ὁρῶν, ὑφ' οὗς ἔστιν ἡ λιβανωτοφόρος χώρα}$  کا یہ غلط مطلب سمجھا گیا ہے کہ سبائیوں کے بعد، لوبان وغیرہ کا علاقہ

اور ثقافتی تاریخ کے مطالعے کے لیے کتبوں کی فیصلہ کن اہمیت کے مقابلے میں ہمیں اپنے انداز نظر کے احساس کو کھو نہ بیٹھنا چاہیے؛ کیونکہ صرف وہی ایسے براہ راست تاریخی مآخذ ہیں جو سبأ اور عام طور پر جنوبی عرب کے ماضی کی تحقیق کے لیے ہمیں نہایت اہم مواد بہم پہنچاتے ہیں۔ تحقیق علمی کے مواد کی یہ حد بیش قیمت اور غیر مختتم ہے اور اس کے افتتاح کی تاریخ صرف چند ہی اشخاص کے ناموں سے وابستہ ہے۔ ڈنمارک کی حکومت نے ۱۷۶۳ء میں Carsten Niebuhr کو ایک سہم کے رکن کی حیثیت سے بھیجا۔ اس نے جنوبی عرب میں لوحیا سے موخا، تعز اور صنعا تک سفر کیا، اور وہ زیادہ تر جغرافیائی، نسلیاتی اور طبعی تاریخ کے کام میں مصروف رہا۔ اس نے اپنی تلاش و تجسس کا یہ نتیجہ سب سے پہلے شائع کیا کہ ظفار کے کھنڈروں میں صنعا کے قریب (یریم کے جنوب مغرب میں) قدیم کتبے موجود ہیں (Beschrei- bung von Arabien، کوپن ہیگن، ۱۷۷۲ء، ص ۹۴)۔ اس نے ان کتبوں کا متن نہیں دیکھا، بلکہ صرف ایک ولندیزی کی بھیجی ہوئی ایک کتبے کی نقل دیکھی تھی۔ اس کے بعد یورپ کو جنوبی عرب کے کتبوں کا علم Seetzen کے ذریعے سے حاصل ہوا، جو اولڈنبرگ Oldenburg کا باشندہ تھا، اور جس نے ۱۸۱۰ء میں صنعا سے عدن واپس جاتے ہوئے Niebuhr کی معلومات سے متاثر ہو کر ظفار اور اس کے قرب و جوار کے کتبوں کی نقل کر ڈالی۔ ۱۸۱۱ء میں اس کی مرسلہ 'سبائی اصل عبارتوں کی پانچ مختصر اور غیر اہم نقلیں یورپ میں شائع ہوئیں، اور اگرچہ پہلے پہل ان کا مطلب سمجھ میں نہ آیا لیکن سبائیوں کے حالات کے بارے میں علم و تحقیق کی معمولی سی ابتدا ضرور ہو گئی، جس کے متعلق عرصے تک یہ اندازہ

نہ ہو سکا کہ مستقبل میں اسے کیا اہمیت حاصل ہونے والی ہے۔ Wellsted (۱۸۲۴ - ۱۸۴۵ء) نے حصن الغراب (ساحل حضرموت) اور قُبَّ الحجر کے کتبے دریافت کیے؛ Cruttenden نے ۱۸۳۶ء میں صنعا میں پانچ مختصر سبائی کتبات دریافت کیے۔ یہ دونوں انگریز تھے۔ Wrede (۱۸۴۳ء) کے حضرموت کے سفر اور حضرموت کے کتبہ عبنہ کی نقل اس کے مرنے کے بعد اس کے ان کاغذات میں شائع ہوئی جو Maltzen نے کہیں ۱۸۷۰ء میں طبع کیے تھے۔ دوسرے اشخاص میں Arnaud کا ذکر خاص طور سے کرنا چاہیے، کیونکہ وہ پہلا فرنگی تھا جو ۱۸۴۳ء میں مارب پہنچا اور جس نے بعد میں آنے والے کامیاب مکتشفین کے لیے راستہ ہموار کیا، (اس امر کو Glaser : Petermann's Mitteil.، ۱۸۸۷ء، ص ۲۷، میں نظر انداز کر دیا گیا ہے)۔ اس نے مارب نیز صنعا اور صرواح کے کل چھپن کتبوں کی نقلیں تیار کیں، اگرچہ ان میں زیادہ تر مختصر تھے۔ ۱۸۶۰ء میں Chgholan نے عمران میں کانسی کی ایسی الواح اور پتھر جن پر عبارتیں کندہ ہیں حاصل کر کے ہمارے علم میں اضافہ کیا۔ ۱۸۴۱ء میں Gesenius نے، ۱۸۴۱ء تا ۱۸۴۲ء میں Rödiger نے اور ۱۸۵۶ء، ۱۸۶۳ء تا ۱۸۶۴ء میں Osiander نے اس دریافت شدہ مواد کو پڑھنے اور واضح کرنے میں اس وقت بہت شہرت حاصل کر لی تھی۔ Eben Safir صرف یمن کے حالات کے لیے اہم ہے؛ یہ Jacob Saphir (ج ۱، ۱۸۶۱ء، ج ۲، ۱۸۶۶ء) کے سفروں کا عبرانی میں حال ہے جو الحدیدہ سے براہ صنعا عمران اور پھر واپس عدن پہنچا۔ اس کتاب کا علم سب سے پہلے D. H. Müller (Bürgen) : ۱ : ۶ بعد کی معرفت عام ہوا، اور Halévy کے لیے یہ کتاب ایک قسم کی رہنما بن گئی۔ J. Halévy کے یادگار سفر کے سیر حاصل

بعد Maltzan کے مضامین بھی قابل قدر ہیں۔ آسٹریا کے S. Langer نے (۱۸۸۲ء میں)، جس نے کتبوں کی تحقیقات کے لیے سفروں میں اپنی زندگی قربان کر دی تھی، اس نے پہلے الحدیدہ سے صنعاء تک، پھر عدن تک سفر کیا، جیسا کہ Seetzen نے اس سے پہلے اور Huber نے اس کے بعد کیا تھا، اور اس طرح بائیس کتبوں کی نقلیں (عدد ۱۹ تا ۲۲ صرف غیر مانوس الفاظ) حاصل کیں۔ عرب میں اکتشافات کی تاریخ کی مزید تفصیلات Weber کے رسائل میں موجود ہیں (*Arabien vor dem Islam*)، ص ۱۰ بعد، جس میں تاریخ تہذیب و مذہب، کتبوں کی زبان، حروف ابجد اور ان کے مطالب کی تاریخ کے متعلق معلومات درج ہیں، خاص کر اس کی کتاب *Forschungsreisen in Südarabien bis zum Auftreten Eduard Glasers* (Der Alte Orient) ص ۸ : ۴، ۱۹۰۷ء) نیز Hommel کا بیان Hilprecht کی *Explorations* ص ۶۹۳ بعد، (اور دیکھیے *Chrestomathie* ص ۶۳ بعد مع ماخذ)۔ آسٹریا کے Glaser نے عرب میں جو سفر کیے ان سے اس تحقیقات کے شعبے میں ایک نئے عہد کا آغاز ہو گیا، جس کے کتبوں کی دریافتیں (سب مل کر دو ہزار سے زائد کتبے ہیں) اس میدان کی تمام پہلی سرگرمیوں سے سبقت لے گئی ہیں۔ D. H. Müller کی پیش گوئی (*Burgen*، ۱ : ۳۴۰) : ”آئندہ اور بھی باہمت اشخاص پیدا ہوں گے جو علم کی خدمت کے لیے تیار ہو جائیں گے اور کتبوں کی فراہمی اور ملک کے حالات کی تحقیق میں کوشش کریں گے“ گلیر Glaser نے، ایسے طریق سے پوری کی جس کا تصور بھی نہ کیا جا سکتا تھا۔ اس کے صرف پہلے تین سفروں میں (۱۸۸۲ تا ۱۸۸۴ء) الحدیدہ سے صنعاء تک) اور وہاں سے اس کے شمالی اور مغربی علاقوں میں تین تحقیقاتی دورے، ۱۸۸۵ تا

نتائج نے کتبوں کے مطالعے کی تاریخ میں ایک نیا باب کھول دیا؛ یہ Aelius Gallus کے بعد پہلا فرنگی تھا جس نے ۱۸۶۹ء میں صنعاء سے سیدھا وادی نجران تک سفر کیا اور جنوبی عرب کے علاقہ جوف میں داخل ہوا، جو قدیم مینائیوں کا مرکز تھا، اور اس نے کئی ایسے نہایت قدیم عربی مقامات بھی دیکھے جو کتبوں سے بھر پور تھے، اور جنہیں اس کے بعد کسی دوسرے فرنگی نے اب تک نہیں دیکھا۔ اس تحقیقاتی سفر کے ٹھوس علمی نتائج، جن کی اس کے معاصرین نے پوری قدر نہیں کی تھی یہ تھے کہ وہ چھ سو چھاسی کتبوں کی نقلیں لے آیا، جن میں سے تقریباً پچاس (تیس کے قریب صرف مینائی) خاصے طویل تھے (JA، ۱۸۷۲ء میں شائع ہوئے)۔ ان سے ہمارے کتبوں کے ذخیرے میں اہم اضافہ ہوا، اور ہم ابتدائی مراحل سے کہیں آگے بڑھ گئے۔ ان سے سبائی تحقیق کے لیے صحیح علمی بنیاد رکھنے اور جنوبی عرب کی تاریخ قدیم کے مطالعے کے لیے ماخذ کا علم حاصل کرنے میں خاصی مدد ملی۔ ۱۸۷۰ء میں Captain Miles اور Werner Munzinger نے وادی تیفت میں سفر کیا، جس کی بدولت کچھ نئے کتبوں کا علم ہوا۔ Heinrich von Maltzan کے سفر (۱۳۷۰ تا ۱۳۷۱ء میں حضرموت اور یمن کے ساحلی علاقوں میں)، Millingen کے سفر (۱۸۷۳ء میں الحدیدہ سے صنعاء تک)، R. Manzoni کے سفر (۱۸۷۷ تا ۱۸۸۰ء میں عدن، صنعاء اور الحدیدہ کے درمیان)، Schapira کا سفر (۱۸۷۹ء میں عدن سے صنعاء اور اس کے ضلع تک) اور واپسی میں الحدیدہ تک) اور حال ہی کی کتاب *Journey through the Yemen* (لندن ۱۸۹۳ء) کتبوں کے لحاظ سے دلچسپ نہیں ہیں، لیکن جغرافیائی معلومات کے لحاظ سے کارآمد ہیں۔ مقامی زبانوں کے مطالعے کے لیے Manzoni کی کتاب اور اس کے

قدیم اشیا پر مشتمل تھا - Weber نے مزید تفصیلات *Eduard Glaser's Forschungsreisen in Südarabien*، در *Der Alte Orient*، ۱۰: ۲، ۱۹۰۹ء (دیکھیے *Exploration: Hommel*، ص ۷۱۷، ۷۲۰ بعد) میں دی ہیں۔ Glaser مزید سفر اور دریافتوں کے اس موقع سے، جو اسے اب بھی حاصل تھا، مزید فائدہ نہ اٹھا سکا کیونکہ اس نے محسوس کیا کہ وزارت متعلقہ اس علمی کام کی اہمیت کو کماحقہ نہیں سمجھتی۔ اس طرح لاتعداد علمی خزانے سائنس کے ہاتھ سے جاتے رہے اور اب ان کی تلافی نہیں کی جا سکتی۔

کتابوں کے مواد کے متعلق، جو Halévy کے وقت سے رفتہ رفتہ بڑھ رہا ہے، Mordtmann، Praetorius، D. H. Müller، Glaser، Halévy اور دیگر مصنفین نے (تفصیل کے لیے دیکھیے ماخذ) زبان کے سبب سے اور کتابوں کے مطالب سمجھانے کے لیے اہم مضامین لکھے ہیں۔ جنوبی عرب میں بعد کے زمانے کے تحقیقاتی سفر (جیسے ۱۸۸۷ء میں A. Deffler کا سفر) یمن میں صرف نباتاتی تحقیقات کے لیے کیے گئے۔ L. Hirsch، جو ۱۸۹۳ء میں، جہاں تک ہمیں علم ہے، پہلا فرنگی تھا جس نے شبام، حضر موت کے موجودہ دارالسلطنت اور تریہم تک سفر کیا لیکن وہ سطح ارضی کے علم اور نسلیات کے ساتھ تاریخ طبعی کے مطالعے میں مصروف تھا۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد ۱۸۹۳ء تا ۱۸۹۴ء میں J. Theodore Bent نے اپنی بیوی کے ساتھ حضر موت میں شبام تک اور ۱۸۹۵ء میں لوبان وغیرہ کے ملک میں (ظفار سے مبراط تک) اسی طرح علم کتبات میں کوئی خاص دلچسپی لیے بغیر ۱۸۹۶ء میں سفر کیا۔ Carlo Landberg نے حصن الغراب کے معلومہ کتبے کا نقش اور عکسی تصویر حاصل کی؛ ۱۸۹۵ء تا ۱۸۹۷ء حضر موت اور خاص یمن کے درمیان، جن علاقوں کا کوئی

۱۸۸۶ء (الحدیدہ سے صنعاء تک اور وہاں سے جنوب مشرق اور مشرق میں عدن تک، ظفار کے کھنڈروں کی تحقیق) - ۱۸۸۷ء تا ۱۸۸۸ء (عدن سے صنعاء تک اور وہاں سے مأرب تک جہاں تنہا اس نے تقریباً چار سو کتبے نقل کیے، جب کہ Arnaut اور Halévy نے مل کر صرف چوالیس نقلیں (وہ بھی چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کی) حاصل کیں۔ اس نے ایک ہزار بیس کتبوں، خاکوں اور لسانی تحقیقاتوں سے اور تقریباً چھ سو سولہ عربی مخطوطات سے ہمارے علم میں بے حد اضافہ کیا۔ فرانسیسی اکادمی نے (C.I.S.)، ۳: ۱ تا ۳) ان قلمی نسخوں کا ایک حصہ شائع کیا تھا، بہت سے کتبوں کے پتھر (زیادہ تر منائی) لندن میں موجود ہیں، باقی برلن میں ہیں (جنہیں Mordtmann نے ۱۸۹۳ء میں شائع کیا)۔ قلمی نسخے زیادہ تر برلن اور موزہ برطانیہ میں بھیجے گئے (دیکھیے *Suppl. to the Cat. of Arabic MSS. in the B.M.*، لندن ۱۸۹۳ء)۔ کتابوں کے متعلق اس کے اہم انکشافات ہیں، حدقان کا کتبہ اور صروح کا بڑا کتبہ، جو جنوبی عرب کی نہایت اہم تاریخی دستاویزوں میں سے ہے (جس کا مزید اور مکمل نقش وہ اپنے چوتھے سفر میں لایا تھا) اور مأرب کے دو بڑے کتبے، جن میں پانی کے بند کے پھٹنے کا ذکر ہے، خاص طور پر قابل بیان ہیں۔ اس کا چوتھا سفر نہایت کامیاب رہا (۱۸۹۲ء تا ۱۸۹۳ء، عدن سے صنعاء تک، جہاں سے کتبوں کے نقوش تیار کرنے کے لیے وہاں کے مقامی باشندے بھیجے گئے تھے، ان نئے کتبوں میں تقریباً سو کتبے قبائی تھے، اور لسانی مطالعوں میں دوسواکاون عربی مخطوطات حاصل ہو گئے)۔ D. H. Müller نے اس خزانے کے صرف ایک جزو کو شائع کیا تھا، جو ویانا کے لیے حاصل کیا گیا تھا، اور جو انتالیس کندہ پتھروں، سگنوں، معتدبہ مجسموں اور دیگر



علم نہیں تھا، خصوصاً دینہ، عوالق، الحاضنہ، نیز یحان، مریمہ، ریدان، حریب، تمنع، یہاں تک کہ شبوہ کے متعلق اس کی تحقیقات کے نتائج، اس کی قابل قدر تصنیف *Arabien* (ج ۴ و ۵) میں مندرج ہیں۔ ۱۸۹۸ تا ۱۸۹۹ء میں ویانا اکادمی کی جنوبی عرب کی مہم، جس کی امداد شاہ سویڈن نے بھی کی تھی، صرف عزان تک پہنچنے میں کامیاب ہوئی، جو وادی بیفۃ جس واقع ہے، لیکن شبوہ تک نہ پہنچی۔ حنہ کتبات کے علم کے متعلق اس مہم کے نتائج توقع سے بہت ہی کم رہے تو اس کے ارکان نے ۱۸۹۹ء میں لسانی اور طبعی تاریخ کی تحقیقات جزیرہ سقطرہ میں کی [رک بہ سقطرہ]۔ [G. W. Bury] جو یحان تک مہم کی جانب سے گیا تھا، کحلان (قتبان) سے کتبات کے نقوش اور عکسی تصاویر لایا۔ ۱۹۰۲ء میں W. Hein نے ویانا اکادمی کی جانب سے لسانی مواد حضرموت کے علاقے کین میں فراہم کیا اور ساتھ ساتھ حضرموت کے متعلق وہاں کے باشندوں سے اور بعد ازاں ویانا میں بھی معلومات حاصل کیں۔ اس کے جمع کردہ اشارات میں، جو ۱۹۱۴ء میں کسی ترتیب کے بغیر اس کی موت کے بعد شائع ہوئے، بہت کچھ نیا اور قابل ذکر مسالا موجود ہے۔ Hartwig Derenbourg نے فرانسیسی اکادمی کے حاصل کردہ نقوش سے چند کتبات شائع کیے (*Nouveaux textes yéménites inédits* در *Rev. d. Assyr. et d'Arch Or.*، ۱۱۷: ۵ بعد)۔

Glaser کے انکشافات اگرچہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے عہد آفرین ہیں، لیکن اب تک مکمل طور پر شائع نہیں کیے گئے۔ (Glaser نے جو کتبات دریافت کیے تھے ان کی بابت Hommel (*Chrestomathie*: ص ۵۹ تا ۶۲) نے، جیسا کہ اس وقت تک اسے علم تھا، ایک سرسری جائزہ پیش کیا تھا، نیز دیکھیے: *Altjemenische Nachrichten*: Glaser، ج ۱،

۱۹۰۸ء: ص ۱ الف بعد)۔ اس کی بڑی تصنیف سبا کے متعلق (جس کی نسبت مثلاً Hommel نے اپنی کتاب *Explorations*، ص ۲۲ پر اور Weber نے اپنی کتاب *Glaser's Forschungsreisen*، ص ۱۵ میں Glaser کے حوالے کی بنا پر اعلان کیا تھا) اب تک شائع نہیں ہوئی۔ اس نے، دستاویزوں کا ایک بڑا طومار چھوڑا ہے (جس میں ایک ہزار کتبات کی نقلیں، جغرافیائی اور آثار قدیمہ کے متعلق یادداشتیں، روزنامچے، خاکے اور نقشے موجود ہیں)۔ ان کی اہمیت کے بارے میں یہ کہہ دینا کافی ہے کہ سبائیوں کے مطالعے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے باقاعدہ ترتیب دے کر علمی طریق پر شائع کریں۔ یہ بڑا ذخیرہ D.H. Müller کو اشاعت کے لیے دے دیا گیا تھا، مگر اس مواد کو شائع کرنے کے لیے اس کی عمر نے وفا نہ کی۔ ۱۹۱۰ء میں اس کی وفات کے بعد، یہ کام N. Rhodokanakis کے سپرد کیا گیا۔ آخر الذکر نے اپنی کتاب کا نام *Der Grundsatz der Öffentlichkeit in den südarabischen Urkunden* رکھا (*S. B. Ak. Wien*، عدد ۱۷۷، جز ۲، ۱۹۱۵ء)؛ کتبوں کی تشریح، Glaser، عدد ۸۹۰، Halévy = ۸۹، Gl.، ۹۰۴، Halévy = ۱۶۰۶، Gl.، ۵۱، Gl.، ۱۵۴۸/۱۵۴۹ [سبائی]، Gl.، ۱۶۰۶ [قتبانی] و Oslander، ص ۴، جس میں قرض کے مسائل، ٹیکس، ملکیت اور آئین سازی پر کتبوں کی روشنی میں باقاعدہ بحث کی گئی ہے)؛ یہ "Corpus Glaserianum" کے ابتدائی مطالعے کے لیے ضروری ہے، جس کی اشاعت کا انتظام ویانا اکادمی نے اپنے ہاتھ میں لے لیا ہے۔ وہ اپنی کتاب کے پہلے حصے *Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen* (*S. B. Ak. Wien*) ج ۱۷۸، جز ۴، ۱۹۱۵ء) کو دوسرا ابتدائی مطالعہ کہتا ہے۔ اس میں حبش کے کتبے کی عبارت کی تشریح ہے (۱۰۷۶ اور Glaser، ۴۸۰ [قب متذکرہ] بالا)

اور خاص طور پر ایک نحوی مقالہ جنوبی عرب کی زبان کے ضمنی حرف الہاء پر ہے، جس کی صوتی تشریح کے لیے وہ لغت معینیہ سبئیہ میں دہری آواز کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس نے ضمیر میں مختلف کتبوں پر حاشیے چڑھائے ہیں۔ اس کے بعد اس کی کتاب: *Die Bodenwirtschaft im alten S. Arabien* (Anz. Ak. Wien) ۱۹۱۶ء، عدد ۲۶ ان تحقیقات کے نتائج کا جائزہ ہے جو اس کی کتاب *Studien zur Lexikographie etc.* کے دوسرے حصے میں درج ہیں) اور اس کا دوسرا حصہ (S. B. Ak. Wien) ۱۸۵: ۱۸۵، ۳، ۱۹۱۷ء) چھپا۔ اس دوسرے حصے میں عہد بنی معین کے سبائی کتبات کی بحث ہے، جو اس نے تعمیرات، حدود ملک، آبپاشی اور زراعت کے متعلق کی ہے۔ تشریحی حواشی میں عبارتیں بنانے، ان کے وقف کرنے، آب رسانی اور ملکیت اراضی کے قانونی پہلوؤں نیز ٹیکس اور ملکی انتظام کا بیان ہے۔ Rhodokanakis کی تین اور مطبوعات میں، اس وقت تک شائع نہ ہو سکنے والے، قبائی کتبے بھی شامل ہیں: *Katabānische Texte zur Bodenwirtschaft* (S. B. Ak. Wien) ۱۹۳، ۲، ۱۹۱۹ء، نیز Glaser کے فراہم کردہ پانچ کتبے بھی ہیں، جن میں ریاست کی مملوکہ جائدادوں کے انتظام پر قبائی سلاطین کے فرامین اور پوری تحقیقات کے بعد قبائی معاشیات اور ملکی انتظام کی کیفیت بھی مندرج ہے) اور *Katnānische Texte zur Bodenwirtschaft* (S. B. Ak. Wien) ۱۹۸، ۲، ۱۹۲۲ء؛ تین کتبے نہایت دور رس تحقیقات کے ساتھ، خصوصاً تیسری تحقیقات کے بارے میں Glaser، ۱۶۹۳ [جن میں تاریخ، مقام اور اصل عبارت کی زبان کے طرز پر بحث ہے]، نیز ہمدانیوں اور جنوبی عرب کے خاندانوں پر

عام طور سے رائے زنی کی گئی ہے اور سب سے آخر میں *Die Inschrift an der Mauer von Kohlān-Timna*، Glaser، S. B. A.، Wien، عدد ۲۰۰، ۲، ۱۹۲۳ء، ۱۳۰۳ کے کتبے پر بحث (ایک تعمیر کے اگلے حصے کے باقیات پر ہے)، ۱۳۹۷ بعد (ایک فوجداری اور ٹیکس کا قانون) اور قبائیوں کے لقب ”مکرب“ کی شارح اور نصوص بھی ہیں۔ GL، ۱۶۰۵ بعد، کے لیے دیکھیے *IVZKM*، ۳۱: ۲۲ بعد - *Katab. Texte*، ۱: ۶، حاشیہ ۳، میں تذکور ہے کہ Weber، Glaser کے ”فراہم کردہ کتبوں پر تصنیف“ کا مختصر ایڈیشن تیار کر رہا ہے۔ ایک تصنیف، جس میں تمام جنوبی عرب کے کتبوں کو جمع کر دیا گیا ہے اور اس میں پہلی غیر اہم تصانیف کا حوالہ بھی ہے، وہ پیرس کی مطبوعہ کتاب کا جز ۴ ہے جس کا نام اور تفصیل طباعت پہ ہے:

#### *Corpus Inscriptionum Semiticarum (Inscrip-*

*tiones [Imyriticas et Sabaeas continens* ج ۱، پہلے چار کراسے، ۱۸۸۹ء، ۱۸۹۲ء، ۱۹۰۰ء، ۱۹۰۸ء؛ ج ۲ کے پہلے دو حصے ۱۹۱۱ء تا ۱۹۱۳ء میں شائع ہو گئے ہیں) - H. Derenbourg کی وفات کے بعد Lambert Mayer نے ادارت سنبھالی۔ جلد سوم میں معینیوں اور قبائیوں کے کتبے شامل ہیں۔ کتبوں کی زبان، جسے دو خاص مقامی بولیوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، یعنی معینیہ اور سبئیہ، اس کے متعلق Hommel نے اپنی کتاب *Grundriss*، ص ۱۳۳ بعد میں بحث کی ہے۔ وہ لغت معینیہ میں، شاہی معینیہ کتبات کے ساتھ ساتھ قبائی اور حضر موت کے کتبوں کو بھی شامل کرتا ہے (نیز دیکھیے *Explorations*، ص ۲۸ بعد)۔ معینیہ سبئیہ صرف و نحو کے لیے (جسے وہ مغربی سامی زبان کی عربی شاخ کا نہایت قدیم نمائندہ سمجھتا ہے اور آخر الذکر

Glaser نے *Skizze* کی دوسری جلد کی چند عبارتوں میں اور بعد کی تصنیفات میں اپنے نظریہ سلطنت معینیہ پر پھر بحث کی ہے۔ اس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ معینیہ کتب ۲۰۰۰ ق م بلکہ غالباً ۳۰۰۰ ق م تک جاتے ہیں (۲۲: ۱۱۰، ق م ص ۳۳۰)۔ وہ یہ وثوق کے ساتھ کہتا ہے کہ ہمیں سلطنت بنی معین کو Hyksos کے زمانے کی ابتدا تک پہنچا دینا چاہیے، یعنی بائیسویں صدی ق م تک، Glaser کے نظریے کی Hommel نے تائید کی [دیکھیے محمد توفیق: آثار معین فی جوف الیمن، قاہرہ ۱۹۵۱ء]۔ Glaser کی جرات مندانہ تجاویز سے جو شدید اختلاف پیدا ہوا اس کے ضروری نکات کا جائزہ Weber نے *Studien*، ج ۱ میں لیا ہے اور اس کے ساتھ ہی اس نے ہر وہ چیز فراہم کر لی جو Glaser کی تائید میں ہے۔ Glaser کی *Skizze* کے پہلے حصے کی اشاعت کے فوراً بعد Halévy نے نظریہ معینیہ کے متعلق اعتراضات کیے۔ اس پر D. H. Müller نے اپنا نظریہ پھر دہرایا (*Beilage zur Münch. Allgem. Zeitung*، ۱۸۹۰ء، نومبر ۲۴ اور ۳۱: *WZKM*، ۸: ۶، ۱۶۱)۔ نیز حسب ذیل مصنفین نے بھی ظاہر کیا ہے کہ وہ Glaser کے خلاف رائے رکھتے ہیں: Mordtmann (*Anzeige*)، ص ۱۸۲، بعد: *Z. D. M. G.*، ۳۷: ۳۰۰، *Beiträge*، ص ۱۰۵، بعد: *Bemerkungen*: Sprenger، ص ۵۰۲، بعد: E. Meyer، *Geschichte d. Altertums*، ۲: ۳۸۲، *Rev. Bibl.*، ۱۹۰۲ء، ۱۱: ۲۵۶، بعد: Lidzbarski، *Ephemeris f. semit Epigraphik*، ۲: ۱۰۱، بعد: *Z. A.*: Hartmann، ۱۰: ۲۵، بعد: اور اس کی اپنی بڑی تصنیف ص ۱۳۱، بعد: Huart، *Geschichte der Araber*، ۱: ۴۶، بعد وغیرہم۔ Mayer نے یہ بھی کہا ہے کہ سامی حروف ابجد کی تاریخ کے بارے میں تمام پہلے مفروضات Glaser کے معینیہ کتبوں کی تاریخ

کی مسلسل اصل عبارتیں ہمارے پاس موجود ہیں، *Grundriss*، ص ۷۸، بعد)۔ اس کی کتاب *Chrestomathie*، ص ۹، بعد میں اس کی بنیادی تحریر کے لیے دیکھیے [جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۲]۔

شمال مغربی عرب میں معینیہ لیحیانی، نبطی اور ثمودی (قدیم عربی) کتب کی دریافت سے، جو Doughty نے ۱۸۷۶ تا ۱۸۷۸ء میں کی، نہایت اہم مواد حاصل ہوا اور Euting نے ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۴ء میں (بعض صورتوں میں دوبارہ Doughty اور Huber کے بعد) العلاء کے معینیہ اور لیحیانیہ کتب کی اصل عبارتوں کی نقلیں تیار کیں (جنہیں D.H. Müller نے اپنی کتاب *Epigraphische Denkmäler aus Arabien*، ۱۸۸۹ء میں اور معینیہ کتب کو دوبارہ Mordtmann نے *Beiträge* میں ۱۸۸۷ء میں شائع کیا)۔

قدیم سبا کی تاریخ کے ان ناخذ (کے مطالعہ سے) جو بڑے سوال پیدا ہوتے ہیں ان میں ایک مسئلہ معینیہ بھی ہے، یعنی سلاطین معینیہ اور سبئیہ کے کتبوں میں ترتیب زمانی کے اعتبار سے تعلق اور اس کے ساتھ دونوں سلطنتوں کا باہمی رابطہ۔ ایک خیال یہ ہے کہ سبا اور معین دونوں سلطنتیں ایک دوسری کے ساتھ ساتھ قائم تھیں اور باہم رقابت رکھتی تھیں (ص ۱۰۳۱)۔ اس خیال کے بالکل برعکس Glaser نے ۱۸۸۹ء میں اپنی کتاب *Skizze* کے پہلے حصے میں یہ بحث کی ہے کہ معینیہ سلطنت سبائیوں کی سلطنت سے پہلے موجود تھی اور آخر الذکر نے اسے برباد کرنے کے بعد جنوبی عرب پر برتری حاصل کر لی تھی۔ جب اس نے سلاطین بنی معین کی تعداد (تقریباً ۲۹) اور ان کی حکومت کی قیاسی مدت تقریباً ۷۵۰ سال فرض کر لی، تو وہ مجبور ہو گیا کہ ۱۵۰۰ ق م کے زمانے سے بنو معین کی حکومت کا آغاز کرے، بلکہ اسے ۲۰۰۰ ق م تک واپس جانا پڑا (۱: ۵۵)۔

(ص ۲۲، ۶۹، ۹۳، ۹۵، ۲۳۲) یا درحقیقت نفا ہو گئے تھے، لیکن اس کی تردید (Arabien : Weber، ص ۳۱) Artemidoros کے بیان سے ہو جاتی ہے (Strabo، ۱۶ : ۷۷۶)، نیز دوسرے مصنفین کے ان اقتباسات سے جو انہوں نے Agatharchides (فصل ۸۷، ۹۷، درمیان میں) سے لیے اور جن میں بنومعین کی دولت و ثروت اور ان کی تجارتی سرگرمی کا ذکر کیا گیا ہے۔ مزید برآں ہلینی کے بیان سے بھی کہ وہ سب کے ساتھ ساتھ اپنی خود مختارانہ حیثیت رکھتے تھے اور نیز یونان وغیرہ کی تجارت میں ان کے بمقابل تھے (متذکرہ بالا کو ملاحظہ کیجیے) اور اس اہم واقعے سے اور بھی واضح طور پر تردید ہوتی ہے کہ بطلمیوس جنوبی عرب کی تمام قوموں میں سے صرف بنومعین ہی کو "ایک بہت بڑی قوم" بتاتا ہے۔

اسلام کے عروج کے زمانے میں سب دنیاے عرب کی یاد سے محو ہوتا جا رہا تھا۔ اسلام نے اس قدیم سلطنت کی تباہی کو آخر تک پہنچایا جس کے زوال کا آغاز اہل لیران اور اہل حبشہ کے ہاتھوں ہوا تھا۔ سب بہت جلد ماضی کی ایک صدیے باز گشت بن کر رہ گیا، یعنی زمانہ قبل اسلام کا ایک ضروری عنصر، جس سے اب صرف علمائے تاریخ ہی کو لگاؤ باقی رہ گیا تھا۔ عرب مصنفین کی کتابوں کو ہم اپنے مقصد کے لیے دو بڑے زمروں میں تقسیم کر سکتے ہیں: ایک زمرے میں وہ تارخ قدر جغرافیائی اور تاریخی بیانات آتے ہیں جو سب کے آثار و آثار اور قدیم سبائی تاریخ کی تفصیلات کے معنی ہیں اور دوسرے درجے میں ناقابل لحاظ وہ آثار و عناصر ہیں جو سبائی ثقافت کے معدوم ہونے پر اپنی روایات میں زندہ رہے اور جن میں سلطنت بنی حبیہ کے معاملات کے نہم تاریخی حوالے بھرے پڑے ہیں اور جو بلحاظ زمانہ سب کے قریب ہی تھے۔

۲۰۰۰ ق م ماننے سے غلط ثابت ہو جائیں گے۔ ہم فینیقیہ کے حروف ابجد کے آغاز کو ایک ہزار برس ق م سے پہلے نہیں بتا سکتے۔ معینہ رسم الخط کے آغاز کی تاریخ بھی، جو علم ہندسہ کی شکلوں کی طرح یکساں اور باقاعدہ ہے، بلاشبہ اس سے قبل کی نہیں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے Glaser کے نظریے کی بنیاد متزلزل ہو جاتی ہے۔ ہمیں اس ابجد کی تاریخ دو ہزار برس ق م میں قائم کرنی چاہیے (Grundriss: Hommel، ص ۱۰۹، ۱۳۶: Westasien: Weber، ص ۱۶۳؛ قب Hommel: Explorations، ص ۷۳) یا پھر "کم از کم تیسرے ہزاروں برس میں" (Arabien: Weber، ص ۱۵) بحیثیت ایک ناممکن مفروضے کے مان لیں، اور جو حال ہی میں عبرانی حروف ابجد کی نہایت قدیم شکل کے متعلق تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے اسے نظر انداز کر دیں۔ وہ قیاسات بھی جن میں جنوبی عربی لیبوں کے علم کے متعلق سینا کے ننعانی ثبات کی دریافت سے پھر جان پڑ گئی تھی کسی نتیجے پر نہ پہنچا سکے۔ Hommel, Weber, Winckler وغیرہ کی آرا کے خلاف Huart بھی حروف ابجد کی مفروضہ مدت کے بارے میں کہتا ہے کہ ۱۵۰۰ ق م فی الواقع معینہ حکومت کے زمانے کے لیے بہت پہلے کا زمانہ ہے۔

یونانی - رومی روایات سے بھی مسئلہ معینہ پر دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں، خصوصاً Strabo، ۱۶ : ۷۶۸ میں، Eratosthenes کی تصدیق متذکرہ بالا، جسے Glaser کے خلاف D. H. Müller, Halévy اور دیگر اصحاب نے پیش کی ہے۔

Glaser کا خیال تھا کہ عہد ہکسوس Hyksos کے فوراً بعد (کتاب مذکور، ص ۳۵۱)، بنومعین بھی زوال پذیر ہو گئے اور پہلی صدی ق م کے اواخر میں جہالت کے درجے کو پہنچ گئے تھے

اور اس کے بڑے شاہی محلوں اور شہام بیت آقیان کا ذکر کرتا ہے (قب بیانات، در جزیرہ، نیز یاقوت: معجم: ۴: ۳۳۷، ۲۳۸ بعد میں ہیں)۔ پھر ضہر بیت حبس (قب البکری، طبع وِسٹنفلٹ Wüstenfeld، ص ۱۹۸، نیز جزیرہ)، حدقان اور رضاع، صرواح (جس کا شمار یمن کے نہایت مشہور قلعوں میں ہوتا ہے؛ اشعار نقل کیے گئے ہیں)، غیمان (اسعد تبع کے متعلق حمیری روایت کا حوالہ دیا گیا ہے؛ پورا حوالہ Kremer: کتاب مذکور، ص ۸۶ بعد، میں ہے)، داسخ، ظفار اور دوسرے قلعوں کا ذکر ہے۔ اس کے بعد سرو Sarw (بنو حمیر کی سطوح مرتفع) اور حضر موت کے قلعوں کی ایک مختصر فہرست دی ہے۔ الہمدانی نے مارب اور سب کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ اپنے مواد مضمون کے لحاظ سے اہم ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ پشتہ کے باقیات کے متعلق Arnaud کا بیان اور Halévy کی اطلاعات الہمدانی کی اہم تفصیلات کے موافق ہیں۔ یمنی قلعہ روٹان (الجوف اور مارب کے درمیان) کے متعلق الہمدانی کہتا ہے کہ یہ قلعہ ایک وقت خاندانِ نشق کی ملکیت تھا (جس کے بارے میں وہ کتاب دہم میں مزید معلومات درج کرتا ہے؛ نشوان: شمس العلوم؛ نیز Müller: کتاب مذکور، ۲: ۱۰۰۱، حاشیہ ۳ میں بھی اسی کا تتبع کیا گیا ہے۔ علاقہ بنی معین میں وہ براقش اور معین کے قلعوں کا ذکر کرتا ہے اور شاعروں کے اشعار نقل کرتا ہے)۔

علاقہ سب کے متعلق جزیرہ میں بھی جغرافیائی تفصیلات موجود ہیں۔ D.H. Müller کو اصل کتاب (۲ جلدیں، لائیڈن ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۱ء) شائع کرنے میں غیر معمولی دقتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ شہرینگر Sprenger اور اس کے بعد گلیزر Glaser نے الہمدانی سے بے حد استفادہ کیا اور آگے چل کر بعض علاقوں کی سیاحت کر کے اپنے مشاہدات اور مقامی باشندوں کی شہادتوں سے اس نسخے کے

زمرہ کی معلومات کا مستند ترین مصنف، جو مسلم مصنفین میں سے سب کے متعلق تعداد اور قدر و قیمت کے لحاظ سے سب سے زیادہ معلومات مہیا کرتا ہے، وہ الہمدانی ہے جس کی کتاب جزیرہ العرب عمومی حیثیت سے ہمارا سب سے بڑا ماخذ ہے (وہ یمنی تھا، صنعاء کا باشندہ)۔ اسے جنوبی عرب کی پرانی عمارتوں اور دوسری قدیم اشیا سے، جو اس کے زمانے میں ہنوز موجود تھیں، حب الوطنی کی بنا پر لگاؤ تھا؛ چنانچہ اس نے ان آثار کے متعلق ہر چیز جمع کی اور ان آثار سے جو افسانے وابستہ تھے وہ بھی اپنی کتاب اکیل میں درج کیے، جو یمن کی تاریخ اور اس کے آثار قدیمہ کے حالات پر مشتمل ہے۔ اکیل، کتاب ہشتم، کا ایک جز، جس میں شاہی قلعوں کا ذکر ہے، آج بھی موجود ہے۔ اسے سب سے پہلے (عربی متن اور جرمن ترجمہ مع تشریحی اشارات) D.H. Müller نے طبع کیا (Die Burgen und Schlösser Südorabien nach dem Iklil des Hamdani، S.B. AK. Wien، ۱۹۴۹ء)؛ اور ۳۳۰ بعد و ۹۷ (۱۸۸۱ء) : ۹۵۵ بعد؛ اور کتاب دہم سے، جو ہمدانیوں کے انساب کے متعلق ہے، معلومات لے کر اس میں اضافہ کیا، نیز جزیرہ العرب، حصہ اول سے معلومات افزا بیانات اخذ کیے، جس میں الہمدانی کے قلم سے غمدان اور صنعاء کا حال درج ہے۔ الہمدانی نے غمدان کے متعلق اشعار نقل کیے ہیں۔ اس کے بعد وہ شہم کے قصہ بنیاد تعمیر اور صنعاء کے متعلق جنوبی عرب کی روایات بیان کرتا ہے، پھر وہ ملک کے درجہ حرارت، اس میں غذا کے تحفظ، صنعا کی سرزمین کے متعلق تفصیلات اور غمدان کے قلعہ شاہی کے کھنڈروں کے متعلق مزید معلومات مہیا کرتا ہے اور ان اشعار کو نقل کرتا ہے جن میں اس قلعے کو فن تعمیر کا اعجوبہ قرار دینے کے لیے افسانے بیان کیے گئے ہیں۔ اس کے بعد وہ شہام بسغم، شہام کی پرانی یادگاروں

مندرجات کی صحت کو جانچا۔  
 سبائی عہد کی تاریخ کی چند یادیں عربوں کی  
 نثری یا شعری روایات میں زندہ رہ گئی ہیں،  
 (قب مثلاً von Kremer، ص ۱۰۰، ذو فائش  
 کے متعلق)۔ ماریب میں پشتے کی تعمیر یا کم از کم  
 اس کا مزید استحکام ملکہ بلقیس سے منسوب کیا  
 جاتا ہے (قب بیان بالا)۔ قدیم افسانے بھی سیلاب  
 سے وابستہ ہو گئے ہیں۔ یمن کی قبل از اسلام تاریخ  
 کو عرب مؤرخوں نے تین حصوں میں تقسیم کیا  
 ہے (پہلا حصہ تبع ابو کرب تک، دوسرا ذو نواس  
 تک اور تیسرا عہد اسلام تک)۔ ایسی ہی ایک اور  
 تقسیم سبائی، حمیری اور حبشی و ایرانی ادوار کی شکل  
 میں پائی جاتی ہے (Burgen: Müller، ۱: ۳۳۸)۔  
 سلاطین بنی حمیر کی فہرستیں بھی ان مؤرخوں نے  
 محفوظ رکھیں، جن سے ہمیں چند ایسے قدیم ناموں  
 کا پتا چلتا ہے جو ماہرین انساب نے اختیار کر  
 لیے تھے۔ علاوہ ازیں سلاطین کی یہ فہرستیں تاریخ  
 بنی حمیر کے اواخر عہد تک محدود ہیں (وہی کتاب،  
 ۲: ۹۸۱، ۹۹۷)۔

ہمارے لیے زیادہ اہم وہ معلومات ہیں جو  
 مسلمانوں کی تصنیفات میں قدیم اور نسبتاً جدید  
 سبأ کی معاشرتی اور اقتصادی زندگی کے متعلق پائی  
 جاتی ہیں اور جن کا سلسلہ کتبوں اور یونانی و  
 روسی ماخذوں سے جا ملتا ہے۔ خود اس ملک میں  
 جو چیزیں دستیاب ہوئیں وہ مختلف قدیم ادبی ماخذ  
 سے تطابق رکھتی ہیں اور ان سب سے یہ ظاہر  
 ہوتا ہے کہ سبائیوں نے قبل از اسلام کی تمام عرب  
 قوموں میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل کر لی تھی،  
 خصوصاً جنوبی عرب کی ان چار سربرآوردہ قوموں میں  
 جن کا علم یونانیوں کو بھی تھا۔ ان کی شاندار اور  
 ترقی یافتہ تہذیب کی ایسی یادگاریں موجود ہیں  
 جن سے سبائیوں کی تاریخی اہمیت آشکار ہوتی ہے۔

اس تہذیب کا عروج، جس پر Aranaud کے  
 زمانے سے Halévy اور خصوصاً Glaser کے انکشافات  
 و مشاہدات نے نئی روشنی ڈالی ہے، سبائیوں کی  
 تجارت اور صنعت و حرفت اور لیبان وغیرہ کی  
 پیداوار کا مرہون منت تھا۔ وہاں کی اراضی میں ان  
 چیزوں کی کاشت کے لیے تمام ضروری احوال و شروط  
 موجود تھے۔ الہمدانی کے بیان کے مطابق (جزیرہ،  
 ص ۵۱، سطر ۸) یمن کو درختوں، پھلوں اور فصلوں کی  
 کثرت کی وجہ سے الخضرہ (= سرسبز) کہتے تھے (قب  
 ابن الفقیہ: کتاب البلدان، در BGA، ۵: ۳۴)۔  
 سبأ میں نباتات کی کثرت کے متعلق اغاثرخیدس  
 Agatharchides کے بیان کی وضاحت ملک کے طبعی  
 حالات سے بخوبی ہو جاتی ہے۔ یمن اور حضر موت  
 کی صحت بخش اور معتدل آب و ہوا سے پہاڑیوں کی  
 ڈھلانوں پر اور وادیوں میں بکثرت روئیدگی پیدا  
 ہوتی ہے۔ جدید سیاحتوں کے حالات بھی یمن کی  
 اراضی کی زرخیزی اور اس کے جنگلات کی کمی کی  
 تصدیق کرتے ہیں۔ قدیم تر مصنفین کی بنیاد پر سبأ کے  
 متعلق المسعودی کا یہ بیان کہ وہ قدیم یمن کا نہایت  
 زرخیز اور نہایت فرحت بخش خطہ ہے جس میں  
 باغات، کشت زار اور چراگاہیں بکثرت ہیں اور آب و  
 ہوا بہت عمدہ ہے (قب Kremer: کتاب مذکورہ،  
 ص ۱۰، حاشیہ ۱) سبأ کی اس تعریف سے کمالاً  
 مطابق ہے جو Agatharchides نے کی ہے۔  
 صنعا کے خطے میں درجہ حرارت کی یکسانی اور  
 الہمدانی نے بہت زور دیا ہے (Burgen: Müller،  
 ۱: ۳۴۳)۔ گلیزر Glaser اور دیگر سیاحوں نے کہا  
 ہے کہ یمن کے بالائی طبقوں میں درجہ حرارت  
 معتدل ہے اور نباتات کے لیے مفید ہے۔  
 اغاثرخیدس کے اس بیان کے مقابلے میں کہ  
 سبائی بطلمیوسوں (Ptolemies) اور شامیوں کو  
 سونا اور فنیقیوں کو مختلف قسم کے قیمتی سامان

حوالوں سے پتا چلتا ہے کہ وہاں قدرتی سونے کی کانوں کا وجود تھا اور الہمدانی (قہ Sprenger : کتاب مذکور، ص ۵۸، ۲۸۳ بعد) اور دیگر مآخذ (نیز حال کے مصنفین کتاب مذکور، ص ۱۵۸) کی رو سے چاندی بھی نکلتی تھی۔

قدیم جنوبی عرب کی اقتصادی زندگی کی بھی تحقیق حال میں کی گئی ہے۔۔۔ کتبوں سے پیدا ہونے والے متعلقہ قانونی سوالات اور اقتصادی زندگی پر سب سے پہلے Rhodokanakis نے باقاعدہ بحث کی ہے (*Die Bodenwirtschaft*، در *Studien*، ج ۲؛ نیز اس کے بعد کے متذکرہ بالا مضامین)۔ ان کے پڑھنے سے یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ قدیم جنوبی عرب میں زراعت کا ایک باقاعدہ نظام موجود تھا جو قومی مفاد پر مبنی تھا، خصوصاً پانی کی تقسیم اور زمین کی کاشتکاری کے شدید ضوابط تھے۔ اس کے علاوہ مزدوروں کی نہایت باقاعدہ تنظیم، ملکیت کی شرائط اور قانونی نظریات، ریاست کی اقتصادی تنظیم اور بت خانوں کا بھی پتا چلتا ہے۔ یہ حقیقت تاریخی لحاظ سے بھی اہم ہے کہ اراضی کے نظم و نسق کا نظام، اور دستور حکومت (کم از کم بنیادی اعتبار سے) قدیم جنوبی عرب کی تمام ریاستوں میں یکساں تھا۔ Rhodokanakis نے اقتصادی حالات کے متعلق جو تحقیقات کی اس سے A. Grohman نے بھی متاثر ہو کر کام کیا، جس کے نتائج مذکورہ بالا کتاب میں دیے گئے ہیں۔ ایک پرانا نمونہ اس کی اس کتاب *Die altorientalische Agranwirtschaft* (در *Berichte des Forschungsinstitutes für Osten und Orient*، ۲، ویانا ۱۹۱۸ء : ۳۳ بعد) میں درج ہے۔ یہ کتاب ملک (طبقات الارض، آب و ہوا، بہرسانی آب)، آبادی، دیسی پیداوار (خصوصاً خوشبودار پودے)، معدنی دولت، شکار، مویشی پروری، اور زراعت کے متعلق ہے۔ کتبوں، ادبی مآخذ اور

بہم پہنچاتے تھے تورات کی عبارتوں میں (جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے) یہ بیان پایا جاتا ہے کہ سبائی مصر اور شام کے ممالک کو لوبان، سونا اور جواہرات برآمد کیا کرتے تھے۔ جنوبی عرب نہایت قدیم زمانے سے بخور کی پیداوار کے لیے مشہور تھا اور سبائیوں کی خصوصیت یہ تھی کہ وہ یمن کے جنوبی نصف کے نہایت زرخیز خطوں میں رہتے تھے جہاں لوبان و بخور کی پیداوار افراط سے ہوتی تھی؛ چنانچہ وہ قدرتی طور پر تجارت، خصوصاً گرم مسالے کی تجارت کرتے تھے۔ سٹرابو Strabo (ج ۱۶ / ۴، فصل ۱۹، ۲۲) نے لکھا ہے کہ گرم مسالوں کی تجارت سبائیوں کی دولت کا سرچشمہ تھا، لیکن یہ بات پہلے ہی سے کتاب الملوک الاول، ۱۰ : ۸ بعد، میں مندرج ہے کہ مصر و ہند کی تجارت کے لیے عدن بڑا مرکز تھا۔ کتبوں میں طلائی و نقرئی ظروف کے حوالوں، نیز قرون وسطیٰ کے دفینوں اور قدیم جواہرات اور سگنوں کی دستیابی کے بارے میں دیکھیے: جزیرہ، ص ۲۹؛ *Burgen : Müller*، ۱ : ۳۶۶ بعد، ۳۷۳؛ *Le trésor de Sand : Schlumberger*، پیرس ۱۸۸۰ء؛ *Südarabische Altertümer : D.H. Müller*، ویانا ۱۸۹۹ء، ص ۶۵ تا ۷۸، لوحہ ۱۳؛ E.S.G.؛ *Robinson*، در *Numismatic Chronicle*، ۱۹۲۳ء، صفحات ۳۶۵ تا ۳۶۸؛ *G.F. Hill*؛ *Brit. Mus. Cat.*؛ *Coins of Arabia*، ۱۹۲۲ء، وہی مصنف؛ *Ancient Coins of South Arabia*، در *Proceed. of Brit. Acad.*، لندن ۱۹۱۵ء۔ یہ سب Diodoros کے اس بیان کی تصدیق کرتے ہیں (جسے Strabo نے اغاثرخیدس کا اتباع کرتے ہوئے محفوظ کر دیا ہے)، جہاں کا تعلق سبائی مکانات کے سونے، چاندی اور جواہرات سے آراستہ اور منقش در و دیوار اور چھتوں، سونے اور چاندی کے بننے کے برتنوں اور خانہ داری کے دیگر ظروف سے ہے۔ علاوہ ازیں متذکرہ بالا یونانی، روسی اور عربی ادبی

ہے اور مشرقی افریقہ میں بھی اس کے آثار ملتے ہیں۔ حبشہ میں اذینہ کا ضلع سبا کے ماتحت تھا۔ اس ضلع پر معافر کے لقب سے ایک سبائی گورنر حکومت کرتا تھا۔ ملک شام اور فلسطین و مدین کے آس پاس بھی سبا کی نوآبادیاں تھیں۔ ۹۵۰ ق م میں، جو حضرت سلیمانؑ کا عہد حکومت ہے، سبا پر ایک عورت حکمران تھی۔ سبا کے ایک بادشاہ نے مارب میں ۸۰۰ ق م میں سد یا کرم کی بنیاد ڈالی تھی۔ یہ بند ۱۵۰ فٹ لمبا اور ۵۰ فٹ چوڑا تھا۔ سبا کا زمانہ حکومت ۱۱۵ ق م پر ختم ہو جاتا ہے، جس کے بعد حمیری بادشاہ آجاتے ہیں۔ شاہان سبا کا لقب مکارب تھا۔ یہ دو لفظوں سے مرکب ہے: مک، بمعنی مذہبی اور رب، بمعنی مالک اور بادشاہ؛ پس مک رب کے معنی ہوں گے مذہبی بادشاہ یا کاہن بادشاہ۔ ان کے ایک قلعے کا نام ریدان تھا، جس کی طرف نسبت کر کے بعض بادشاہوں کو ذو ریدان بھی کہتے تھے۔ یہ قوم آفتاب پرست تھی۔ سیل عرم سے ان کا دارالحکومت برباد ہو گیا اور تجارتی راہوں کے بدلنے سے قبائل تتر بتر ہو گئے۔ قرآن مجید کی سورۃ سبا اور سورۃ النمل میں ان کا ذکر ہے (ارض القرآن، ۱: ۲۳۶ بعد)۔

مآخذ: وہ ادب جو پڑھنے کے لائق ہے اس کے مآخذ کا ذکر اس مضمون میں کیا جا چکا ہے، خصوصاً کتبے (ان کا بڑا مجموعہ پیرس میں ہے، یعنی *Corpus Inscript. Semit.* ج ۴؛ خاص تاریخ، جہاں لائی اور علم لسانیات کی تصنیفات یہ ہیں: (۱) *Springer*: *Geographie*؛ (۲) *D. H. Müller*: *Burgen und Schlösser*؛ (۳) *Hommel*: *Abhandlungen*؛ (۴) *Chrestomathie*؛ (ج) *Explorations in Arabia*؛ (د) *Grundriss*؛ (۴) *Skizze*: *Glaser*؛ ج ۲ (سال ۱۸۹۹ء) کا جز اول، پرائیویٹ طور پر چھپا تھا؛ (۵) *Schlische*: *J. H. Mordtmann* و *D. H. Müller*

سیاحوں کی یادداشتوں کے بہت سے حوالے (*Glaser*) کی تصنیفات کو شامل کر کے، جو اب تک مخطوطے کی شکل میں ہیں) خاص طور پر قیمتی ہیں۔ *Grohmann* کی مذکورہ بالا کتاب کا موضوع *W. Schmidt* کی بہ نسبت وسیع تر ہے۔ اس نے اقتصادی جغرافیے پر بہت زور دیا ہے اور زمانہ حال کی تجارت پر اپنی خاص معلومات کی وجہ سے خوب لکھا ہے۔

[اسم قحطانیہ کی سب سے مشہور شاخ سبا کے متعلق سلیمان ندوی نے جو تحقیقات پیش کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے: معین کی حکومت کے برسر زوال ہونے پر یمن میں معین کے قلعوں کے چاروں طرف سبا نے اپنے قلعے تعمیر کر لیے تھے۔ سبائی سردار کا نام عمر یا عبد شمس تھا۔ چونکہ وہ بہت بڑا فاتح تھا اور اس نے بہت سے لوگوں کو گرفتار کر کے غلام بنا لیا تھا، اس لیے اس کا لقب سبا (= غلام بنانے والا) پڑ گیا۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ یہ لقب سبا کے اس معنی سے ماخوذ ہے جس کا مفہوم تجارت ہے اور کتبات میں عموماً سبا کا مادہ تجارتی سفر کے معنی میں استعمال ہوا ہے (انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا، بار یازدہم، ۲۳: ۹۵۵)۔ سبا چونکہ تاجر قوم تھی اس لیے اسے یہ لقب دیا گیا۔ عبد شمس قحطان کا پوتا تھا۔ اس کی حکومت کا زمانہ ۴۸۴ برس ہے (المسعودی: مروج الذهب، مطبوعہ قاہرہ، ۱: ۱۱۳)۔ اس قوم کے عروج کا عہد ۷۱۵ قبل مسیح ہے۔ سبا کا اصلی مرکز حکومت جنوب غرب میں یمن کا مشرقی حصہ تھا، جس کا دارالحکومت شہر مارب تھا، لیکن رفتہ رفتہ اس کا دائرہ مغرب میں حاضر موت تک وسیع ہو گیا اور چونکہ یہ ایک تاجر قوم تھی، اس لیے بہت سے بحری اور تجارتی راستوں پر بھی اسے قبضہ کرنا پڑا ہوگا۔ اسی سلسلے میں شمالی عرب میں بھی سیاسی حکومت نظر آتی



Account (لوحة ۱)، در JASB، ۳: (۱۸۳۳)، ۵۵۴  
 بعد، طبع دوم: ۱۰. *Narrative of a Journey...*  
 'the ruins of Nakā' al-Hajar' (مع لوح)، در  
 J. R. Geogr. Soc.، ۱۸۳۷، ۷: ۲۰ بعد؛  
 (۲۱) وحی مصنف: *Travels in Arabia*، لندن  
 ۱۸۳۸؛ (۲۲) *Reisen in Arabien*: Wellsted  
 طبع جرمن وغیرہ از Halle، E. Rödiger، ۱۸۳۲؛ (۲۳)  
 Transactions of the ASB: Carter، ۱۸۳۳؛ (۲۴)  
 Narrative of a Journey from Mokhá. C.J. Crutte den  
 (لوحة ۱)، در J. R. Geogr. Soc.، ۱۸۳۸،  
 ۸: ۲۶۷ بعد ۲: (۲۵) *Journal of an Excursion to*  
 San'á... Proceed. of Bomb. Geogr. Soc.، ۱۸۳۸؛  
 (۲۶) *Relation d'un voyage dans l'Yémen*: P. Botta  
 پیرس ۱۸۳۱؛ (۲۷) *Relation d'un*: Th. S. Arnoud  
 voyage à Mareb، در JA، ۱۸۳۵، سلسلہ ۳، ج ۵:  
 ص ۲۱۱ بعد، ۳۰۹ بعد (طبع Mohl)؛ دیکھیے نیچے بذیل  
 (Fresnel) *Mission dans l'Yémen Rév, d'Egypte*، ج ۱  
 ۱۸۹۳، ج ۲، (۱۸۹۵)؛ (۲۸) *Notice*: F. Fresnel  
 sur le voyage de M. de Wrède dans la vallée  
 JA، ۱۸۳۵، سلسلہ ۳، ج ۶: ۲۸۶ بعد؛  
 (۲۹) *Letter de M.... de Wrède.... sur son*  
 voyage en Arabie، Bull. de la Soc. de Géogr.  
 ۱۸۳۵، سلسلہ ۳، ج ۳: ص ۱۴ بعد (اس کی تحریروں میں  
 سے *A. v. Wredés Reise in Hadhrmaut*، از H. v.  
 Maltzan، Braunschweig، ۱۸۷۰، مع لوح)؛ (۳۰)  
 Erdkunde: K. Ritter، ج ۸، برلن ۱۸۳۷، (عرب کے متعلق  
 اس وقت کے تمام معلوم بیانات پر مبنی ایک جامع جائزہ)؛  
 (۳۱) *Eben Safir* (دیکھیے بیان بالا)؛ (۳۲) J. Halévy  
 Rapport sur une mission archéologique dans le  
 Yemen، در JA، ۱۸۷۲، سلسلہ ۶، ج ۱۹ (Itinéraire)  
 ص ۸ بعد، *Classement des inscriptions*، ص ۶۰ بعد،  
*Inscriptions Sabéennes*، ص ۱۲۹ بعد، *Traduction*

Denkmäler. وی انا ۱۸۸۳؛ (۶) J. H. Mordt-mann  
 Semitist.) Beiträge zur minjischen Epigraphik  
 Studien، طبع C. Bezold، جزو ۹۲، Weimar، ۱۸۹۷؛  
 (۷) *Die arabische Frage*؛ M. Hartmann (۸)  
 Otto Weber کی *Der Alte orient* میں سیاحت عرب اور  
 وہاں کی مخصوص موضوعات پر کتابیں؛ اور (۹) Studien  
 zur Südarabischen Altertum-skunde، ج ۱ تا ۳،  
 Mitt. VAG، ۱۹۰۷؛ (۱۰) Rhodokanakis  
 Abhandlungen، نیز (۱۱-۱۲) Křemer کی دو تصنیفیں  
 اور (۱۳) لینڈ برگ: *Arabica*، لائیڈن ۱۸۹۷ و  
 ۱۸۹۸؛ عربی ادب میں (۱۴) الہمدانی: آکیل اور  
 (۱۵) صفة جزيرة العرب (طبع D. H. Müller) -  
 جنوبی عرب بشمول سقوطہ کے آثار قدیمہ از ۱۷۷۳ تا  
 ۱۸۹۲ تقریباً مکمل مآخذ؛ (۱۶) Homel نے اپنی کتاب  
*Chrestomathie* (ص ۶۳ ۸۸) میں دیے تھے اور  
 (۱۷) ۱۹۰۷ کے بعد سے ایک سلسلہ Weber نے  
 Studien، ج ۳، ۱۹۰۸ میں اضافہ کیا، جس کے صفحہ  
 ۷۰ پر اس نے Homel پر ضمیمہ لکھنے کا وعدہ  
 کیا۔ ان میں سے بعض مندرج ذیل ہیں۔ یہاں ہم  
 صرف ان کتابوں اور مضامین کے حوالے دینے پر اکتفا  
 کریں گے جو اس سلسلے میں سب کے لوگوں اور ملک کی  
 تحقیق میں نشاناتِ راہ ہیں اور ترقی کے سنگ میل ہیں۔  
 ۱۹۰۸ کے بعد زمانہ حال کے ادب میں اور سینکڑوں  
 خاص مضامین جو بنیادی طور پر لسانی نوعیت کے ہیں  
 اور علحدہ علحدہ کتابوں کے ترجمے اور ان کی اشاعت کے  
 متعلق ہم ناظرین کی توجہ (۱۸) ان دو مجموعوں کی طرف،  
 نیز ان تنقیدوں کی طرف مبذول کراتے ہیں جو ZDMG  
 میں (۱۹۰۸ کے بعد) چھٹی رہیں۔ سیاحوں کے بیانات  
 کے متعلق ہم یہاں حسب ذیل کتب کا ذکر کرتے ہیں؛  
 (۱۹) *Auszug aus einem Briefe... Seetzen's an Herrn*  
 v. Hammer (مع لوح)، در *Fundgruben des Orients*،  
 وی انا ۱۸۱۱، ۲۷۸ بعد؛ (۲۰) J. R. Wellsted

*Süd-Arabien, Mahra-Land und Hadramūt* لائین  
 ۱۸۹۶ء (اس پر قب Glaser، *Peterm. Mitt.* : ج ۴،  
 ۱۸۹۷ء *Litteraturber* ص ۳۷ بعد؛ (۲) *Neue Wander-*  
 : ۲ (۱۸۹۸) ج ۴، *Globus*، در *ungen in Yemen*  
 Die : C. Landberg (۳۳) بعد؛ ۲۲۱ بعد؛  
*südarab. Expedition der Akad. der Wissensch. in*  
 Die (1) : D.H. Müller (۳۴)؛ ۱۸۹۹ء؛  
*südarab Expedition der Akad. in Wien* ویانا  
 Zur Geschichte der südarab Expedi- (۲)؛ ۱۸۹۹ء  
 Une : P. Charnay (۳۵)؛ ۱۹۰۷ء؛  
*excursion au Yémen, Bull. Soc. Géogr. Anvers*  
 Rapport : A. Bardey (۳۶) بعد؛ ۲۳ : ۷۹  
 (۳۷)؛ ۱۸۹۹ء؛ *sur El-Yemen Bull. de Géogr. hist.*  
 (۳۸)؛ ۱۹۰۰ء؛ *Southern Arabia : Th. Bent*  
*Reiseskizzen aus dem Yemen : H. B. rhardt*  
 در *Z G E B.*، ۱۹۰۲ء، ص ۵۹۳ بعد؛ (۳۹)  
*Vorläufiger Bericht über die Reise (۱) : W. Hein*  
*nach Aden und Gischin, Anz.-Akad. Wien*، ۱۹۰۲ء  
 ۳۹ : ۱۰۷ بعد؛ (۲) *Südarabische Itinerarien*  
 در *Mgg Wien*، ۱۹۱۳ء، ۳۲ : ۳۲ بعد؛ (۵۰)  
*Mission d'études au Yémen : A. Beneyton* در  
*La Géographie*، ج ۲۷، ۱۹۱۳ء - Grohmann  
 گلاسر کی غیر مطبوعہ تحریروں سے جا بجا اس کے  
 روز ناموں کا حوالہ دیتا ہے "مزید برآں G. W. Bury  
 کے اپنے سفر بیان در ۱۸۹۹ء کے بیان کا ذکر  
 بھی کرتا ہے" (کتاب مذکور، ص ۱۱۷، ص ۵۶،  
 حاشیہ ۱ : *Expedition to Bêhân, Ms.*، نیز ص ۳،  
 حاشیہ ۱ وغیرہ؛ (۵۱) Bury (1) : *Arabia Infelix*  
 لندن ۱۹۱۵ء، نیز بمواقع کثیرہ؛ (۲) وہی مصنف :  
*The Land of Uz*، لندن ۱۹۱۱ء اور حواشی؛ نیز  
 Glaser (۵۲) کا مطبوعہ مضمون *Ostjemen und*  
*Nordhadramaut*، ص ۱۳۹ وغیرہ۔ مندرجہ ذیل

۱۸۹۷ء بعد، (۲) *Voyage du Nedjran, Bull. de*  
 ۱۸۷۷ء، ج ۶، *la Soc. de Géogr.*،  
 Account : W. Munzinger اور S.B. Miles (۳۳)؛  
 of an Excursion into the Interior of Southern  
 Arabia، در *J. R. Geogr. Soc.*، ج ۳۱؛ (۳۴)  
*Reise nach Südarbien : H. v. Maltzan*  
 : Ch. Millingen (۳۵)؛ ۱۸۷۳ء  
*Notes of Journey in Yemen*، در *J. R. Geogr. soc.*  
 El Yémen، : R. Manzoni (۳۶)؛ ج ۳۴؛  
*Tre anni nell' Arabia Felice*، روما ۱۸۸۳ء؛ (۳۷)  
*Schapias Reise in Yemen : H. Kiepert*  
 : S. Langer (۳۸)؛ ۱۸۳ : ۲۸، ۱۸۸۰ء، *Globus*  
*Reiseberichte aus Syrien und Arabien* ویانا  
*Meine Reise durch (۱) : E. Glaser (۳۹)؛*  
*Arhab und Hadschid Petermanns Geogr. Mitt.*  
*Von Hodeida (۲)؛* ۱۸۸۳ء، ۳۰ : ۱۷۰، ۲۰۳ بعد؛  
*nach San'â*، وہی کتاب، ۱۸۸۶ء، ۳۲ : ۱ بعد؛  
 ۳۳ بعد؛ (۲) *Über meine Reisen in Arabien*، در  
*MGGW.*، ۱۸۸۷ء، ص ۱۸ بعد؛ ۷۷ بعد؛ (۴)  
 : F. Hommel، از *E. Glasers Reise nach Marib*  
*Beil. z. Münch. Allg. Ztg.*، شماره ۲۹۳،  
*Bericht über die vierte Reise, Mitteil. (۵)؛* ۲۹۳  
*der Ges z. Forderung deutscher Wissensch....*  
*Bericht über (۶)؛* ۱۸۹۳ء؛ یکم نومبر ۱۸۹۳ء  
 einen Vortrag Glasers über seine vierte Reise،  
*Beil. z. Münch. Allg. Ztg.*، شماره ۹۷؛ (۷)  
 D.H. Müller، طبع *E. Glasers Reise nach Mārib*  
 اور *N. Rhodok nakis*، ویانا ۱۹۱۳ء *Sammlung*  
*E. Glaser*، ج ۱؛ (۴۰)؛ *Voyage au Yemen : A. Defflers*  
 برس ۱۸۸۷ء؛ (۴۱)؛ *A Journey through : F.T. Haig*  
 Yemen، در *Proc. R. Geogr. Soc.*، ج ۹؛  
 Harris) اوپر دیکھیے؛ (۴۲)؛ *L. Hirsch (۴۲)؛*



‘Études sur les dialectes de l’Arabie méridionale  
ج ۱، Hadramouît، ج ۲، Dathina، (لائڈن ۱۹۰۱ تا  
۱۹۱۳ء) قیمتی ہیں۔ اور خاصا مواد ویانا میں اکیڈمی  
کی کتاب (۱) “Schriften der Sildarabischen”  
Expedition میں موجود ہے، ج ۱ تا ۱۰ (۱۹۰۰ تا  
۱۹۱۰ء صومالی، مہری، حضرمی، سقوٹری، فلپار؛ (۲)  
طبع L. Reinisch، (A. Jahn) N. Rhodokanakis،  
(D. H. Müller) اور آخرکار (۳) M. Bittner کی  
Studien، مہری، سقوٹری اور شعوری پر، در (۴)  
S. B. Ak. Wien، ج ۱۶۲، ۱۹۰۹ء بعد۔  
(J. K. ATSCII)

[جنوبی عرب کے وسیع قدیم سگوں پر پہلی تصانیف  
پر (۵) G. F. Hill کی تصنیف سبقت لے گئی ہے،  
Catalogue of Greek Coins of Arabia, Mesopotamia  
and Persia in the British Museum، لندن ۱۹۲۲ء صفحات  
۴۴ تا ۸۳، ۵ تا ۸۰، الواح ۷ تا ۱۱، ۵۰ اور ۵۵،  
ص ۴۵ پر مکمل ماخذ دیے گئے ہیں۔ اب یہ امر یقینی ہے  
کہ سگوں کا بیستر حصہ جنہیں غلطی سے ”حمیری“ سمجھا  
گیا تھا وہ دراصل سبائی ہیں اور یہ کہ کچھ سکے مینائیوں  
اور قبتائیوں سے بھی منسوب کیے جا سکتے ہیں؛ (۶)  
عمر فروخ: تاریخ العرب فی الجاہلیۃ؛ (۷) جواد علی:  
تاریخ العرب قبل الاسلام؛ (۸) سلیمان ندوی: ارض القرآن  
نیز دیکھیے مقالہ سبب]۔

[۱] لائڈن و (تلخیص از ادارہ)

سبب: (ع: جمع: اسباب) اور علت (جمع  
علل) دونوں فلاسفہ مشائخین کی اصطلاح میں  
cause کے لیے عام لفظ ہیں۔ یہ دونوں لفظ  
بڑی حد تک مترادف استعمال کیے جاتے ہیں  
جس طرح ارسطو کے حاب  $\alpha\chi\rho\acute{\upsilon}$  اور  $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$  یا  
 $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\omega\upsilon$  مترادف ہیں۔ ابن رشد (ما بعد الطبیعة،  
قاہرہ، ص ۱۵) کہتا ہے کہ سبب اور علت دونوں  
ہم معنی ہیں۔ اس سے پہلے ابو صلت (م ۱۱۳۳ء)

نے ان الفاظ کو اپنی منطبق (تقویم الزہن، طبع  
Madrid، ص ۵) میں ایک ہی معنی میں استعمال  
کیا ہے۔ اسلامی مشرق کے قدیم مصنفین کی تصانیف  
سے ان الفاظ کو ایک ہی معنی میں استعمال کرنے  
کی بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں، مثلاً فلاسفہ  
عام طور پر گو خدا کو علت اولی کہتے ہیں، لیکن  
اسے اسی معنی میں اکثر سبب یا سبب اول بھی  
کہا گیا ہے (دیکھیے اخوان الصفا: رسائل، عدد ۴،  
مطبوعہ بمبئی، ص ۱۴۲؛ فارابی: *Abhandlungen*، طبع  
Dieterici، ص ۵۷ حصہ بالا؛ ابن سینا: *تیس رسائل*،  
قسطنطنیہ، ۸۶، حصہ بالا؛ الفزالی: *تہافت التہافت*، طبع  
Bouyges، ص ۲۵۸، سطر ۱۳ اس لیے کتب لغت  
میں جو لکھا ہوا ہے کہ علت سے مراد علت اولی  
ہوتی ہے اور علت ثانیہ کو سبب کہا جاتا ہے،  
اس کی تصحیح ہونی چاہیے۔ اس کی ایک اور دلیل  
یہ ہے کہ *Theology of Aristotle* (اثولو جیائے  
ارسطاطالیس، طبع Dieterici، ص ۱۳) میں عالم  
علوی کی علت اولی اور عالم سفلی کی علت ثانیہ میں  
فرق بیان کیا گیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ دونوں  
کو علل مانا گیا ہے۔ شاید یہ کہا جا سکتا ہے کہ  
قدیم ترین زمانے میں علت کا استعمال بہ کثرت کیا  
جاتا تھا اور یہ کہ ”علت اور سبب“ کا ترجمہ  
علی الترتیب دلیل (ratio) اور سبب (cause) کیا  
جا سکتا ہے؛ تاہم اس زمانے کے فلسفے میں علت اور  
سبب کے درمیان کوئی قطعی فرق نہیں کیا جاتا تھا۔  
مزید برآں علاقہ سببیت پر جو رسالے تصنیف کیے گئے  
ہیں ان کا نام فی العلة و المعلوم رکھا گیا ہے۔  
اتنا کہ دینا ابتدا ہی میں ضروری ہے کہ  
ارسطو کا نظریہ سببہ اصالة سکونیہ ہے نہ حرکتہ  
(قب مقالہ قوۃ) بالفاظ دیگر اساسی طور پر عناصر یا  
اصول  $\alpha\rho\chi\alpha\iota$  وجود ہی کو اسباب تسلیم کیا  
گیا ہے اور اسی لیے اوائل، مبادی، اصول اور

صورت جزو فاعل ہے۔ ان میں سے صورت اصل وجود یا شے کی حقیقت عقلیہ ہے (قَب مابعد الطبیعة، ۱۲/۴ : ۴ : ۱۰۷۰ ب)۔ اس کے بعد وہ عِلّی آتی ہیں جنہیں عِلّی خارجیہ کہا جاتا ہے، یعنی اصول حرکت اور غایت۔ ہر ہستی کو ان چاروں عِلّی میں تحلیل نہیں کیا جاسکتا۔ خدا قطعی طور پر غیر مادی وجود ہے۔ وہ عالم کی عِلّتِ غائیہ ہے اور عالم اسی کے عشق میں دیوانہ وار باہر نکل پڑا ہے۔ عالم نامیات میں (قَب الطبیعة، ۲ : ۷ و De anima [ کتاب النفس ]، ۴ : ۱۵) نفس ہی صورت جو عریہ، عِلّتِ فاعلہ اور عِلّتِ غائیہ کا مظہر ہے۔ دوسری جانب ایک مکان کی عمارت میں مثلاً چار سبب الگ الگ دیکھے جاتے ہیں: مادّہ عمارت (عِلّتِ مادّیہ)؛ عمارت کا نقشہ، جو عمار کے ذہن میں موجود ہے (عِلّتِ صوریہ)؛ فعل تعمیر (عِلّتِ فاعلہ) اور غرض تعمیر، یعنی سکونت (عِلّتِ غائیہ)۔ یہ تو ارسطو کا نظریہ ہے؛ لیکن اسباب اربعہ کا نظریہ، جن میں صورت پر خاص زور دیا گیا ہے، مسلمانوں کے ہاں شکل ہی سے مقبول ہو سکتا تھا اگر اس میں رواقین اور نو فلاتونی فلاسفہ کے اساسی خیالات شامل نہ کر لیے جاتے، یعنی رواقین کی تسلیم دربارہ قوائے فاعلہ (λόγοι، کلمات) اور خاص کر خدا کو تمام موجودات و حوادث کا اولین عِلّتِ فاعلہ قرار دینے کا تصور۔ کتاب الربوبیۃ (Theology) اور کتاب العلل (Liber de causis) کے بیان کے مطابق ان دونوں باتوں نے مسلمان فلسفیوں کے لیے مشائخ کے نظریہ علت کو قابل قبول بنا دیا۔ مذکورہ بالا تصانیف کے بیان کے مطابق خدا بہ تمام و کمال علتِ الاولیٰ ہے، جو ہر چیز کو وجود میں لاتا ہے، گو جزئی طور پر بوساطت عقول سافلہ ہی کیوں نہ ہو۔ ان عقول سے، جو پورے طور پر خالص مؤثر نہیں ہیں (یعنی ان میں قوتِ متأثرہ کم و بیش پائی جاتی ہے)۔

اسطقیات کو کم و بیش عِلّی اور اسباب کے مترادفات کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر التوحیدی کی مقابسات، قاہرہ ۱۹۲۹ء، ص ۱۵۶ میں مبادی اور اوائل کا شمار یوں کیا گیا ہے: مقولہ جوہر کے تحت: صورت و ہیولی؛ مقولہ الکم کے تحت: نقطہ اور واحد؛ مقولہ کیف کے تحت: سکون و حرکت۔ یہاں ہم اپنے آپ کو ارسطو کی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات (کتاب الطبیعة، ۲ : ۳ اور ۷ و کتاب مابعد الطبیعة، ۱ : ۳ تا ۸ اور ۸ بعد) کے چار اسباب (انہیں بھی کبھی کبھی عِلّی ہی کہہ دیتے ہیں) تک ہی محدود رکھتے ہیں۔ کتاب مابعد الطبیعیات، ۱ : ۳ بعد، سے، جو ایک تاریخی مقدمہ ہے، یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ارسطو کا نظریہ اسباب ان اصول کا مجموعہ ہے جو اس سے پہلے مقرر کیے جا چکے تھے۔ قدیم فلاسفہ طبیعیات کے مادّہ الحیة کو، جسے آنکساغورس عقل (nous) کہتا ہے اور جو اصول حرکت ہے، اور ارسطو کی پیش کردہ شکل میں تصورات افلاطونیہ کو جب باہم جمع کر لیا جائے تو اصول وجود کا مکمل خاکہ تیار ہو جاتا ہے۔ بدقسمتی سے اصل کتاب کی موجودہ صورت (بالخصوص مابعد الطبیعة، مقالہ ۸ بعد) میں جو منسق تشریح کی گئی ہے وہ زیادہ تر مبہم ہے اور قوت و فعل کے مسئلے کے ساتھ مختلط ہو گئی ہے۔ اتنی بات صاف ہے کہ یہاں اسباب سے مراد وہ شرائط یا احوال نہیں ہیں جن کی بدولت زمانے میں واقعات یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتے ہیں، بلکہ اسباب سے مراد وجود کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ طبیعیات میں مادّہ (مادّہ) سب سے مقدم ہے اور مابعد الطبیعیات میں صورت (μορφی یا εἶδος) غالب ہے۔ غالباً یہ دونوں، یعنی مادّہ اور صورت، عِلّی داخلیہ کہلاتے ہیں، یعنی وہ اساسی اجزا جن سے اجسام ترکیب پاتے ہیں؛ چنانچہ مادّہ جزو منفعل اور

طبعاً سلسلہ اسباب میں جکڑا ہوا ہے (تلازم الاسباب - تولد) (قب التہافت، طبع Bouyges، ص ۲۷۷)۔  
 ان مسلم فلاسفہ میں سے جو مشائخ کے زیادہ مقلد ہیں، اخوان الصفاء علاوہ دیگر امور کے اس امر میں ممتاز ہیں کہ وہ مادے کو بالکل نظر انداز کر کے صرف صورت (صورت جوہریہ) کو اشخاص کے مابین تمیز کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔

الفارابی کی تصنیفات جتنی ہاتھ لگ سکتی ہیں ان میں علل اربعہ پر کوئی الگ رسالہ نہیں پایا جاتا۔ اس کی کوشش بالخصوص یہ ہے کہ وہ تمام اسباب کا سلسلہ خدا تک پہنچائے اور ثابت کرے کہ وہی اول اور وہی آخری سبب ہے۔ خدا نے اپنے عقل و فکر سے دنیا کو پیدا کیا، لہذا اسے اس دنیا کا بوجہ عام ویسا ہی علم ہے جیسا کہ اس نے اسے پیدا کیا ہے۔

الفارابی کے جانشینوں نے اسباب اربعہ کے نظریے کو ترقی دی، لیکن ان کے فکر پر قوت و فعل کا اور عقیدہ صدور و فیض کا رنگ غالب ہے۔

ابن سینا نظریہ سببیت سے مختلف طور پر بحث کرتا ہے اور سب سے زیادہ بحث اس نے اپنی کتاب الشفاء میں کی ہے (دیکھیے Horten: Die Metaphysik Aricemas، مقالہ ۶، ص ۱۶۷ تا ۱۷۱)۔ اس کے اقوال و آرا سرسری طور پر حسب ذیل ہیں: (۱) سبب (علت) ہمیشہ سبب (معلول) کے ساتھ ہوتا ہے اور سبب کے عدم سے سبب کا عدم ہو جاتا ہے؛ (۲) سبب مرتبے میں سبب سے بالاتر ہے؛ (۳) خدا، جو سب کا اول اور واجب سبب ہے، ترکیب و تقسیم سے مطلقاً بری ہے، غیر متجزی ہے اور اسباب کا تمیز اور تعدد صرف غیر اللہ میں ممکن ہے؛ (۴) ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم سوا خدا کے ہر شے کی حقیقت یا ماہیت اور اس کے وجود میں تمیز کریں (اس سے پہلے الفارابی اس کا

قوائے فعالہ نکلتی ہیں اور عالم اسفل پر اثر انداز ہوتی ہیں؛ تاہم سلسلہ اسباب غیر متناہی نہیں؛ اس کا مصدر اور مرجع خدا ہی ہے۔ خداے تعالیٰ (Liber de causis، طبع Bardenhewer، ص ۱۰۵)، واجب الوجود ہے، جو بیک وقت علت بھی ہے اور معلول بھی، یعنی وہ اپنی علت آپ ہے (causa sui)۔ نو فلاطونیوں کے نظریہ اسباب کو بدلی ہوئی شکل میں پیش کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسباب اربعہ کا یہ سلسلہ مسلم فلاسفہ کے ہاں بالعموم پایا جاتا ہے (مثلاً اخوان الصفاء: رسائل، رسالہ ۴ [انتخاب Dieterici]، ص ۵۵۴: Norton Die Metaphysik: Avicennas، ص ۳۶۷ بعد)؛ (۱) سبب مؤثر (فاعل، یا مبدأ الحركة)؛ (۲) متأثر (ہیولی، مادہ، عنصر)؛ (۳) صورت؛ (۴) غایۃ (غرض تمام)۔

فلاسفہ اور متکلمین، سب کا اس پر توافق ہے کہ تمام موجودات و حوادث کا اول و آخر سبب خدا ہی ہے، لیکن اس کے بعد وہ الگ الگ باتیں کہنے لگتے ہیں۔ فلسفیوں کے نزدیک علت و معلول ہمیشہ ساتھ ساتھ ہوتے ہیں، ایسا نہیں ہو سکتا کہ علت کاملہ موجود ہو اور اس کا نتیجہ یعنی معلول نہ ہو۔ خدا کا عالم سے مقدم ہونا تقدم زمانی نہیں بلکہ تقدم بلحاظ کمال و ترتیب ہے۔ خدا عالم کا خیال کرتا ہے اور عالم موجود ہو جاتا ہے۔ خدا کی ہستی اس کے فکر کی مترادف ہے۔ اس کے لیے نہ موانع ہیں اور نہ وہاں دیر کا کچھ کام ہے، نہ چھوڑ دینے کا۔ اس کے مقابلے میں متکلمین اپنے کثیر الاختلاف طریقوں سے اس بات پر مصر ہیں کہ خدا ارادہ مطلقہ کا مالک اور علۃ فاعلہ (بہتر: سبب) ہے۔ وہ جو چاہتا، جیسے چاہتا اور جب چاہتا ہے، پیدا کرتا ہے۔ الغزالی نے التہافت میں اس نظریے کی حمایت کی ہے، لیکن وہ بعض معتزلیوں کے اس عقیدے کو العاد قرار نہیں دیتے کہ عالم حدوث

(رک بہ اصول) سے مراد ذرائع حصول علم لیتے ہیں، یعنی ادراک حسی، خبر معتبر اور استدلال عقلی (دیکھیے *The Muslim Creed: A. J. Wensinck*، ص ۲۵۳، ۲۶۳) اور یہ کہ صوفیہ اسباب سے خاص طور پر سامان خور و نوش مراد لیتے ہیں اور اسی لیے اسباب کی طرف زیادہ توجہ نہیں کرتے، کیونکہ ان کا خدا پر پورا اعتماد اور توکل ہوتا ہے (دیکھیے *R. Hartmann*، *Kuschairis Darstellung des Sufitums*، تکملہ، ص ۲۸ تا ۳۰)۔

مآخذ: متن میں دے دیے گئے ہیں؛ نیز رک بہ نور؛ شرط؛ عالم؛ اثر، در و و، لائڈن، بار اول؛ [سبب (تعلیقہ)؛ فیض، در تکملہ و و، لائڈن، بار اول]۔  
(T. DE BOER)

سبب: عبرانی لفظ شبّات کا عربی مترادف، یہودیوں کے یوم تعطیل کا نام۔ قرآن مجید (النساء: ۱۵۴) کی رو سے سبت (کا دن) طور پر یہودیوں کے لیے فرض قرار دیا گیا تھا [وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْبُدُوا فِي السَّبْتِ] اور ایک دوسری آیت (النحل: ۱۲۴) کے مطابق ان لوگوں کے لیے جو اس کے متعلق مختلف رائے تھے (الَّذِينَ اختلفوا فيه)؛ ان سے بقول مفسرین یا تو یہودی یا غالباً یہودی اور عیسائی دونوں مراد ہیں، قرآن مجید (الاعراف: ۱۶۱ تا ۱۶۶) و [البقرہ: ۶۵؛ و [النساء: ۴۷] میں ایک روایت کی طرف چند اشارات ہیں، جن کی رو سے یوم سبت کی خلاف ورزی کرنے والے یہودیوں کو بطور سزا مسخ کر کے بندر (یا سور) بنا دیا گیا۔

[سبت یہودیوں کے ہاں عزت و حرمت والا دن ہے، لیکن اسلام میں اس کی کوئی اہمیت نہیں]۔ بائبل میں سبت کی حرمت کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تخلیق کائنات سے فارغ ہو کر ساتویں دن آرام کیا۔ [اسلام میں اس عقیدے کی بھی کوئی گنجائش نہیں۔ قرآن مجید میں محض اتنا ذکر آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کو چھ یوم میں پیدا کیا

قائل ہو چکا تھا)؛ (۵) ہر شے کی حقیقت (ماہیت) کے دو سبب، مادہ اور صورت، ہیں اور اس کے وجود کے بھی دو سبب، فاعل اور غایت، ہیں؛ (۶) علت غائیہ ہی علت فاعلہ کی موجب ہے، لہذا علت غائیہ کو علت فاعلہ کی علت فاعلہ کہنا چاہیے (قب، ابن سینا: اشارات، طبع Forget، ص ۱۳۹ بعد)۔

ابن سینا اپنی الہیات، مقالہ ششم، میں سب سے پہلے علت فاعلہ سے، پھر مادہ، صورت اور علت غائیہ سے بحث کرتا ہے۔ مادے اور صورت کی بحث نسبتاً مختصر ہے اور علت فاعلہ اور خصوصاً علت غائیہ کی بحث زیادہ تفصیل کے ساتھ ہے، چنانچہ اس کا نظریہ سببیت آخر کار علم الربوبیۃ میں اپنی انتہا کو پہنچتا ہے۔ ابن سینا کہتا ہے (جیسا کہ اس سے پہلے ارسطو کہ چکا تھا) کہ ہر چیز اپنی ماہیت کی تکمیل کی کوشش میں مصروف ہے؛ لہذا قوت سے فعل کی طرف ترقی کرنا بعینہ اپنی غایت کے حصول کی کوشش کرنا ہے۔ یہاں ابن سینا کے بیان کی، جو زیادہ تر ارسطو اور اس کے شارحین سے ماخوذ ہے، بالتفصیل تشریح بر محل نہ ہوگی۔

ابن رشد بڑے بڑے مسائل میں اپنے مشرقی اسلاف کی پیروی کرتا ہے، لیکن فروعی امور میں ان پر نکتہ چینی بھی کرتا ہے۔ اپنی شروح کے سوا جہاں کہیں وہ علیٰ اربعہ کا ذکر کرتا ہے تو سب سے پہلے الفاعل (علت فاعلہ) کو لیتا ہے اور یہ فاعل خدائے تعالیٰ ہے، جس کا تقدم تقدم زمانی نہیں بلکہ اس کے نزدیک تقدم سببیت ہے (کیا یہ قاعدہ کلید ابن رشد کا نکالا ہوا ہے؟ دیکھیے تہافت التہافت، طبع Buoyges، ص ۶۴، ۷۱ بعد)؛ اس کے نظریہ اسباب کی بابت قب Epitome مترجمہ S. v. d. Bergh، ص ۲۵ بعد، ۹۸ بعد، ۱۷۱ بعد، ۲۳۲ بعد۔

بطور ضمیمے کے ہم یہاں یہ اضافہ کر سکتے ہیں کہ گیارہویں صدی عیسوی سے علمائے کلام اسباب العلم

جبل الطارق پر شہر جبل الطارق سے دس میل جنوب، تطوان سے چالیس میل شمال مغرب اور فاس سے ۱۴۰ میل شمال میں، ۳۵ درجے ۵۴ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۵ درجے ۱۸ دقیقے طول بلد مغربی کے درمیان واقع ہے۔ [۱۹۶۷ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی ۷۱۱۲۱ ہے]۔ شہر کے ارد گرد فصیل ہے۔

سبتہ ایک جزیرہ نما پر تعمیر کیا گیا ہے، جو مغرب سے مشرق کی طرف چلا گیا ہے اور اس کا اختتام ایک پہاڑی (جبل المینا) پر ہوتا ہے، جس پر روشنی کا مینار بنا ہوا ہے۔ جزیرہ نما کے وسط میں جبل دل ہاخو (Monte del Hacho) ہے، جس کی بلندی چھ سو فٹ ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے لائڈن، باراول، بذیل مقالہ]۔

مآخذ: *Villes maritimes : Eli de la primnadaie*

*du Maroc : Revue Africaine*؛ ۱۸۷۲ء؛ (۲)

*The land of the Moors : Budget Meckin*؛ ص ۳۵۷

بعد؛ مزید مآخذ کے لیے رگ بہ مراکش۔

(G. YVER [تلخیص از ادارہ])

السبتی: ابو العباس احمد بن جعفر الخزرجی

السبتی، ایک بزرگ، جو اپنی نیکیوں اور

کرامتوں کی وجہ سے مشہور تھے، سبتہ (Ceuta)

کے مقام پر ۵۵۴ (۲۴ جون ۱۱۳۵ تا ۱۲ جون

۱۱۳۶ء) میں پیدا ہوئے اور بروز دوشنبہ ۶

جمادی الآخرہ ۵۶۰/۳۱ جنوری ۱۲۰۰ء کو

مراکش میں وفات پائی، جہاں انہیں باب تازوت

کے پاس دفن کیا گیا۔ انہوں نے خاص طور پر

ابو عبد اللہ الفخار کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا، جو

سبتہ کے مشہور و معروف قاضی عیاض [رک بان] کے

شاگرد تھے۔ السبتی بڑے فصیح اور خوش بیان

تھے اور مسائل پوچھنے والوں کو قائل کرنے میں

انہیں کوئی دقت نہ ہوتی تھی۔ وہ بہت متقی تھے

(۵۰ [ق] : ۳۸)۔

گولڈ تسیہر Goldziher اپنے ایک مقالے [دیکھیے  
مآخذ] میں لکھتا ہے کہ یہودیوں پر تشبیہی  
عونے کا الزام عائد کرتے ہوئے جو متواتر  
لغت ملامت کی جاتی ہے اس کی ایک بنا اسی  
”خدا کے آرام کرنے“ والے مقولے پر رکھی جاتی ہے۔  
یہودیوں سے مناظرے کی تان بھی اسی پر ٹوٹنے لگی؛  
نتیجہ یہ ہوا کہ ساتویں دن کو کئی روایات میں  
ناپسندیدہ دن سمجھا جانے لگا اور اسے ”دغا اور  
غداری“ کے دن یا ایسے دن سے تعبیر کرنے لگے  
جس میں برے کاموں کے ارتکاب کا قصد ہوتا ہے۔

[یہ خیال قطعاً غلط ہے کہ اسلام میں جمعے کی

حرمت یا جمعے کی نماز یہودیوں کے سبت کے نمونے

پر قائم ہوئی (دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادۃ

الجمعة)۔ علاوہ ازیں جمعے کا دن اسلام سے قبل بھی

اہل عرب، خصوصاً قریش میں محترم اور یوم اجتماع

(یوم ندوہ) مشہور تھا، اس لیے اس میں کسی قوم کو

نمونہ بنانے کی ضرورت نہ تھی]۔

مآخذ: [(۱) متن میں مذکورہ آیات قرآن پر کتب

تفسیر؛ (۲) کتب حدیث؛ کتاب الجمعة؛ (۳)

*Die Sabbathinstitution im Islam : I. Goldziher*

*(Gedenbuch z. Erinnerung an D. Kaufmann)*

Breslau ۱۹۰۰ء ص ۸۶ تا ۱۰۵؛ (۴) وہی مصنف؛

*Islamisme et Parsisme*، در *RHR*، ۳۳ (۱۹۰۱ء)؛ ۲۷

تا ۲۸؛ (۵) *Zur Geschichte des Islamischen*؛ Becker

*Kultus*، در *Der Islam*، ۳ (۱۹۱۲ء)؛ ۳۷۸ بعد

(= *Islam-Studien*)، لائپزگ ۱۹۲۳ء؛ ۱۱۷؛ (۶) بعد؛ (۶)

*Die Abhängigkeit des Qorans*؛ W. Rudolph

Stuttgart ۱۹۲۲ء، *von Fudentum und Christentum*

ص ۵۵ بعد۔

(J. L. PALACHIE)

سبتہ: مراکش کا ایک شہر، جو آبنائے





کثرت سے آتا ہے۔ علمائے لغت نے صحیح طور پر فعل سَبَّحَ کا اشتقاق اسم سے بیان کیا ہے۔ اس لفظ کے وسیع استعمال کی شہادت اس امر سے بھی ملتی ہے کہ الْأَعْشَى کے ایک شعر میں سبحان بنیر کسی مضاف الیہ کے استعمال ہوا ہے اور اس کے بعد اظہار تعجب کے لیے ”من“ آیا ہے (ابن یعیش، طبع Jahn، ص ۴۳، سطر ۵، ص ۱۴۸، سطر ۱ وغیرہ) (۷ : (الاعراف) ۱۴۳)۔ قرآن مجید میں بطور ایک باقاعدہ جملے کے حضرت موسیٰ علیہ السلام (۷ : [الاعراف] : ۱۴۳)، حضرت عیسیٰ علیہ السلام (۵ : [المائدة] : ۱۱۶)، خوش نصیب اہل جنت (۱۰ : [یونس] : ۱۰) اور فرشتوں (۲ : [البقرة] : ۲۱ : ۲۷ : [النمل] : ۸) کی زبان سے ادا کیا گیا ہے۔ قرآن کے مختلف مقامات پر اسے اس تاثر کے اظہار کے لیے استعمال کیا گیا ہے جو بولنے والے پر اللہ تعالیٰ کی لانتھا عظمت اور حیرت میں ڈال دینے والی صنعت کاملہ سے مرتب ہو، مثلاً سَبَّحَنَ الَّذِي اسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا (۱۷ : [بنی اسرائیل] : ۱) (پاک ہے وہ وجود جو لے گیا اپنے بندے کو ایک رات...) سَبَّحَنَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا (۴۳ : [الزخرف] : ۱۴) (پاک ہے وہ ذات جس نے اسے ہمارا مطیع کیا)۔ سَبَّحَنَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا (۳۶ : [یس] : ۳۶) (پاک ہے وہ ذات جس نے تمام جوڑے پیدا کیے)، سَبَّحَنَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ (۳۶ : [یس] : ۸۳) (پاک ہے وہ ذات جس کے ہاتھ میں ہر شے کی حکومت و قدرت ہے)، سَبَّحَنَ اللَّهُ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ (۳۰ : [الروم] : ۱۷) (اللہ کی پاکیزگی بیان کرو جب شام اور جب صبح ہو)، اِنَّ الَّذِيْنَ اٰتَوْنَ الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ اِذَا يُتْلٰى عَلَيْهِمْ يَخِرُّوْنَ لِآذَانٍ مُّسْمِعَةٍ وَّيَقُولُوْنَ سُبْحٰنَ رَبِّنَا الْاٰیة، (۱۷ : [بنی اسرائیل] : ۱۰۷، ۱۰۸) (بلاشبہ جن لوگوں کو اس سے قبل علم عطا ہوا تھا جب ان کے سامنے قرآن مجید کی تلاوت ہوتی ہے تو

آند و سلم کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ اعلیٰ اور برتر رب کی تسبیح و تمجید بیان فرمائیے کیونکہ تخلیق، تسوید، تقدیر، ہدایت اور پرورش اسی ذات کو زیبا ہے، پھر حفاظت قرآن مجید کے بارے میں آپ کو تسلی دی گئی اور بتایا گیا کہ منصب رسالت کی بجا آوری بھی آپ کے لیے اللہ تعالیٰ آسان کر دے گا، اس کے بعد ذکر الہی کی اہمیت اور فائدے کا ذکر کر کے یاد الہی میں مشغول رہنے کی تلقین ہے اور بتایا گیا ہے کہ اللہ کا خوف رکھنے والے ساعات مند اس کی یاد میں مشغول رہیں گے لیکن بدبخت روحوں اس سے دور رہ کر خوفناک آگ کی مستحق قرار پائیں گی، ایسے لوگ نہ مر سکیں گے نہ زندوں میں شمار ہوں گے کیونکہ تزکیہ نفس اور ذکر الہی کامیابی کا حقیقی راستہ ہے لیکن [بد قسمتی سے] انسان آخرت کی غیر فانی زندگی کی اہمیت نہیں سمجھتا۔ آخر میں یہ بتایا گیا ہے کہ یہ وہ ابدی صداقتیں ہیں جن کا ذکر صحف اول اور حضرت ابراہیمؑ و موسیٰؑ کے صحیفوں میں بھی موجود ہے (تفسیر المراغی، ۳۰ : ۱۲۰ : فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۱۲۳)۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سورۃ سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ کو بہت پسند فرماتے تھے اور عیدین و جمعے کے مواقع پر نماز میں اسے پڑھا کرتے تھے (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۱۲۴ : الدر المنثور، ۶ : ۳۳۷)۔ اس کی پہلی آیت یعنی سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ کی تلاوت کے بعد آپ ہمیشہ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَىٰ کہتے تھے، حضرت علیؑ و ابن عباسؑ بھی اسی پر عمل کرتے تھے۔

مآخذ : متن مقالہ میں آگئے ہیں۔

(ظہور احمد اظہر)

سُبْحَانَ اللَّهِ : ”منزہ اور پاک ہے اللہ کی ذات“ ایک ترکیب یا جملہ، جو قرآن مجید میں

اولی الالباب کے منہ سے یہ الفاظ بھی اسی سیاق میں بیان کیے گئے ہیں (رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ۙ سُبْحٰنَكَ الْاٰیة (۳ [آل عمران]: ۱۹۱) (جو کہتے ہیں، اے ہمارے رب! تو نے یہ سب کچھ بیکار پیدا نہیں کیا، تو تو اس سے بلند تر ہے) یا جہاں حضرت موسیٰؑ معترف ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نظر نہیں آسکتا (۲ [الاعراف]: ۱۴۳)، یا جہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے بعض غلط قسم کے معجزات کے مطالبے کو یہ کہہ کر رد کر دیا گیا ہے کہ وہ صرف ایک انسان ہیں اور رسول ۱ [بنی اسرائیل]: ۱۷۰: [اسراءیل]: ۹۳)۔ اس طرح اصطلاح میں تخفیف کر کے اس کے معنی قریب قریب ”خدا نخواستہ“ کے کیے جا سکتے ہیں (۲۴ [النور]: ۱۶)۔ ”سبح“ کا مشتق لفظ بہت پہلے سے ”عبادت کرنے“ خصوصاً نماز نوافل یعنی سبحہ پڑھنے کے معنوں میں استعمال ہونے لگا تھا مثلاً حسان بن ثابت، در Delectus، ۷: ۱۴ (Hirschfeld میں نہیں)، دیکھیے Lane: Lexicon.

(FR. BUHL)

- **سَبَّحَہ:** (عربی)، اس کا تلفظ ”سَبَّحَہ“ بھی ہے۔
- بہ معنی تَسْبِيح (تاگے میں پروئے ہوئے دانوں پر مشتمل ایک چیز) جسے مسلمان اسماء الہی کے شمار کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ راسخ العقیدہ مسلمانوں کا ایک گروہ اس استعمال کو بدعت قرار دیتا ہے۔ اس امر کی شہادت موجود ہے کہ ابتداً یہ حلقہ صوفیہ میں مروج ہوئی اور نیچے کے طبقات میں بھی (Rosaire: Goldziher، ص ۲۹۶)۔ سیوطی نے اس کے جواز میں لکھا ہے، (Goldziher: Vorlesungen Über des Islam، طبع اول، ص ۱۶۵)۔ اسے عام پرعیزگار (دیکھیے Mez: Die Renaissance des Islams، ص ۴۴۱) اور درویش آج کل بھی ہاتھ میں رکھتے ہیں۔
- عموماً تسبیح میں لکڑی، ہڈی، سیپ [یا خاک شفا = کربلا] وغیرہ سے بنے ہوئے دانوں کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ ان کو دو

سجدہ ریز ہو جاتے ہیں)۔ خطا کا اعتراف کرنے کے موقع پر بھی یہ کلمہ آیا ہے: **قَالُوا سُبْحٰنَ رَبِّنَا اِنَّا كُنَّا ظٰلِمِيْنَ (۶۸ [القلم]: ۲۹)** (وہ کہیں گے پاک ہے ہمارا رب، بلاشبہ ہم ظلم کرنے والے تھے)۔ اللہ تعالیٰ کی مطلق برتری اور کمال کے اظہار کے لیے اس جملے کا استعمال بالخصوص ایسے مواقع پر ہوتا ہے جب ایسی چیز کو مسترد کر دینا مقصود ہو جس سے اللہ تعالیٰ برتر ہے اور جس سے اس کی صفات خاص پر حرف آتا ہے (دیکھیے ۱ [بنی اسرائیل]: ۴۲) جہاں اس کے ساتھ لفظ ”تعالیٰ“ شامل کر دیا گیا ہے [سُبْحٰنَ وَتَعَالٰی]۔ جس چیز کو مسترد کر دیا جائے اس کا ذکر ”عن“ سے شروع ہوتا ہے **فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُوْنَ (۲۱ [الانبیاء]: ۲۲)** (پاک ہے اللہ، جو مالک ہے عرش کا، ان کے بیان کردہ اوصاف سے)، **سُبْحٰنَ وَتَعَالٰی عَمَّا يُشْرِكُوْنَ (۳۹ [الزمر]: ۶۷)** (اللہ تعالیٰ پاک ہے ان چیزوں سے جن میں وہ شریک ٹھیراتے ہیں)، **سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ (۵۲ [الطّٰوْر]: ۴۳)**، **سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ (۵۹ [الحشر]: ۲۳)**، اسی طرح مکی سورتوں میں جہاں سوا اللہ کے دیگر معبودوں کی پرستش کو کفر قرار دے کر اس کی مخالفت کی گئی ہے، وہاں قرآن مجید میں اس کلمے کی تکرار سے عظمت خداوندی اور تقدیس بیان کرنے کی ترغیب و تشویق بھی مقصود ہے (۹ [التوبة]: ۳۱)؛ **۱۳ [یوسف]: ۱۰۸؛ ۱۷ [بنی اسرائیل]: ۴۳** وغیرہ)، اس کا استعمال ان مقامات پر بھی ہے جن میں اس خیال سے کہ اللہ تعالیٰ کے کوئی بیٹا ہوگا نہایت اجتناب یا خوف کا اظہار کیا ہے (۲ [البقرة]: ۱۱۶؛ ۴ [النساء]: ۱۷۱؛ ۵ [المائدة]: ۱۱۶؛ ۳۹ [الزمر]: ۴۳؛ ۴ [الزخرف]: ۸۲) یا اس خیال پر کہ اللہ تعالیٰ کے بیٹے اور بیٹیاں ہیں (۶ [الانعام]: ۱۰۱؛ ۱۶ [النحل]: ۵۷؛ ۳۷ [الصفّٰت]: ۱۵۹، ۱۸۰)۔

خَلَقَ مِنَ السَّمَاءِ - وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَدَدَ مَا خَلَقَ  
فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَدَدَ مَا بَيْنَهُمَا خَلَقَ بَيْنَ  
ذَلِكَ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَدَدَ مَا هُوَ خَالِقٌ.

اور اسی طرح ”اللَّهُ أَكْبَرُ، الْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلَا  
حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ“ (ابو داؤد، وتر، باب ۲۴؛  
ترمذی، دعوات، باب ۱۱۳)۔

اس حدیث کے صحیح ہونے کی توثیق مفصلہ  
ذیل سے ہوتی ہے؛ حضرت صفیہؓ نے کہا:  
رسول اللہؐ داخل ہوئے اور میرے سامنے چار ہزار  
گٹھلیاں پڑی تھیں جنہیں میں اوراد میں استعمال  
کیا کرتی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
نے فرمایا: ”میں تجھے اس سے بھی زیادہ تعداد سکھاتا  
ہوں۔ کہو! سُبْحَانَ اللَّهِ عَدَدَ خَلْقِهِ“ (ترمذی، دعوات،  
باب ۱۰۳)۔

لیکن وہ حدیث ایک دوسرے سلسلے کی طرف  
اشارہ کرتی ہے جس کے مطابق آنحضرتؐ نے ”تسبیح“  
کو شمار کیا۔ (نسائی، سہو، باب ۹۷)۔ یہاں جو  
فعل استعمال کیا گیا ہے وہ ”عَدَدَ“ ہے اور اس کے  
معنی شمار کرنے کے اس لیے کیے گئے ہیں کہ لغات  
میں دیگر معانی کے ساتھ اس کے یہ معنی بھی دیے  
گئے ہیں؛ غالباً اس ترجمے کی بنیاد وہی احادیث ہیں  
جن میں سے ایک اوپر نقل ہوئی، نیز ایسی احادیث  
جیسے رسول اللہؐ نے ہم (خواتین مدینہ) سے  
فرمایا، تسبیح، تہلیل اور تقدیس کا ورد کیا کرو اور  
اپنے اوراد کو اپنی انگلیوں پر شمار کیا کرو کیونکہ  
ان (انگلیوں) کو بھی حساب دینا ہوگا  
(ابو داؤد، وتر، باب ۲۴؛ ترمذی، دعوات، باب  
۱۲۰)۔ Goldziher کے بیان کے مطابق ان احادیث  
میں اوراد کے انگلیوں پر شمار کیے جانے کو  
کنکریوں وغیرہ پر شمار کیے جانے کے مقابلے میں  
پیش کیا گیا ہے، لیکن ایک حدیث ایسی بھی ہے  
جس سے یہ امر مشتبہ ہو جاتا ہے کہ آپا ”عَدَدَ“ کے

ذرا بڑی جسامت کے یا کسی دوسری طرح کے ممتاز دانے  
غیر ذرا علحدہ کرتے ہیں۔ اور ایک ان سے بھی بڑا  
داند [اسام = گل سبحہ] ہوتا ہے جو ایک دستے (= يد)

کا کام دیتا ہے (ید: Snouck Hurgronje، در Int. Arch. f.  
Ethnographic، ۱۵۴:۱ اور لوح ۱۴ شماره ۱۲)۔ ہر حصے  
میں دانوں کی تعداد یہ ہوتی ہے (۳۳ + ۳۳ + ۳۳)  
ایک سو کی میزان اللہ تعالیٰ اور اس کے ننانوے اسمائے  
حسنیٰ کی تعداد کے مطابق ہے، تسبیح پر یہ اسما شمار  
کیے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ حمد و ثنا، اذکار اور  
نماز (صلوٰۃ) کے اختتام پر وارد کے شمار کے کام بھی  
آتی ہے۔ - *Manners and customs: Lane* ایک ”سبحہ“  
کا ذکر کرتا ہے جس میں ایک ہزار دانے ہوتے  
ہیں جو میت کی رسوم کے سلسلے میں ذکر  
”لا الہ الا اللہ“ کو (اس تسبیح پر) تین دفعہ  
دہرانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

تسبیح (سبحہ کی جمع) کا ذکر بہت پہلے  
یعنی ۸۰۰ء میں بھی پایا جاتا ہے (دیکھیے Die: A. Mez  
*Renaissance des Islams*، ص ۳۱۸)۔ Goldziher -  
*Vorlesungen*، ص ۱۶۵) کا خیال ہے کہ تسبیح مغربی  
ایشیا میں ہندوستان سے آئی لیکن اس کے ساتھ خود  
Goldziher نے ایسی روایات کی طرف اشارہ کیا ہے  
جن میں کنکریوں، کھجور کی گٹھلیوں وغیرہ سے  
تکبیر، تہلیل، تسبیح کے شمار کیے جانے کا ذکر ہے۔  
ایسی روایات میں سے مندرجہ ذیل کا ذکر کیا  
جا سکتا ہے۔ ”سعد بن ابی وقاص فرماتے ہیں  
کہ وہ رسول خداؐ کی بیعت میں ایک ایسی عورت کے  
پاس گئے جو اپنے اذکار حمد و ثنا میں شمار کے لیے  
گٹھلیوں یا کنکریوں کو استعمال کرتی تھی، جو  
اس کے سامنے پڑی ہوتی تھیں۔ آنحضرتؐ نے اس  
عورت سے پوچھا: کیا میں تمہیں ایسی ترکیب بتاؤں  
جو آسان تر اور زیادہ سود مند ہے (ابو داؤد، کتاب  
الصلوٰۃ باب التسبیح بالحصى): سُبْحَانَ اللَّهِ عَدَدَ مَا

**سَبْخَه** : کھاری پانی کی چھوٹی جھیل؛ شمالی افریقہ اور صحرائے (اعظم) میں اس قسم کی جھیلیں عام ہیں۔ یہ بلند ہموار مقامات پر ہوتی ہیں اور ان کا سمندر سے کوئی رابطہ نہیں ہوتا۔ یہ ان ندی نالوں کے آخری سرے پر ہوتی ہیں جو یا تو سطح ارض پر ہوتے ہیں یا زبر زمین اور یا جو پھیل کر زمین میں غائب ہو جاتے ہیں۔ چھوٹی جھیل کی یہ قسم ایک اٹھلا طاس ہوتی ہے مگر اس کے کناروں کا لہریا بخوبی نمایاں ہوتا ہے اور یہ کنارے بعض اوقات ڈھلوان پہلوؤں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ بارش کے بعد یہ جھیلیں کم و بیش پوری طرح پانی سے بھر جاتی ہیں جس میں معدنی اجزا شامل ہوتے ہیں اور جو بعد میں تہ پر جم جاتے ہیں۔ خشک سالی کے وقت پانی جزوی یا کلی طور پر بخارات بن کر اڑ جاتا ہے۔ نیچے کی تہ کھلی رہ جاتی ہے۔ سَبْخَه کی اس سطح پر نمک کی تمہیں جم جاتی ہیں جن میں بعض اوقات دراڑیں پڑ جاتی ہیں۔ ان میں بلوری قلمیں جمع ہو جاتی ہیں۔ نمک کی اس تلچھٹ کے نیچے بعض وقت کیچڑ، ریگ رواں اور خطرناک دلدلیں بھی ہوتی ہیں۔

**سَبْخَه** کی خصوصیات کی یہ تعریف اور یہ بیان *Shott* پر بھی یکساں منطبق ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں فرق کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ پہلی اصطلاح ایسے نشیبوں کے لیے آتی ہے جو ہمیشہ تھوڑے بہت مرطوب رہتے ہیں اور دوسری اصطلاح ان کے لیے جن کی تبخیر زیر زمین پانی کی رسائی سے زیادہ ہو یا ایسی اتھلی جھیلوں کے لیے جن کا فرش میدان کی طرح نظر آتا ہے اور جو حد نظر تک جا کر کم ہو جاتا ہے۔ اس امتیاز کے لیے کوئی حقیقی بنیاد نہیں۔ دونوں لفظ یا اصطلاحیں ایک ہی ضلع میں بالاتفریق بولی جاتی ہیں، مثلاً اورانیہ میں "اورن کا سَبْخَه" اور عُزْبُو اور شرقی کا شَط، صحرائے (اعظم) میں

معنی "متذکرہ صدر سیاق میں بالالتزام شمار کرنے" کے ہیں، اور اپنے اصل مفہوم "باندھنا" کے نہیں۔ میری نظر میں ایک حدیث ہے جسے ابن سعد (۸ : ۳۴۸) نے محفوظ کیا ہے، اس کے مطابق فاطمہ بنت حسینؓ اپنے اوراد میں ڈورا استعمال کیا کرتی تھیں جس میں وہ گرہیں لگا دیتی تھیں ( : "بَحِيوُتٌ مَّعْقُوْدٌ فِيهَا"). مستند احادیث میں "سَبْخَه" کی اصطلاح بمعنی تسبیح استعمال نہیں ہوئی؛ اثر اوقات یہ صلوة نفل کے معنی میں آئی ہے؛ مثلاً *سَبْخَةُ الضُّحَى* (مسلم)؛ *النَّوَوِيُّ* اس اصطلاح کی شرح "نافلہ" سے کرتے ہیں (شرح صحیح مسلم، قاہرہ ۱۲۸۳ھ : ۲۰۴)۔ ابن الاثیر : النہایہ بذیل مادہ، میں "نافلہ" اور "سَبْخَه" کے مفہوم میں مترادف پر شک کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اوراد (سَبْخَه) فرض نمازوں کے ساتھ اضافہ نافلہ ہیں اس لیے صلوة نافلہ کو بھی "سَبْخَه" کہا جائے گا۔ اگر ابن الاثیر کی رائے درست تسلیم کر لی جائے تو "سَبْخَه" کے معنوی ارتقا نے دو رخ اختیار کیے : اوراد (حمد و ثنا)

شمار اوراد  
آلہ برائے شمار اوراد  
نماز میں اوراد نافلہ  
نماز نفل  
[اسلامی ادبیات (خصوصاً شاعری) میں سَبْخَه اور تسبیح کا استعمال بطور ایک معاشرتی علامت کے بھی بکثرت آتا ہے جس پر اسے زامدوں اور واعظوں سے وابستہ کر کے بعض اوقات طنز بھی کی جاتی ہے]۔  
مآخذ : (۱) Goldziher : *Le rosairdans* : *L'Islam*، در R.H.R.، ۲۱ : ۲۹۰ بعد؛ [ (۲) ابو داؤد : کتاب الصلوة، باب التسبیح بالحصى؛ (۳) ترمذی : دعوات، باب ۱۱۳؛ (۴) شرح صحیح مسلم، قاہرہ ۱۲۸۳؛ (۵) بہاء الدین زکریا : الأوراد، مخطوطہ؛ (۶) فاطمہ المشروتیہ : رحلة الی العقی، بیروت، ص ۲۳۷ تا ۲۴۰]۔  
(A. J. WENSINCK)

”تیمون (غرازہ) کا سبغہ“ جنوبی تونس میں ورجلہ یا سوڈ وغیرہ کا شط بولتے ہیں۔

مآخذ: مقالہ صحرا کے مآخذ۔

سیدر و ابر: مغول کے عہد میں سائبیریا کا ایک نام یہ بھی تھا۔ اس نام کی یہ شکل شہاب الدین العمری (دیکھیے براکلمان، ۲: ۱۴۱) اور متن *Sbornik materialov : W. Ticsenhausen* (ص ۲۱۷) (آغاز) نے بتائی ہے۔ اسی مآخذ میں بلا دیسیر یا الیسیر (وہی کتاب، ۱: ۶، ۲۲۱) بھی ہے۔ مگر یہ شکل یعنی ابریسیر، مثلاً رشید الدین: جامع التواریخ، طبع Berezin میں کچھ زیادہ کثرت کے ساتھ آتی ہے۔ (*Trudi Vost. Otd. Arkh. Obshch.*، ۷: ۱۶۸، ابریسیر، جس کا ذکر قرقیزی لوگوں اور دریائے آنکرہ کے سلسلے میں ہوتا ہے) اور چینی *Yüanshi* ۱-ب۔ رہ سی پ ر، ماحولہ در *Bretschneider* : *Med. Researches* وغیرہ، ۲: ۸۸؛ دیکھیے نیز وہی کتاب ص ۳۷)۔ ہندوہویں صدی عیسوی کے آغاز میں Johann Schiltberger نے اس نام کو اسی ترکیب سے سنا۔ وہ اسے بصورت *سیر* یا *الیسیر* (*Bondage and Hokluyts Society: Travels*، لندن ۱۸۷۹ء، ص ۴۹، ۱-۴) لکھتا ہے۔ وہ مضامین جن میں ایسی تریب پائی جاتی ہے، یہ *Quatremèr* (*Histoire des mongols de la Perse-par Raschid-eldin*، ص ۴۱۳) نے جمع کیے ہیں، جو اس میں دو قوموں ابر (اورس) اور سیر (سعودی: تنبید، طبع لڈویہ، ص ۸۳، ۱۶: سپیر؛ کہا جاتا ہے کہ یہ وہ نام ہے جسے خزروں نے اپنا رکھا تھا) کے قدیم ناموں کی آواز بازگشت (غالباً غلط طور پر) بحسوس کرتا ہے۔

(W. BARTHOLD)

سبزوار: (۱) ہرات کے نواح میں: شہر آسفزار

یا آسفزار کا موجودہ نام (احمد رازی: ہفت اقلیم: سبزوار (Sebzar) جو سجستان سے ملحق ہے۔ ہرات کے جنوب میں تین دن کی مسافت پر اور قرہ کے شمال میں واقع ہے۔ کتب مسالک میں اس کا نام خاستان یا جاشان ہے۔ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں اس علاقے میں آسفزار کے علاوہ، جو اس ضلع کا صدر مقام تھا، چار اہم شہر تھے۔ یہ متوسط رقبے کا شہر چاروں طرف سے باغوں اور تاکستانوں (انگوروں کے باغات) سے گھرا ہوا تھا۔ اس کے باشندے شافعی [رک باں] مسلک کے سنی تھے۔ اس میں ایک پہاڑ کی چوٹی پر پتھروں سے بنا ہوا قلعہ تھا، جسے ”مظفر کوہ“ کہتے تھے۔ شہر کے اندر اور گرد و پیش میں زمین اس قدر نرم تھی کہ پانی نکالنے کے لیے صرف چند انچ کھود لینا کافی ہوتا تھا۔ اصطخری کے خیال کے مطابق (B.G.A.، ۱: ۲۶۳) یہ نام دراصل ضلع کا تھا، شہر کا نہ تھا۔

مآخذ: (۱) ہانوت: معجم، طبع *Wüstenfeld*، ۱:

۲۴۸؛ (۲) *Diet de la Perse: Barbier de Meynard*،

ص ۳۰؛ (۳) *B.G.A.*، ۱: ۲۳۹، ۲۶۳، ۲۶۸ و ۲:

۳۰۰، ۳۱۸، ۳۱۹ و ۳: ۲۹۸، ۳۰۸؛ (۴) *حمد اللہ*

*مستوفی: نزهة القلوب*، (طبع *Le Strange*) سلسلہ وقفیہ

گب، متن ص ۱۵۲، ۱۷۸، ترجمہ ص ۱۵۱، ۱۷۱؛

(۵) *The lands of the Eastern: G. Le Strange*

*Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۰ء، ص ۳۴۰، ۳۵۱، ۳۱۲،

۴۴۱

(COB HUANT)

سبزوار: (۲) خراسان کا ایک شہر، جو نیشا پور سے ٹھیک مغرب میں چونٹھ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ اسے ہرات کے جنوب میں مغربی افغانستان میں اسی نام کے ایک شہر کے ساتھ ملتیں نہیں کرنا چاہیے (دیکھیے مادہ سابق)۔ ایران کے دور شجاعت کی بہت سی داستانیں اس شہر سبزوار سے وابستہ ہیں۔ شہر

ہاتھوں مرنے سے بال بال بچا تھا۔

مآخذ: (۱) C. Barbier de Meynard

Dictionnaire Geographique Historique, et Litteraire de la

perse, پیرس ۱۸۶۱ء؛ (۲) الجویہی: تاریخ جہان گشا،

طبع سرزا محمد، سلسلہ وقفیہ گب، ۱۹۱۶ء؛

(۳) سٹینلے لین پول: The Mohammadan Dynasties

ویسٹ منسٹر ۱۸۹۳ء۔

(T. W. HAIG)

سبسطیہ: قدیم سامریہ یا سماریہ Samaria

کا عربی نام، جسے ہیروڈ Herod نے آگسٹس کے اعزاز

میں Σεβαστή میں تبدیل کر دیا تھا۔ قیاس یہ ہے

کہ Σεβαστεια کی صورت بھی، جیسا کہ اس نام کے

دوسرے شہروں کے معاملے میں ہوا، استعمال ہوتی

تھی اور جیسا کہ عربی نام (جسے بعض اوقات سبسطیہ

بھی لکھا جاتا ہے) سے مترشح ہوتا ہے۔ قدیم روسی

دور کے اختتام پر یہ شہر ایک قریبی شہر Neapolis،

عبرانی سیکم Sichern، عربی نابلس کے آگے ماند پڑ

جانے کے باعث اپنی عظمت کھو کر ایک چھوٹا

قصبہ (πολίχνιον) بن گیا اور عربوں کے زمانے میں

اس کا کردار بہت غیر اہم تھا۔ اسے حضرت

ابوبکرؓ کے عہد خلافت ہی میں عمرو بن العاصؓ

نے فتح کر لیا تھا۔ اس کے باشندوں کو اس شرط

پر جان و مال کی امان دیدی گئی کہ وہ جزیہ اور

زمین کے محاصل ادا کریں گے (البلاذری، طبع ڈخویہ

de Goeje، ص ۱۳۸؛ ابن الاثیر: الکامل، ۲: ۳۸۸)۔

البتانی پہلا عرب جغرافیہ نویس ہے جس نے اس کا

ذکر کیا ہے۔ لیکن محل وقوع کے متعلق

اس کے دیے ہوئے اعداد و شمار بطلمیوس کے

پیش کردہ اعداد و شمار کی بہ نسبت بہت کم

درست پائے گئے ہیں۔ بعد کے جغرافیہ نویسوں

کے ہاں سبسطیہ کا ذکر جند فلسطین میں کسی مقام

پر ملتا ہے۔ ایک روایت کے مطابق، جو اتنی قدیم ہے

کے وسط میں ایک چوک مدتوں رستم اور سہراب کی گشتی کا مقام بتایا جاتا رہا ہے اور میدان دیو سفید (سفید دیو کا میدان) کے نام سے مشہور تھا۔ سبز وار یہی [رک باں] کے ضلع میں کسی قدر اہم شہر تھا اور بالآخر یہ خود یہی کی جگہ ضلع کا صدر مقام بن گیا۔ سلطان شاہ کو جب اس کے بڑے بھائی تکش نے خوارزم سے نکال دیا تو اس نے اپنے باپ کی سلطنت میں سے اپنے حصے کے طور پر خراسان کو دبا لیا اور ۱۱۸۶ء میں سبزوار کا محاصرہ کر کے اسے لے لیا۔ بڑی مشکل سے اسے شہر کے باشندوں کا قتل عام کرانے سے بچا گیا، جنہوں نے بدزبانی کے ساتھ اس کا مقابلہ کیا تھا۔ اس شہر کو مغول کے حملہ آور لشکروں نے تباہ و برباد کر دیا تھا مگر اس نے دوبارہ اپنی خوش حالی حاصل کر لی۔ ۱۳۳۷ء میں ہشتین کے رہنے والے ایک شخص عبدالرزاق نے، جو ایلخانی ابو سعید فرمانرواے ایران ۱۳۱۶ تا ۱۳۳۵ء کا ملازم رہا تھا، مقامی والی کے مظالم کے خلاف بغاوت کر دی اور سبزوار اور اس کے گرد و نواح کے اضلاع پر قبضہ کر کے سربدار [رک باں] خاندان کی بنیاد رکھ دی۔ اس خاندان نے وہاں نصف صدی تک حکومت کی، تاآنکہ ۱۳۸۱ء میں تیمور نے ان کا تختہ الٹ دیا۔ اس خاندان کے زینہ وارث محمود کو تیمور کے پوتے بایسنقر کی عنایت سے اپنے بزرگوں کی وراثت میں سے کچھ حصہ رکھ لینے کی اجازت مل گئی۔ شہر کو جو شکستہ ہو رہا تھا ابتدائی صفوی بادشاہوں نے از سر نو تعمیر کرا دیا اور وہ ایک ضلع کا، جو چالیس قصبات پر مشتمل تھا، صدر مقام بن گیا۔ اس کے بعد یہ برابر خراسان کا اہم شہر رہا ہے۔ اس کے باشندے صدیوں شیعہ مذہب کے ساتھ شیفتگی کے لیے مشہور رہے ہیں اور حسین واعظ مصنف انوار سہیلی، جس کی عقیدت اس گروہ کے ساتھ مشتبہ تھی، شہر کے متشددین کے





،Die Richtungen der islamischen Koranauslegung  
 لائیڈن ۱۹۲۰ء، ص ۳۷۷ (بعد)۔ ان معاملات میں  
 جو تجزیے اور تزکیہ نفس سے تعلق رکھتے ہیں تین  
 کا ہندسہ اصولاً مرجح ہے (قب ثلاث)۔ نجر برتنوں  
 کو سات بار پاک کرنا چاہیے [باب الوضوء،  
 بسور الکلب] (مثلاً مسلم، کتاب الطہارۃ [باب حکم  
 ولوغ الکلب]، ابو داؤد، کتاب الطہارۃ [باب ۳۷]۔  
 نماز میں جسم کے سات اعضا جو زمین سے مس کرنا  
 چاہیے (بخاری، [کتاب] الاذان، باب ۱۳۳، ۱۳۴،  
 ۱۳۵، ۱۳۸؛ مسلم [کتاب] الصلوٰۃ [باب أعضاء  
 السجود و النهی عن کف الشعر و الثوب و غصص الرأس  
 فی الصلوٰۃ]؛ ابو داؤد، [کتاب] الصلوٰۃ [باب أعضاء  
 السجود، حدیث ۸۸۹ تا ۸۹۱] باب ۵؛ لیلۃ القدر  
 کے تعین کی تاریخ میں بھی سات کا ذکر آتا ہے،  
 (بخاری، [کتاب فضل] لیلۃ القدر، باب ۲)۔

حدیث میں سات مہینک گناہوں کا ذکر ہے  
 (بخاری، [کتاب] الوصایا، باب ۲۳؛ [کتاب] الحدود،  
 باب ۴۴؛ مسلم [کتاب] الایمان، [باب بیان الکبائر و  
 اکبر، حدیث [۱۶۴]۔ اگرچہ اور گناہوں کا بھی  
 ذکر کیا گیا ہے۔  
 علم کائنات میں سات کا عدد پایا جاتا  
 ہے، سات آسمان اور سات زمینیں (۲ [البقرۃ]: ۲۹؛  
 البخاری، [کتاب] بدء الخلق، باب ۲ [ما جاء فی سبع  
 ارضین]۔ دوزخ کے سات دروازے ہیں (۱۵ [الحجر]:  
 ۴۴)؛ مدینے میں بھی سات دروازے ہیں،  
 البخاری، [کتاب] الفتن، باب ۲۶ [باب ذکر  
 الدجال]، قب نیز مضمون سبعیہ۔ سات کا عدد طلب  
 وغیرہ میں بھی خاص طور پر کثرت مستعمل ہوا ہے۔  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب بیمار تھے تو  
 ان پر پانی کی سات مشکیں ڈالی گئی تھیں (بخاری،  
 کتاب الوضوء، [باب ۴۵]؛ جسم کے ناسوری حصوں  
 کو سات مرتبہ گرم لوہے کا داغ دیا جاتا ہے

(۳) ابوالمحاسن، ۱: ۲۵۱؛ (۴) Journ. of  
 Hellenic Studies، ۱۸: ۱۹۳۔  
 ۴۔ اس نام کا ایک شہر، جسے بالائی فرات  
 پر سمیسط سے تھوڑے فاصلے پر بتایا گیا ہے، یاقوت  
 کے ہاں مذکور ہے، (کتاب مذکور، ۳: ۳۳)۔  
 ہو سکتا ہے کہ کپریے ڈوشیا Cappadocia میں  
 جولیوپولس Juliopolis ہو (بطلہ یوس، ۶/۲۵: ص ۸۹۳،  
 طبع Müller)، جس کا نام بظاہر آگسٹس کے نام پر  
 رکھا گیا تھا اور شاید اسے Sebastia بھی کہتے  
 ہوں۔ لیکن ہمیں غالباً یہ سمجھ لینا چاہیے کہ  
 اس میں بالائی نہر آلس (Halys) کے شہر سیواس کے  
 ساتھ کچھ التباس ہو گیا ہے۔

(HONIGMANN)

سَبَطُ: رَکْ بَہ ۱۔ ابن الجوزی، ۲۔ الماردیسی،  
 ۳۔ ابن التعاویذی۔

سَبْعُ: سَبْعَہ، سات کا عدد سامی اور غیر سامی  
 اقوام کے نزدیک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ مختلف  
 عقائد و اعمال میں اس عدد کی ترجیح اسلام  
 سے پیشتر بھی عربوں میں رائج تھی، مثلاً  
 کعبے کے گرد سات مرتبہ طواف کرنا، الصفا اور  
 العروہ کے درمیان سات مرتبہ چکر لگانا (قب سعی)  
 اور حج کے موقع پر سات سات مرتبہ کنکریاں  
 پھینکنا (رث بہ جمرہ)۔ قرآن میں سبع المثانی کا ذکر  
 ہے (۱۵ [الحجر]: ۸۷)، اس سے سورۃ فاتحہ مراد  
 جاتی ہے، جس میں سات آیات ہیں (قب A. Geiger:

Was hat Mohammed aus dem Fudenthume  
 aufgenommen، ص ۵۸)۔ ایک حدیث ہے کہ قرآن  
 سات آحرف میں نازل ہوا [ان القرآن أنزل علی  
 سبعة احرف فاقرءوا منه ماتیسر]۔ اس حدیث کی بہت سی  
 تشریحات ہیں (بخاری، کتاب الخصومات، باب ۴،  
 کتاب فضائل القرآن، باب ۵؛ نسائی، کتاب الافتتاح،  
 باب [جامع ماجاء فی القرآن] وغیرہ، قب Goldziher:

لوئی شرعی اہمیت حاصل نہیں]۔

مآخذ: (۱) J. Hehn *Siebenzahl und sabbat* (Leipzig, *beiden Babylonien und im alten Testament*) (۲) *Scmit. Studien*، ۲: ۵، لائپزگ ۱۹۰۲ء؛ [ (۳) کتب لغت جیسے لسان العرب؛ تاج العروس؛ (۴) شرح کتب احادیث جیسے فتح الباری، العینی، عون المعبود، النووی: شرح مسلم وغیرہ۔ ان احادیث کی شرح کے تحت جن میں سات یا ستر کے عدد کا ذکر ہے]۔

(A. J. WENSINCK)

- **السَّبْعُ**: (ع؛ یا صُورَةُ السَّبْعِ)، سے مراد مجمع کواکب الذئب (= بَرَجُ الذَّئْبِ) ہے اور صُورَةُ قَيْطُسِ سَبْعِ الْبَحْرِ سے مراد مجمع کواکب قیطس (Κίτος) ہے۔ دیکھیے البيروني: القانون المسعودي؛ مخطوطة برلن ۸۵ Ur. ۲۰۷۵ ص ۲۰۷ الف، ص ۲۲۰ الف، ب)۔ صُورَةُ السَّبْعِ نہ صرف عربوں کے نزدیک (بلکہ بطلمیوس کے نزدیک بھی) انیس مجرد ستاروں پر مشتمل ہے، جن میں سے کوئی بھی قدر سوم سے بڑا نہیں ہے (ستاروں کی جدید فہرستوں کے مطابق ان میں سے روشن ترین ۲۰۸ اور ۲۰۹ قدر کے ہیں)۔ یونانی اس (شیر معین) مجمع کو τὸ Θυσίον (دزندہ [= سَبْع]) کہتے تھے تاہم قدیم ترین بابلیوں میں بھی اسے غضب ناک جانور کے نام سے موسوم کرنے کا خیال موجود تھا۔ بابلی زبان میں اس کا نام  $Ur-idim$  (mul) UR. BE = (mul) UR. BE ہے

- لیکن سمیری میں کسکب  $kakkab$  کلبو شیگو  $kalbu$  ہے بمعنی غضب ناک کتا، [کلب عربی (ع)، بمعنی کتا] (غالباً ذئب لیویس  $Lupus$  + قنطورس  $Centaurus$  شمال مشرق میں) دیکھیے *Sternkunde*: F. X. Kugler (Münster) *und Sterndienst in Babel. Ergänzungen* ۱۹۱۳-۱۹۱۴ء، ص ۲۸، ۳۲، ۳۳)۔ السَّبْعُ، جو شیربر کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے، یونانی τὸ Θυσίον میں عربی کا صحیح بدل ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ J. J. Scaliger نے اپنے کرہ فلک کے ترکی نقشے

(البخاری [كتاب] التمني، باب ۶) - Douile کی تصنیف *l'Afrique du nord Magie et religion dans* الجزائر ۱۹۰۹ء، ص ۱۵۴ پر ایک جدول کا ذکر ہے جو سات × سات مربعوں پر مشتمل ہے، اس کی بالائی قطار میں سات مہرین تھیں۔ اسی کتاب میں سب سے عہود کے نبوخذ کی عبارت درج ہے (ص ۱۱۱)، دیکھیے مزید برآں کتاب مذکور، ص ۱۹۱، ۱۰۰، ۱۱۸۔

ستر (سبعوں)، اور سات سو وغیرہ کے اعداد کا ذکر یوں ملتا ہے۔ بیان بنا کیا ہے کہ دنیا کی آگ کی سات میں دوزخ کی آگ کا ستر عواص حصہ ہے (البخاری [كتاب] بدء الخلق، باب ۱۰)، قیامت کے دن اولادِ آدم کا بسنا ستر ذراع تک زمین کے اندر پیلا جائے گا (البخاری، [كتاب] الرقاق، باب ۳)؛ قرآن مجید میں ستر مرتبہ استغفار کا ذکر آیا ہے (۹، [النسبہ]: ۸۰)۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی امت کے ستر ہزار آدمی براہ راست، حساب کے بغیر فردوس میں داخل ہوں گے (البخاری، [كتاب] بدء الخلق، باب ۸؛ الرمذی، [ابواب صفة] القيامة، باب ۱۲، ۱۶)؛ ستر ہزار، روشن یا درخشاں بنا چمکنے جہروں کے ساتھ داخل ہوں گے (البخاری، [كتاب] اللباس، باب ۱۸)؛ [كتاب] الرقاق، باب ۵ و ۵۱؛ ستر ہزار امت کے ایک فرد کی شفاعت سے جنت میں داخل ہوں گے (الدارمی، کتاب الرقاق، باب ۸۷)؛ ستر ہزار، جنت میں مچھلی کے کلیجے کا بڑھا ہوا گوشت کھا جائیں گے (البخاری، [كتاب] الرقاق، باب ۳۳)؛ بیت المعمور میں روزانہ ستر ہزار فرشتے داخل ہوتے ہیں جن کی پھر باری نہیں آتی (البخاری، [كتاب] مناقب الانصار، باب ۳۲)۔

در اصل سات کا عدد تقریباً کل اور تکمیل کے مفہوم کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ اس کے مترادفات دوسری سامی زبانوں میں ش، ب، ع کے مادے سے ملیں گے [اسلام میں کسی عدد کو

میں دیکھا تھا کہ اس کے لیے الاسدہ [ع)، بمعنی شیر] کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس حیوان کا قنطورس سے قریبی تعلق ہے یعنی یہ خیال کیا جانا تھا کہ مؤخرالذکر اس حیوان کو اگلے پنجے سے پکڑنے ہوئے ہے۔ اس زمانے میں عرب ان دو شکلوں کے ستاروں کو ان کے اجتماع کی وجہ سے الشماریخ (شاخ پر لگے ہوئے کھجوروں یا انگوروں کے گچھے) کہتے تھے۔

مآخذ: (۱) L. Ideler : Untersuchungen über

den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen

برلن ۱۸۰۹ء، ص ۲۷۸ تا ۲۸۰؛ (۲) Fr. W.V. Lach :

Anleitung zur Kenntnis der Sternnamen لائپزگ

۱۷۹۶ء، ص ۱۳۸ (بہ احتیاط دیکھی جائے)۔

(C. SCHOR)

\* **سَبْعِيَّة**: (سات والے)، شیعہ کے وہ مختلف گروہ سبعیہ کہلاتے ہیں جن کے ہاں ظاہری اماموں کی تعداد سات تک محدود ہے۔ جن شیعہ کے نزدیک امامت موروثی ہے اور باپ سے بیٹے کو من جانب اللہ پہنچتی ہے۔ ان میں انتشار اس وقت پھیلا جب چھٹے امام جعفر الصادقؑ [رک بااں] کی زندگی ہی میں، ان کے فرزند اسمعیل نے ۱۳۵ھ/ ۷۶۲ء میں وفات پائی۔ اکثریت نے تو اسمعیل کی جگہ اٹنا عشریہ [رک بااں] کے آئمہ ظاہری میں ساتویں امام کی حیثیت سے امام جعفر کے ایک اور فرزند موسیٰ الکاظمؑ کو چن لیا، اور دوسروں نے محمد، عبداللہ اور علی کو، جو چنداں ناسور نہیں تھے، لیکن جو اوگ سختی کے ساتھ وراثت کے قائل تھے، ان کی وفاداری بدستور اسمعیل ہی سے وابستہ رہی۔ انہوں نے اس بات سے انکار کیا کہ اسمعیل اپنے باپ سے پہلے فوت ہو گئے تھے۔ اس نظریے کی حمایت میں جو دلائل پیش کیے گئے ان سے، ان کے

کے مخالف بھی، معلوم ہوتا ہے، متاثر ہوئے۔ کیونکہ انہوں نے اسمعیل کا قصہ ہی سرے سے پاک کر دینے کے لیے، ان کے کردار پر حملہ کرنا ضروری سمجھا اور کہا کہ اسمعیل کے فسق و فجور کی وجہ سے ان کے والد نے انہیں وارث امامت بنانے کا پہلا ارادہ ترک کر دیا تھا۔

یہ الزامات اس امام پر غائد کرنا جس کی طرف یہ لوگ منسوب ہیں خصوصاً شرب خمر کا، اس کی توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ دراصل شریعت کے ساتھ سہل انگاری برتنے کی وجہ سے یہ طعن خود سبعیہ پر ہے۔

شروع ہی سے سبعیہ کی تحریک متحد نہیں تھی۔ مبارکیہ کا ایک فرقہ "استقامت کے ساتھ" اسمعیل سے وابستہ تھا۔ ان کے نزدیک وہی آخری امام اور مہدی [رک بااں] ہیں۔ لیکن ان میں سے بیشتر لوگوں نے امامت کو ان کے فرزند محمد تک منتقل کر دیا؛ اس طرح وہ قائم الزمان [رک بااں] بن گئے اور ان کا خطاب ہو التام (یعنی ختم کرنے والا) [اگر یہ مفہوم ہوتا تو اس صورت میں التام خطاب ہوتا لہذا التام کے معنی ہوئے وہ جو اپنی ذات میں مکمل اور کامل ہے]۔ یہ خطاب، بعض نسبتاً چھوٹے طریقوں میں مضمحل ہونا معلوم ہوتا ہے، کیونکہ محمد کے بعد ایسے ائمہ مستورین کا۔ ور شروع ہو گیا جن کا علم صرف وابستگان سلسلہ ہی کو ہوتا ہے۔ محمد التام کے منصب کے باوجود بڑے بڑے گروہ بدستور اسمعیل ہی کے نام سے منتسب ہیں۔ گویا باطنی سلسلہ امامت کے نظریے میں سبعیہ بھی فرقہ واقفیہ (استوار در وفا) کے بہت سے افراد کے ہم نوا ہیں۔ ان کی توجیہ قدرتی طور پر ایک حد تک اس زمانے کی سیاسی حالت سے بھی ہوتی ہے۔ ۱۳۵ھ میں عباسی خلیفہ المنصور نے مدینے میں اس تحریک کو دبایا جو النفس الزکیہ محمد

غیر مذہبی تاریخ میں بھی معتدبہ اہمیت حاصل کر لی، یعنی ان لوگوں کے ذریعے جو ساتویں "امام مستور" محمد بن اسمعیل کے داعی [رک بان] کی حیثیت سے ظاہر ہوئے، مثلاً حمدان قرمطی یا اس کا کوئی جانشین، جو کچھ عرصے مخفی رہنے کے بعد عوام کے سامنے آیا۔ مثلاً سعید بن عبداللہ بن میمون فاطمی یا اس کا اپنا "بروز" جیسا کہ طبری نے (۲۲۱۸:۳) ایک قرمطی داعی، یحییٰ بن ذرؤید کے واقعات میں لکھا ہے۔ قرابطہ، فاطمیہ حشیشین، نیز ایران، ہندوستان اور وسط ایشیا کے اسمعیلی لوگ، یہ سب وہ گروہ تھے جن کے ذریعے سبعیہ کی تحریک کا ذکر غیر مذہبی تاریخ میں آتا ہے بلکہ دروڑی بھی، اور ایک لحاظ سے متاثر اور نصیریہ کا سلسلہ بھی اپنی اصل کے اعتبار سے قدیم سبعیہ تک پہنچایا جا سکتا ہے۔

بجائے خود سبعیہ کی تحریک جتنی مذہبی ہے اور مذہب بھی وہ جو مستقل ہو، اتنی ہی سیاسی بھی ہے۔ یہ غور طلب صورت حال کہ بیک وقت امام جعفر الصادق کے مختلف فرزندوں کے ہاں، اماموں کے لیے سات ہی کا عدد متعین ہوا، اس وقت باسانی سمجھ میں آ سکتی ہے جب ہم مذکورہ بالا سیاسی احوال کی تائید مزید میں وہ زاویہ نگاہ بھی فرض کر لیں جس کے تحت تمام کائناتی اور تاریخی واقعات کے لیے سات ہی کے عدد کے مطابق ادوار تجویز ہوتے ہیں۔ خطیبیہ کی مجال ہے، جو اسمعیل کے والد امام جعفر صادقؑ کی الوہیت کے قائل ہیں، یہ معلوم ہوتا ہے کہ اماموں کی الوہیت کا جو تصور سبعیہ کے ہاں رو پذیر ہوا وہ قرون اولیٰ میں بالکل ہی مفقود نہ تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ حالات موجودہ ہم سبعیہ دینیات کی تفصیل بیان نہیں کر سکتے کیونکہ ان کے مختلف طریقوں میں سے ہمیں صرف ایک ہی طریقے کا علم ہے اور وہ بھی اکثر

بن عبداللہ بن الحسن المثنیٰ بن الحسن بن علی نے شروع کی تھی، اس کے ایک سال بعد ان کے بھائی ابراہیم البصری بھی کام آئے۔ اسی طرح وقتی طور پر علویہ کا مسئلہ ختم ہو گیا اور وہ بھی اس کامیابی کے ساتھ کہ جو فعال حلقے علویوں میں سے صرف اصحاب سیف اور ارباب عزیمت افراد ہی کو اپنا امام منتخب کیا کرتے تھے ان میں سے ایک فرقہ الجارودید نے خود کو النسر الزکیہ سے "وابستہ" کر کے انہیں "مہدی مستور" تسلیم کر لیا۔ رجعت کی آس لادنے رکھنے کا جذبہ اس سے بھی زیادہ ان میں بڑھا، جو "حق مشروع موروثی" کے قائل تھے اور اپنے عقیدے کے تحت متعین افراد سے وابستہ رہنے پر مجبور۔ کچھ ایسے بھی تھے جو "استقامت کے ساتھ" اسمعیل کے بھائیوں میں سے ایک نہ ایک کے ساتھ وابستہ رہے۔ ان میں سے جن لوگوں نے کچھ اہمیت حاصل کی وہ موساویہ الملقب بمظورہ ہیں یعنی جن پر نزول باراں ہوتا ہو۔ انہیں کو سادہ طریقے پر واقفیت کھدیا جاتا ہے۔ اگر بدقت نظر دیکھا جائے تو اس قسم کے گروہ بھی آئے تو ہیں سبعیہ ہی کے تحت، لیکن عموماً سبعیہ کی اصطلاح اسمعیلیہ [رک بان] ہی کے مرادف سمجھی جاتی ہے۔ ان کے نزدیک استقامت کی نمود، اس میں نہ تھی کہ سرے سے سیاسی مقاصد ہی کو خیر باد کہ دیا جائے اگرچہ اس کا ظہور ایک صدی سے بھی زیادہ مدت گذر جانے کے بعد ہوا، بلکہ اس منسوبیہ کے تحت ممکن تھی جو انہوں نے بڑی مہارت سے قائم کیا تاکہ اس کے تحت پاکیزہ نسب امام کا تصور بھی مؤثر انداز میں برقرار رہے، اور ساتھ ہی ایسے کسی فرد کو مسترد بھی کیا جا سکے جو سوہ اتفاق سے علیؑ اور حسینؑ کی نسل میں، پہلوٹا ہونے کے باوجود ناکارہ بھی ہو، اس طرح سبعیہ کی تحریک نے

ترتیب کے اعتبار سے یہ لوگ کہیں سات سات عین اور کہیں بارہ بارہ - ان میں نمایاں حجة [رك بان] اور داعی ہیں۔ بہر حال "حلول" کے تصور نے اس سلسلے میں بڑی ابتری پیدا کر دی ہے، کیونکہ ساتواں امام واقعہً خداے تعالیٰ کا ہم پلہ اور کفو قرار پاتا ہے؛ چنانچہ ابن طاہر البغدادی (الفرق، ص ۲۸۸) ایک ایسے شخص کی سند سے روایت کرتا ہے جو آنچہ عرصے تک اسمعیلیہ کا داعی رہا تھا کہ اس سے توقع یہ کی جاتی تھی کہ وہ محمد التام میں اس ذات کا جلوہ دیکھے جس نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام پر تجلی فرمائی تھی۔ بعض گروہ ایسے ہیں، مثلاً ہندوستان کے اسمعیلی، کہ ان کے ہاں اسرار تخلیق اور سات کے مقدس عدد سے "ادوارِ زمانہ" کا وابستہ ہونا پس پشت ڈال دیا گیا ہے اور حضرت علیؑ کو بطور امام اول خدا بنا دیا گیا ہے۔ اس طرح یہ راہ ہمیں سبعیہ سے لے کر علیؑ الہی (علی اللہی) [رك بان] تک پہنچا دیتی ہے۔ حضرت علیؑ سے شروع کر کے یہ لوگ اپنے سینتالیسویں امام آغا خان محمد شاہ تک پہنچ جاتے ہیں۔ امام کے بعد دوسرے درجے پر ہے حجة؛ تاریخ میں بسا اوقات اس کی اہمیت امام سے زیادہ ہوتی ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؑ کی حجت سیدنا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں، لیکن بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر ان کے بجائے حضرت سلمان فارسیؑ کا نام رکھ دیا گیا ہے اور دراصل اس سے مراد بھی وہی عین ہے۔

نجات حاصل کرنے کے لیے امام مستور کی پہچان لابدی ہے، جس کا علم صرف "مخرموں" کو ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ان کی اہمیت اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے؛ اسی لیے انہیں تعلیمیہ کام میں زیادہ حصہ دیا جاتا ہے۔ باطنی مذہب میں باقاعدہ داخلہ اس وقت ہوتا ہے جب سات یا نو ابتدائی مدارج طے کر لیے

وضاحت طلب ہی ہوتا ہے، کیونکہ وہ معاندین کا بیان کردہ ہے۔ ہم دعویٰ سے کہہ سکتے ہیں کہ سبعیہ اس بارے میں منفرد ہیں کہ انہوں نے علم دین میں "اسرار کائنات" داخل کیے۔ اس ذیل میں جو اسما اور اشیا مذکور ہیں وہ بہر حال ایک ہی معنی میں مستعمل نہیں۔ ان کے ہاں مدارج ظہور یہ ہیں: (۱) خدا؛ (۲) عقلِ کل؛ (۳) نفسِ کل؛ (۴) ہیولی یا مادہ اولی؛ (۵) مکان (Pleroma)؛ (۶) زبان (Kenoma)؛ (۷) عالمِ ارضی و انسانی۔ سات کا یہی عدد پھر عالم ناسوت میں آتا ہے، یعنی سرگنشت نجات بیان کرتے وقت ان سات رسولوں کے ذکر میں جو "ناطق" ہیں۔ حضرت آدمؑ پہلے ناطق ہیں، لیکن حسب قاعدہ وہ پہلے انسان نہیں۔ ان کے بعد ترتیب یہ ہے: حضرت نوحؑ، حضرت ابراہیمؑ، حضرت موسیٰؑ، حضرت عیسیٰؑ، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور محمد التام۔ ان میں سے ہر دو "ناطقوں" کے درمیان سات سات "صامت" داخل کر دیے گئے ہیں، جن میں سے خاص اہمیت پہلے "صامت" کی ہے۔ یہ ناطق کا خاص معاون و مددگار ہوتا ہے اور اس کا خطاب ہے۔ فاتق (= کہولنے والا) یا اساس (= بنیاد)۔ وجد یہ ہے کہ ناطقوں کی طرف منسوب کردہ تفسیر مخرماندہ ہی کے ذریعے ان کی تعلیمات اور احکام کا صحیح علم ممکن ہے، یعنی پوری طرح ان کی توضیح ہوتی ہے۔ ان ناطقوں کے نام یہ ہیں: (۱) حضرت شیثؑ (جس سے شیشیوں کے علم باطن کی یاد تازہ ہوتی ہے)؛ (۲) حضرت سامؑ؛ (۳) حضرت اسمعیلؑ (سیدہ ہاجرہ کے فرزند)؛ (۴) حضرت ہارونؑ؛ (۵) قدیس (بطرس)؛ (۶) حضرت علیؑ اور ساتواں وہ ہے، جو خاص اس زیر بحث فرقے کا (یعنی سبعیہ) بانی ہے، مثلاً عبداللہ بن العیون۔ صامت کے ساتھ ساتھ پھر روحانیوں کا ایک ذیلی سلسلہ بھی ہے۔

نظام کی تائید میں قرآنی عبارتوں سے عمداً استناد کیا گیا ہے۔ کتاب میں آیات متشابہات کی موجودگی نے گویا یہ کام آسان کر دیا؛ چنانچہ ماہر جب قرآن مجید میں [وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (۱۰۰) (الحجر: ۹۹)] اپنے رب کی پرستش کرتا رہ تاآنکہ تجھے یقین یعنی موت آجائے پڑھتا ہے تو ششدر رہ جاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کی سابقہ عبادت تو محض ایک ابتدائی درجہ تھا۔ وہ عبارتیں جہاں لفظ باطن آیا ہے، وہ ایسے لوگوں کے لیے نصوص بن گئی ہیں جو انہیں تمثیلی رنگ دینے میں حد اعتدال سے گزر جاتے ہیں اور وہ بھی ایسے طریقے پر جس میں کچھ ندرت نہیں۔ اس میں انہوں نے اسرار علم حروف بھی داخل کر دیے ہیں اور انحصار نہ ان حروف مقطعات پر کیا ہے جو سور قرآنیہ کی ابتدا میں وارد ہوتے ہیں، نہ ائمہ کے اسما یا اصول و عقائد پر۔ فرق اسلامیہ کے باطنی روابط کی وضاحت میں اس چیز سے کچھ مدد نہیں ملتی کہ مختلف گروہوں کو ان کے مشترک امتیازات کی کثرت کی بنا پر ایک ہی نام دے دیا جائے، مثلاً سبغیہ ہی ہیں کہ انہیں ایسے گروہوں کے ساتھ باطنیہ [رک باطن] میں شامل کر دیا گیا ہے جن کے رجحانات ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، جیسے خرمی (رک بہ خرمیہ) اور مزدکیہ، حتیٰ کہ صرف انہیں کو اکثر باطنیہ کہ دیا جاتا ہے اور پھر اسی بنا پر ان کے مخالف انہیں ایک اور مرادفہ نام دے دیتے ہیں، یعنی معطلہ (= منکر صفات حق اور باطنی)۔

بحالات موجودہ سبغیہ کے نظریات و تصورات کے اصل منبع کا غیر مسلموں کو بھی شاید اندازہ زیادہ علم نہیں جتا مسلمانوں کو ہے، لیکن ان کی رائے قبول کرنے میں خاص احتیاط درکار ہے، کیونکہ ملاحظہ کی عداوت کی وجہ سے ان کا زاویہ نگاہ بدل چکا تھا۔ بعض سنی علمائے معالم اس بات پر مصر ہیں کہ

جانس - عبدالقادر البغدادی (الفرق، ص ۲۸۲ بعد) نے مندرجہ ذیل مدارج بتائے ہیں:- (۱) "تفرس": (۱) ہوری ہوری تحقیقات، یہ ایک نفسیاتی طریقہ ہے اور کوئی خاص استادانہ نہیں، یعنی جس شخص کو جیتنا ہوتا ہے اس کی ذات میں اسے آپ کو عمدہ تن دخیل اور سرتاسر اسی کی سطح اپنے آپ کو لے آنا؛ (۲) پھر استادی کا دوسرا "مظاہرہ" ہوتا ہے "تائیس" میں، یعنی مطلوب کو اس کے مدغم عقائد کا "جلوہ نام" دکھانا اور الما کرنا کہ یہ شخص اب تک جس طرح سمجھ رہا تھا وہ اس سے نہیں زیادہ تابناک ہیں؛ (۳) پھر "شکیک" (یعنی شک پیدا کرنے) کے مرحلے اس کے عقائد منزلزل ہو جاتے ہیں اور وہ محسوس کرنا ہے کہ اپنے عقائد کا اسے ابھی تک صحیح وجدان ہی نہیں ہوا۔ اس نفسیاتی روحانی عداوت کے بعد ہی وقت آنا ہے نوآموز جس کو "بے سست و پا" کر کے مستور ولی الامر کے دامن سے "واپسہ" کر دینے کا، اس عقیدے کے ساتھ کہ علم حسی کا وجود صرف "ذات مخفی" اور اس کے کارندوں کے ہاں ہے اور اس کا اصول معجزات (۴) "ربط" اور (۵) "تعلیق" پر؛ (۶) پھر تیسرے مرحلے میں سبغیہ کے عقائد کے ہوس میں جننے نارنجی مبشرات اور احکام "مضر" ہیں۔ ان سب کی تاویل متشابہات کے ذریعے کی جاتی ہے؛ (۷) اب نچھ عرصہ طالب صادق کی "تائیس" موسیٰ ہے، جس کے اختتام پر مرید (۸) "توبین باذیمان" کے ذریعے جسم و جان سے بیعت کرتا ہے اس کے صلے میں اسے (۹) "خلع و سلخ" کے تحت تقاضے بیعت کے علاوہ باقی بچھلے تمام قیود ذہنی اور احکام ظاہری کی پابندی سے آزاد کر دیا جاتا ہے۔

قالب طاعری برقرار رکھنے کے لیے اس پورے

پسند بالفاظ دیگر ”عرفانیات“ کو کس حد تک معقولیت کے ساتھ اللہ کے اس تصور کا رد عمل سمجھا جا سکتا ہے جو دینیات اسلامیہ میں ہے، یعنی اس کا بشر سے قطعاً جدا ہونا، اور یہ کہ ان لوگوں کی اخلاقی اقدار سے بے اعتنائی کو (جو واقعہ بہت سے لوگوں میں پائی بھی جاتی ہے) کس طرح شریعت کے غیر مربوط مجموعہ اخلاقیات اور ناصر خسرو کی تعلیمات جیسے نظام اخلاقیات میں ربط و تطبیق پیدا کرنے کی کوشش قرار دے سکتے ہیں، مثال کے طور پر روشنائی نامہ (ص ۳۷۳-۳۷۴) کے اشعار لیجیے، جہاں اخلاق کی سات سیئات و درنات بنیادی حسنات بتائی گئی ہیں۔ اس تحقیقات میں اہمیت اس بات کو نہیں کہ شاعر نے روشنائی نامہ اس وقت لکھا جب اسے سلسلہ سبعیہ میں اہمیت حاصل ہو چکی تھی اور اسمعیلیوں میں وہ حجة کہلاتا تھا، یا کتاب اس وقت لکھی گئی جب وہ ان لوگوں میں شامل نہیں تھا، اور اس سے اس کا وہ طبعی رجحان معلوم ہوتا ہے جس نے اسے اس گروہ میں کشاں کشاں پہنچا دیا۔ انفرادی حیثیت سے سبعیہ کے بعض گروہ، مثلاً حشیشیین اور قرابطہ، واقعی ایسے ہیں جو مسلمانوں کے ساتھ کسی درجے میں بھی رواداری نہیں برتتے، لیکن ان کے مقابلے میں ہمیں یہ بھی علم ہے کہ مصر میں بہت سے فاطمی حکمرانوں نے عقلمندانہ اور روادرانہ نظم قائم رکھا۔ کہا جاتا ہے کہ کہیں کہیں بعض گروہ اشتراکی بھی تھے، لیکن یہ صورت حال یقیناً عام نہیں۔ اگرچہ مسلمان مصنفوں نے چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں ان لوگوں کا تمام عالم اسلام میں پھیل جانے اور ان کی تبلیغی سرگرمیوں کا ذکر کیا ہے، لیکن مدت سے ان کے قدیم گروہوں پر جمود طاری ہو چکا ہے۔ ان کے خیالات البتہ مؤثر انداز میں جاری و ساری رہے۔ ایران سے لے کر متہامے شمال

سبعیہ کی اصل یا تو یہودی ہے یا نصرانی، یا پھر اس سے بھی بڑھ کر سبائی ہے اور بالخصوص پارسی، بلکہ حقیقتاً انہیں شبہ ہے کہ کہیں اس کا تعلق یونانی فلسفے سے اور نوشتہاے ہرمی (Hermetic) سے نہ ہو۔ گویا یہ بات ابھی تک تحقیق طلب ہے کہ نو افلاطونی نظریات (اشراقیت)، رازہاے پارسی اور اساطیر، جو نصرانیوں کے ہاں ”غار ذخیرہ“ میں مذکور ہیں، اسلامی علم الاسرار کا قالب کیوں کر اختیار کر سکے۔ درمیانی کڑی اخوان الصفاہ [رک باں] نے سہیا کی اور اس کی بھی تحقیقات ابھی باقی ہے۔

سبعیہ کو بڑا انتہا پسند سمجھا جاتا ہے، یعنی غلاة [رک باں]۔ بعض علمائے معالم سرے سے ان کا ذکر ہی نہیں کرتے۔ کہا جاتا ہے کہ خدا کی الوہیت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کی خاتمیت انہوں نے نظر انداز کر دی ہے۔ مجادلانہ ذہنیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں دُعریہ [رک باں] بھی کہا جاتا ہے، یعنی ان کا رشتہ مادہ پرستوں سے جوڑ دیا گیا جو اساسی طور پر ان سے مختلف ہیں۔ ان کے خلاف معاندانہ رائے رکھنے کا مزید سبب حقیقت وہ تلخی ہے جو ان لوگوں کے انقلابی مقاصد سے پیدا ہوئی، نیز اندر ہی اندر ساتویں امام کا سیاسی پروپیگنڈا کرنے سے؛ پھر اس پر مستزاد یہ کہ ان لوگوں نے ظواہر احکام کو پس پشت ڈال دیا۔ ان پر، مذہبی، اخلاقی اور سیاسی اقدار کے انکار مطلق کا جو الزام ہے وہ ان کتابوں میں بھی راہ پا گیا جو اس موضوع پر یورپ میں لکھی گئیں۔ مزید تحقیقات کے وقت، اگر توحید ادیان کا امکان پیش نظر رکھنے سے انکار نہ ہو اور تسلیم کر لیا جائے کہ ہر ایسا نظام مذہبی، جو پختہ ہو چکا ہو، کسی ایک ہی اصل دینی کی شاخ درشاخ ہے، تو صرف اسی وقت یہ بتایا جا سکتا ہے کہ سبعیہ کی ”دینیات“ یا بشرط

جز وقتی یا ضمنی اختلاف عموماً طے ہو جایا کرتے ہیں۔ اصول و کلیات میں جب تک منضبط اختلاف نہ ہو ایسے ”فرقہ“ یا ”دبستان“ کا مستقل عنوان دینا معقول نہیں ہے۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری اسلامی علوم و افکار کی تدوین کی صدیاں تھیں۔ اس سے پہلے باقاعدہ مرتب علم و عمل یکسانیت نہ رہتے تھے۔ نئے افکار اور جدید علوم کی وجہ سے مسلمان دانش ور اپنے اسلامی عقائد کو مرتب طریقے سے منضبط کرنا چاہتے تھے، اس لیے فضا میں بہیلے ہوئے انفرادی یا چھوٹے بڑے گروہوں میں گردش کرنے والے خیالات کو پس منظر کے طور پر بیان کرنے لگے۔ ہر مؤلف، مصنف یا محقق اپنے مسلک کو مستحکم کرنے کے لیے ارد گرد کے مسائل لکھ کر اپنی بات کی قوت ظاہر کرنے لگا۔

پانچویں صدی ہجری میں علم کلام نے مستحکم بنیادیں حاصل کر لیں اور مسائل پر باقاعدگی سے بحث ہونے لگی، اس لیے جزئی مسائل پر گفتگو کرتے ہوئے کلیات کو نظر انداز کرنے کی سہم نقصان دہ ہے۔ اس سہم میں اسلام کے بارے میں منفی رجحانات رکھنے والے رنگا رنگ بحثیں کرنے کے مختلف فائدے اٹھاتے ہیں (اعیان الشیعہ، مطبوعہ بیروت، ج ۱ / ق ۱)۔ اس قسم کی نکتہ آفرینیوں سے اختلاف کو ہوا ملتی ہے اور حقائق پر شک اور بے اعتمادی کا غبار چھا جاتا ہے۔

فاضل مستشرق R. Strothmann کا مندرجہ بالا مقالہ ”سبعیہ“ بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ فرقہ سبعیہ فرق و ملل کی اہم کتابوں میں موجود نہیں، مثلاً فرق الشیعہ، از ابو محمد حسن بن موسیٰ (النوبختی) میں؛ اسی طرح دوسرے مؤلف سعد بن عبداللہ الاشعری کی کتاب المقالات و الفرق میں اس فرقے کا نام ہی نہیں ملتا۔ الشہرستانی

تک اور ہندوستان سے لے کر خصوصیت کے ساتھ مشرقی افریقہ تک ان کی تعلیم پھیل گئی، تاہم قدیم سبعیہ سے وابستگی کے احساس کے باوجود ان کے عقائد میں بنیادی تبدیلی آچکی ہے۔ تحریک کی سیاسی حیثیت مفقود ہے اور مذہبی پہلو بھی چنداں جارحانہ نہیں۔

وماخذ: عبدالقادر بن طاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۳۶۵ بعد؛ (۲) ابن حزم: الملل والنحل، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۲: ۱۱۶: (۳) الشہرستانی، طبع Cureton، ص ۱۶، ۱۲۶ بعد، ۱۳۵ بعد، نیز قب ترجمہ از ہاربروکر Haarbrucker، ۲: ۳۱۵: (۴) شعفر بن طاہر الاسفرائینی (مخطوطہ برلن، عدد ۲۸۰۱)، بذیل امامیہ، در باب ۸: اسمعیلیہ، مبارکیہ و باب ۱۳: باطنیہ؛ (۵) الایچی: مواقف، طبع Soeren sen، ص ۳۳۸ بعد؛ (۶) Guyard: Fragments relatifs à la doctrine des Ismaelites در NE، ۲۲ (۱۸۷۳-۱۷۷۷): (۷) Ivanow: Memoirs of the Asiatic Society of Bengal، ۸ (۱۹۲۲): ۱ تا ۷۶: (۸) انصرالی: فصائح الباطنیہ، در Streitschrift: Goldziher، des Gazall gegen die Batmijja-St. et Vorlesungen über den: Goldziher (۹): ۱۶۱۶-۱۶۱۷: (۱۰) Islam Geschichte: De Boer، ۲۳۷ بعد؛ (۱۱) den Philosophies im Islam، ص ۷۶ بعد؛ نیز قب Expose de la religion des Oruses: De. Sacy (۱۱): ۶۳ بعد؛ نیز ان مقالات کے ماخذ جن کا ذکر متن میں آچکا ہے۔

(R. STROTHMANN)

تعلیقہ: اہل فکر و نظر ہمیشہ بحث و تحقیق کے وقت مختلف رائے ہوتے رہے ہیں۔ عقل و دانش کی بات ہو یا عقیدے کے سمجھنے سمجھانے کا سلسلہ۔ اختلاف نظر انسانی فطرت کا تقاضا ہے، لیکن



سبک: (ع)، لغوی معنی سونے چاندی نرو پگھلا کر ڈھالنا (لسان)، فارسی میں بھی اول معنی یہی ہیں: زر و نقرہ گداختن و ریختن (فرہنگ آندراج)، جدید عربی و فارسی استعمال میں، شکل، سانچا، قالب، انداز (Dictionary of Modern Written Arabic: Wehr) و (Persian Eng. Dictionary: Steingass)، کوئی خاص انداز بیان، طرز، سٹائل (Style) (بہار: سبک شناسی)۔ قدیم فارسی میں اس آخری مفہوم کے لیے شیوہ، روش، سیاق، طور، طریقہ اور طرز کی اصطلاحیں استعمال ہوتی رہی ہیں۔ سبک کے معنی (بہار کے نزدیک) یہ ہیں: ”روش خاص ادراک و بیان افکار بوسیله ترکیب کلمات و انتخاب الفاظ و طرز تعبیر“ (سبک شناسی، مقدمہ ج ۱)۔ سبک کے خاص معنی ہیں کسی ادیب کا انفرادی اسلوب، یا کوئی اجتماعی طرز، مثلاً سبک خراسانی، سبک عراقی وغیرہ۔ بہار کی تحقیق کے مطابق سبک کا لفظ ان معنوں میں سب سے پہلے آتشکدہ آذر اور رضا علی خان ہدایت کے تذکرہ مجمع الفصحا میں آیا ہے، اس کے بعد آہستہ آہستہ ایران میں اس مدعا کے لیے یہی لفظ مروج و مقبول ہو گیا؛ بہار نے فارسی نثر کی مختلف روشوں اور طرزوں کی شناخت و معرفت کے لیے سبک شناسی کے نام سے ایک مبسوط کتاب لکھی ہے، جس میں نثر فارسی کے چھ ادوار تاریخی ترتیب سے قائم کیے ہیں اور ہر دور کی نثر کے خصائص بیان کیے ہیں اور مقدمے میں ضمناً فارسی شاعری کی بھی چند سبکوں کا ذکر کیا ہے۔ چونکہ یہ لفظ اس خاص مفہوم میں فارسی شعر و ادب ہی میں زیادہ مروج ہے اس لیے اس مقالے میں عربی ترکی اور اردو نثر و شعر کی طرزوں کا ذکر نہیں کیا گیا (ان کے لیے ملاحظہ ہوں مقالات متعلقہ)۔

یہ امر باعث تعجب ہے کہ پرانی تنقیدی کتابوں اور تذکروں میں فارسی شاعری کی مختلف

کی الملل و النحل (بلاق ۱۲۶۳ھ) میں بھی ”سبعیہ“ پر کوئی بحث نہیں۔ یہ امر مسلم ہے کہ امام ہفتم موسیٰ الکاظم (۱۸۳ھ) کے بعد بعض حضرات نے امام علی رضاؑ کو امام ماننے میں توقف کیا اور یہ لوگ ”واقفیہ“ کہلائے (نوبختی؛ اشعری؛ متأخر مباحث و تحقیق کے لیے باقر شریف القرشی: حیاة الامام موسیٰ بن جعفر، ص ۱۵۹ بعد)۔ امام موسیٰ الکاظم امام سابع ہیں اور انہیں امام مان کر کوئی فرقہ الگ ہوتا تو سبعیہ کہلاتا۔ لیکن خود شڑاتھ مان کے بقول اگر کسی نے محمد یا عبد اللہ یا علی ابنہ امام موسیٰ کاظم کو امام مان بھی لیا ہو تو نہ ان آئمہ سے کوئی واقف ہو سکا نہ ان کے متبعین سے۔ امام جعفر صادق علیہ السلام کے بعد جناب اسمعیل کی امامت کا اعتقاد رکھنے والے اسمعیلیہ ہیں سبعیہ نہیں۔ ان سے اختلافات کے نتیجے میں نزاریہ اور مستعلیہ ابھرے وہ بھی سبعیہ نہ کہلائے؛ اب ”بوہرہ“ اور ”آغا خانید“ فرقے ہیں لیکن ان میں سے کسی کو کبھی سبعیہ کے نام سے موسوم نہیں کیا گیا۔ شڑاتھ مان نے بعض متفرقات کو سبعیہ کے نام سے جمع کر کے ایک منضبط فرقے کی حیثیت سے پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو صحیح نہیں۔

اہم بات یہ ہے کہ باطنیہ، قرامطہ، ملاحدہ اور غلاة اپنے مشرکانہ عقائد اور غیر اسلامی مسلمات کی بنا پر اکثر شیعہوں کے نزدیک نہ صرف یہ کہ شیعہ نہ رہے بلکہ انہیں مسلمان کہنا بھی درست نہیں۔

دائرة معارف اسلامیہ، جلد گیارہ میں شڑاتھ مان کے مقالہ سبعیہ پر عبدالہادی ابو ریدہ نے ایک مفصل تعلیق لکھ کر مغربی محققین کے بعض رجحانات کی نقاب الٹی ہے۔

(مرتضیٰ حسین فاضل)

طرز تازہ) کی اصطلاحیں بھی استعمال ہوئی ہیں۔ عہد شاعری میں (اور اس کے بعد) ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے تذکرہ نگار (خصوصاً ایرانی نژاد) استعمالِ ہند کے حوالے سے کسی طرز ہندی کا ذکر کرنے لگتے ہیں اور طاہر نصر آبادی، اپنے تذکرے میں ہند کے فارسی شعرا کے لیے الگ باب مخصوص کرتا ہے، حالانکہ اس سے پہلے تذکروں میں ایران و ہند کا امتیاز موجود نہ تھا۔ اٹھارہویں صدی کے اواخر میں ایران کے اکثر تذکرے طرز ہندی (سبک ہندی) کی شدید مذمت کرتے دکھائی دیتے ہیں، جس کے جواب میں ہندوستان میں خان آرزو (صاحب مجمع النفائس) اور آزاد بلگرامی (صاحب خزائن عامرہ) اس ہندی طرز کی تحقیق کی طرف مائل ہو کر، ہندی اور دوسری طرزوں کے درمیان موازنہ و محاکمہ کرتے ہیں اور ہندی نقطہ نظر پیش کرتے ہیں۔ خزائن عامرہ میں ”طرز اصفہانیان“ کا ذکر آتا ہے، جس کے معنی صاحب نفائس المآثر کے حوالے سے ”عشق انگیز و زلف و خال آمیز“ بتاتے ہیں۔ یہ ذکر حضرت نظام الدین اولیا کے ایک قول کے ضمن میں آیا ہے، انہوں نے امیر خسرو کو نصیحت کی تھی ”اے ترف، سخن بطرز اصفہانیان بگو“۔ جدید تر دور میں علی ابر شہابی نے (روابط ادبی ایران و ہند میں) اور بہار نے (سبک شناسی میں) ان سبکوں کی مختصر مگر تقابلی بحث کی ہے، دوسرے نئے مصنفین (رضا زادہ شفق اور ذبیح اللہ صفا وغیرہ) بھی اسی انداز میں، رقم طراز ہیں۔ ایرانی ہندی ادبی نزاع سے متعلق تحریروں میں بھی ان طرزوں کے بارے میں کچھ نہ کچھ مواد مل جاتا ہے جس میں زیادہ تر استعمالِ ہند زیر بحث ہے (دیکھیے سید عبداللہ: ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ)۔

خان آرزو نے مشر (مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی)

میں (اور قدرے چراغِ ہدایت اور داد سخن میں)

سبکوں کا مربوط ذکر کہیں نہیں ملتا۔ منتشر اور اتفاقی اشارے موجود ہیں اس لیے ان طرزوں کی ماہیت اور خصائص کے بارے میں ہمارے پاس مفصل اور اطمینان بخش معلومات موجود نہیں۔ جتنی تفصیلات موجود ہیں ان میں ابہام یا تضاد و اختلاف پایا جاتا ہے، تاہم ہمیں ان تذکروں ہی کی بدولت کچھ مواد مل سکتا ہے، اور یہ بھی غنیمت ہے۔ شبلی نے شعر العجم میں فارسی شاعری کے بارے میں خاصی بسرت و آٹامی کا ثبوت دیا ہے مگر ان طرزوں کے بارے میں مربوط اور واضح معلومات اس کتاب میں بھی نہیں۔ ایران کے چند جدید نقادوں نے اس موضوع پر نسبتاً زیادہ لکھا ہے مگر اس کے بھی کئی پہلو غور و محاجِ حقیق ہیں۔

جن پرانے تذکروں میں اس مضمون پر بکھرے ہوئے اشارے ہیں ان میں عوفی کی لباب الالباب ہے، بھر ندرت دولت شاہ ہے، جو اکثر مقامات پر اہل خراسان اور اہل عراق کے مختلف ذوقِ شعری کا ذکر کرتا ہے۔ ان اشاروں سے کچھ خیالات مرتب ہو سکتے ہیں۔ لطائف نامہ فخری (ترجمہ مجالس النفائس از میر علی شیر) میں خراسانی روش کے ساتھ ماوراء النہر کی روش کا تذکرہ کئی بار آیا ہے، اور عراق کی روش کا بھی ذکر موجود ہے؛ خراسان کی روش کے پہلو بہ پہلو دبستان عرات (طرز عرات) کے متعلق بھی اشارات ملتے ہیں، تحفہ سامی میں فنون لطیفہ کے حوالے سے شعری روشوں کا بکثرت ذکر آیا ہے اور اس کی طرز شناسی مجالس النفائس کے انداز کی ہے۔ دور مغلیہ ہند کی کتاب، آثار رحیمی (از عبدالباقی نہاوندی) میں ان طرزوں کے حوالے سے زیادہ آتے ہیں۔ اس میں اہل خراسان اور اہل عراق و پارس کی سبکوں کے علاوہ طرز تازہ گوئی اور مردم کشان کی روش کا بھی تذکرہ ہے۔ طرز قدما و متقدمین کے ساتھ ساتھ طرز متاخرین (تازہ گوئی اور

معلومات ہیں مگر یہ اقتباس سب کی نمائندگی کرتا ہے۔

بالکل واضح ہے کہ خان آرزو کا یہ بیان سرسری اور اس میں بعض باتیں محتاج تحقیق ہیں، اور اہم بات یہ ہے کہ اس میں تازہ گوئی کا کوئی تذکرہ نہیں اور نہ خراسان و عراق کی سبکوں کا نام لیا ہے تاہم اس سے سبکوں کے بارے میں کچھ اشارے مل جاتے ہیں۔

میرزا غالب، جو ہندی ایرانی نزاع میں، ایرانی نقطہ نظر کے حامی تھے۔ چودھری عبدالغفور کے نام ایک خط میں (جو عود ہندی میں چھپا ہے، طبع ترقی ادب لاہور، ص ۱۱۸) فارسی شاعری کی مختلف طرزوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: کہ ”رودکی و فردوسی سے لے کر خاقانی و انوری وغیرہم تک ایک گروہ (ایک وضع پر)، پھر حضرت سعدی طرز خاص کے موجد ہوئے۔ سعدی و جامی و غلامی، یہ اشخاص متعدد نہیں۔ فغانی ایک اور شیوہ خاص کا مبدع ہوا۔ خیال عامے نازک و معانی بلند۔ اس شیوے کی تکمیل کی ظہوری و نظیری و عرفی و نوعی نے، اس روش کو بعد اس کے صاحبان طبع نے سلامت کا چربہ دیا۔ ضائب و کلیم اور حکیم قدسی و شفائی اس زمرے میں ہیں۔ رودکی و فردوسی کا شیوہ سعدی کے وقت ترک ہوا۔ سعدی کے طرز نے بوجہ سہل محتج ہونے کے رواج نہ پایا۔ فغانی کا انداز پھیلا۔ تو اب طرزیں تین ٹھہریں: (۱) خاقانی اور اس کے اقران؛ (۲) ظہوری، اور اس کے امثال اور (۳) ضائب اور اس کے نظائر۔۔۔ (مگر) ممتاز و اختر و غیر ہم (شعرانے خند) کی طرز ہی اور ہے۔ پس تو ہم نے جانا کہ یہ طرز چوتھی ہے۔ مگر فارسی نہیں ہندی ہے“ (عود ہندی، طبع ترقی ادب لاہور، ص ۱۱۸ و ۱۱۹)۔

یہ میرزا غالب کے خیالات ہیں اور ان پر بھی

فارسی شاعری کی اہم طرزوں کے بارے میں (برسبیل تذکرہ) اظہار خیال کیا ہے۔ شعر میں لکھا ہے نہ ”فارسی میں سب سے پہلے رودکی کا دیوان مدون ہوا۔ اس کا اور اس کے پیشتروں کا طریقہ بعد۔

متروک ہوا اور سنائی نے ایک اور ”رویہ“ (انداز) اختیار کیا، جو نظامی، خاقانی، انوری اور جمال اسمعیل تک جاری رہا۔ خواجو کرمانی (نخل بند شعرا) اور سعدی شیرازی (پیغمبر سخن) نے ایک نئی طرز ایجاد کی۔ امیر خسرو دہلوی نے، جس کی غزل کا لہجہ سعدی کے قریب ہے، ایک اور ”شیوہ“ اختیار کیا اور مثنوی میں نظامی اور قصائد میں خاقانی کا مقابلہ کیا۔ خواجہ حافظ نے ایک نیا انداز پیدا کیا تاآنکہ اسی کا زمانہ آیا۔ ان کے بعد آن ورق برگشت و آن قدح بشکست اور شعرا کا ایک نیا طبقہ پیدا ہوا۔ جدید شعراے عراق میں وہ شہیدی قمی، حیرتی، عبرتی، عرفی شیرازی، ظہوری، نظیری نیشاپوری وغیرہ کا ذکر کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ یہ سب فغانی کے متبع تھے۔ فیضی ہندی بھی ان کے پیرو تھے، ظہوری نثر و نظم میں صاحب طرز تھے اور مثنوی میں خواجو کرمانی سے متاثر تھے۔ پھر میرزا محمد علی ضائب کا دور آیا، ان کے بعض شاگردوں اور ہم عصروں (مثلاً جلال اسیر، اور ملا قاسم مشہدی دیوانہ وغیرہ) نے ایک نیا ”شیوہ“ اختیار کیا۔ یہ لوگ اپنی روش کو طرز خیال کہتے تھے۔ خان آرزو کے بیان کے مطابق خیال ہائے دور کے باعث ان کے اکثر اشعار بے معنی ہو جاتے تھے، اتفاق سے جلال اسیر اور قاسم دیوانہ کو ہندوستان میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ ان ہندی شعرا نے نیا رنگ پیدا کیا (خیالات و عبارات تازہ نراشیدند)۔ ان میں شاہ ناصر علی، میرزا عبدالقادر بیدل اور ارادت خان واضح نے خاص شہرت حاصل کی“ (تلخیص از مشعر) (مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی، ورق ہ ب و ۶)۔ خان آرزو کی دوسری کتابوں میں بھی کچھ

اور ”شیوہ شعرائے عہد خوارزمی و سلجوقی و غزنوی“ رائج ہوا۔ اواسط دورہ ناصر الدین شاہ قاجار (اوائل قرن چہار دہم) میں سبک ترکستانی (خراسانی) کے علمبرداروں کی ایک مجلس (تحریک) مشہد میں قائم ہوئی مگر اس سے قبل بھی طرز عراقی و خراسانی کے بین بین، ایک سبک جاری ہو چکی تھی جس کی نمائندگی قآنی کی شاعری کرتی ہے۔

پھر ندیم ہاشمی کی تنقیدات کے زیر اثر قآنی کا ”شیوہ“ بھی (جو نیم عراقی نیم خراسانی تھا) ترک ہوا اور صہوری، صفائے اصفہانی اور ادیب نیشاپوری وغیرہ نے بالکل نیا انداز اختیار کیا۔ مجلہ دانش کدہ اور مجلہ آرمغان وغیرہ نے اس کی اشاعت میں بڑا حصہ لیا اور انجمن ادبی کی سرگرمیوں کے باعث سبک خراسانی و عراقی و ہندی کے بارے میں آگاہی زیادہ ہوئی (تلخیص از مقدمہ سبک شناسی، ج ۱)۔ جیسا کہ بیان ہوا بہار کی مذکورہ کتاب فارسی نثر کے مختلف اسالیب سے بحث کرتی ہے اور اس کا مندرجہ بالا بیان بھی نامکمل اور تشنہ ہی ہے۔ اس سے بہتر تصور ذبیح اللہ صفا کی تاریخ ادبیات در ایران میں ملتا ہے۔ جس میں مختلف ادوار کے خصائص شعر و نثر کی عمدہ بحث ہے۔

مرقومہ بالا ساری جزئیات پر مجموعی نظر ڈالنے سے فارسی شاعری کی سبکوں (طرزوں) کے بارے میں جو نتیجے نکالے جاسکتے ہیں وہ درج ذیل ہیں۔ فارسی شاعری میں انفرادی روشوں کے علاوہ ممتاز ترین طرز، جنہیں مستقل دبستانوں کی حیثیت حاصل ہوئی، صرف تین ہیں: (۱) سبک خراسانی، (۲) سبک عراقی اور (۳) سبک ہندی۔ ان کے علاوہ سبک عرب بھی ایک ذیلی انداز بیان ہے (سبک عرب سے مراد ہے شعرائے عرب کے پیرایہ ہائے بیان اور ان کے موضوعات کا فارسی میں تتبع، جیسا کہ منوچہری اور اس کے بعد کے کئی شاعروں نے کیا)۔ سبک ماوراء

جرح و تنقید کی گنجائش ہے مگر ان کی عبارت سے طرزوں کا ایک تصور ضرور نکلتا ہے اگرچہ ان کے بیان میں الجہن خاصی ہے۔ بہر حال یہ واضح ہے کہ وہ طرز ہندی کو مذموم سمجھتے تھے اور اس میں عجیب بات یہ ہے کہ خواجہ حافظ اور ان کے انداز کا نام نہیں لیا۔ ایران کے جن نئے اعلیٰ علم نے سبک کے موضوع پر کچھ لکھا ہے ان میں علی اکبر شہابی بھی ہیں جن کی کتاب روابط ادبی ایران و عند میں اس موضوع پر خاصی تفصیل سے کام لیا گیا ہے اور سبک کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ”سبک — روش خاصے است کہ گروہ از شعرا و سخنوران یک سر زمین یا یک زمان در فکر و خیالات شاعرانہ و اشارات و کنایات — و در الفاظ و صنائع و اوزان و اقسام و انواع شعری و عروضی ازاں پیروی می کنند“۔ انہوں نے سبک خراسانی (ترکستانی) سبک عراقی اور سبک ہندی میں سے ہر ایک کے خصائص سے بحث کی ہے لیکن سبک ہندی کے بارے میں ان کا تجزیہ مزید توجہ اور تحقیق کا طلبکار ہے۔ وہ اسے سراپا توعم و تخیل کہہ کر اسے شعرائے ہند کی ایجاد کہتے ہیں، بہار نے، اپنی کتاب (سبک شناسی) میں، فارسی شاعری کی مختلف طرزوں کا ذکر ضمناً اور سرسری کیا ہے۔ مذکورہ کتاب کے مقدمے میں وہ خاقانی و نظامی تک ایک انداز (خراسانی) اور ان کے بعد ایک نئی روش (عراقی) کا آغاز بتاتے ہیں جو دورہ صفویہ تک جاری رہتی ہے۔ اس کے بعد شیوہ ہندی آتا ہے (”کہ در زمان صفویہ صورت گرفت“) لیکن ان کے بیان کے مطابق اس زمانے میں بھی بہت سے لوگ طرز متقدمین (خراسانی) کو پسند کرتے تھے چنانچہ بایقرا کے زمانے کے ہرات میں اس قدیم روش (طرز خراسانی) کو بڑی قوت ملی اور شیوہ ہندی ”مترک و مطعون“ ہوا۔ عصر قاجاریہ میں ”باز گشت ادبی“ کی تحریک کو تقویت نصیب ہوئی

کرتے تھے۔ ان کی تشبیہات قریبی ماحول سے متعلق تھیں۔ اور وصف میں تخیل کے بجائے مشاعرے پر تھا، استعارات قریب الفہم استعمال کرتے تھے، بیان میں خفا اور پیچیدگی کی صورتیں کم سے کم تھیں۔ ان کی شاعری طویل قصیدوں اور مثنویوں کی شاعری تھی غزل کا رواج تو مگر یہ فن ابھی ابتدا میں تھا۔

ذبیح اللہ صفا نے (تاریخ ادب در ایران) اس دور (دبستان) کے ختصاص شعری کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ خراسان کے اس دور کے شعرا کی (جن سے فارسی شاعری کا آغاز ہوا) زبان فطری اور بے ساختہ تھی۔ ان کے سامنے زبان و بیان کے سانچے موجود نہ تھے انہوں نے اپنی ”طبیعت“ سے اسالیب ایجاد کیے۔ اسی وجہ سے ان میں ”ساختگی“ کم سے کم ہے بخلاف بعد کے شعرا کے جن کے سامنے شعراے فارسی کی بہت سی روایتیں موجود تھیں، ان کے معیار تک پہنچنے کے لیے انہیں بہت سا اکتساب کرنا پڑتا تھا۔ اس دور کے شعراے خراسان آج بھی ”افصح و ابلغ شعراے پارسی گو“ سمجھے جاتے ہیں۔ ان کے یہاں صنعت کا استعمال ہے مگر یہ مقصود بالذات نہیں۔ غرض یہ کہ ان کی شاعری میں خلوص، بے ساختگی، اور صداقت کے جوہر پائے جاتے تھے۔ ان کے اوزان، الحان موسیقی سے متناسب ہوتے تھے اور مضامین کی بنیاد مشاہدات اور تجربات و واقعات پر رکھی جاتی تھی، وہ تشبیہات کا مواد عالم فطرت سے لیتے تھے ان کی شاعری خارجی واقعی حقائق کے مطابق تھی، اور ”توصیفات مطبوع دربارہ میدان ہائے جنگ، و مجالس و محافل“ پر قدرت رکھتے تھے غرض ان کی شاعری اس تہذیب و تمدن کی عکاس تھی جس میں وہ زندگی بسر کر رہے تھے۔ شہابی نے طرز خراسانی کے نمائندوں میں دور غزنویہ کے شعراے اکابر

النہری، یا ترکستانی، سبک ہرات، سبک شیرازی اور سبک اصفہانی کو بھی ضمنی شاخیں سمجھا جاسکتا ہے یا ان میں سے بعض کو مذکورہ بالا بنیادی طرزوں ہی کے مختلف نام قرار دیا جاسکتا ہے۔ راقم مقالہ (سید عبداللہ) ذاتی طور سے، طرز تازہ گوئی کو جس کی ابتدا بعض کے خیال میں کاشان میں ہوئی اور یہ طرز فغانی ہی کی ترقی یافتہ یا تبدیل یافتہ صورت ہے ایک مستقل طرز قرار دینے کے حق میں ہے، سبک شیرازی اور طرز اصفہانی طرز عراقی ہی کے مختلف مقامی نام ہیں۔ اسی طرح ماوراء النہری جس طرز کا قدیم نام ہے ترکستانی اسی کا دوسرا نام ہے۔ سبک ہرات طرز خراسانی کی وہ تبدیل شدہ بعد کی ایک صورت ہے جو جامی کے مدنظر تھی [یہ امر قابل غور ہے کہ دیوان جامی کے ایرانی مرتب نے جامی کی طرز کو بھی سبک ہندی ہی قرار دیا ہے۔] باقی رہی متنازع فیہ سبک ہندی تو اس کا ذکر آگے آتا ہے۔

سبک خراسانی: جیسا کہ نام سے ظاہر ہے خراسان قدیم (اور ترکستان) میں نمودار ہوئی اور اس کو وجود میں لانے والے اولین شعراے خراسان تھے جو صفاریوں، طاہریوں، سامانیوں، غزنویوں اور سلاجقہ اول کے درباروں سے متعلق تھے۔

اس سبک کی خصوصیت یہ تھی کہ یہ شعرا اپنے قصائد میں اپنے قدرتی ماحول کے زیر اثر خارجی مضامین (منازل و مناظر فطرت) کے وصف کی طرف خاص طور سے متوجہ ہوئے۔ ان میں سے بعض عرب شاعروں کی طرح ربیع و اطلال و ودمن کی توصیف اور محبوبہ کا نام لے کر خطاب و اظہار جذبات کرتے رہے۔ زبان و بیان میں بلائمت و لطافت کے بجائے شکوہ لفظ و ترکیب کو اہمیت دیتے تھے اور صوت و آہنگ میں جوش و خروش پر خاص نظر تھی، ایمائی لطافتوں سے زیادہ، بے تکلف اظہار کو پسند



کی ہم آہنگی اتنی پر تاثیر کہ بیان سے باہر ہے، بہت سے شعرا نے اس کی تقلید کرنے کی کوشش کی یہاں تک کہ سلطان حسین بایقرا کے زمانے میں جامی اور ان کے معاصرین بلکہ بعد میں دور اکبری و جہانگیری کے شعرا نے بھی تتبع کیا مگر حق یہ ہے کہ حافظ کی تقلید کتنی بڑے نہ ہو سکی۔ اس اثنا میں فغانی نے ایک نئی طرز کا آغاز کیا، آگے چل کر طرز تازہ گوئی کا نامہور بھی شاید اس کے زیر اثر ہوا۔

فغانی کے یہاں مجاز کے مضامین براہ راست بیان ہوئے ہیں یعنی ان میں حقیقت کا پہلو نکلنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ عشق کی انسانی سطح ہی مدنظر ہے اور عشق و عاشقی کے وہ معاملات و تجربات جو عام انسانوں کو پیش آتے ہیں شعر میں ڈھالے گئے ہیں۔ ان کے انداز بیان میں ایمائی بلاغت موجود ہے جس کے ذریعے معاملے کے بعض پہلوؤں کو مخفی رکھنے کے باوجود اشاروں میں بات مؤثر طریق سے ادا ہو جاتی ہے۔ اس سے بعض اوقات ابہام کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے مگر یہ بھی پر لطف ہوتا ہے اور تخیل کے لیے اس میں پھیلنے کا بہت موقع ہوتا ہے۔ یہ طرز پہلے ایران و کاشان میں پھر ہندوستان میں مقبول ہوئی۔ اکبری اور جہانگیری عہد کے اکثر شعرا نے اس طرز تازہ میں شاعری کی۔ تازہ گوئی کے زوال کے بعد، صائب نے مثالیہ کو بغایت ترقی دی۔ . . . اس کے شاگردوں اور معاصرین میں جلال اسیر اور قاسم دیوانہ وغیرہ نے طرز خیالی بنیاد رکھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شعر کی بنیاد موهومات (غیر حقیقی) تخیلات پر قائم ہوئی اور اس کے ساتھ استعارہ و رعایت لفظ و معاورہ کا رواج ہوا۔ یہ شعرا استعارے کے کسی ایک پہلو کو مد نظر رکھ کر اس پر مزید استعارات کا جال بچھلا دیتے تھے جس میں مبالغہ و اغراق و بچھد کی

خواجه کرمانی اور حافظ کی غزل میں ملتا ہے، انہیں بھی طرز عراقی کے علمبرداروں میں شمار کیا جاتا ہے مگر انصاف شاید یہ ہے کہ ان کے انداز کو طرز خاص کہا جائے اور بعض اہل قلم نے اسے سبک شیرازی بھی کہا ہے۔

قدیم عراقی طرز کے عین زمانہ قبول عام میں یہ تین شعرا جذبے کے خلوص، فکر کی رفعت اور حسن بیان کے امتزاج سے ایک طرز بدیع ایجاد کرتے ہیں جو اپنی سچائی اور تاثیر کی وجہ سے عراق و پارس کو مسخر کر لیتی ہے۔ حافظ نے خود کہا ہے۔۔۔

عراق و پارس گرفتی بشعر خود حافظ  
یہا کہ نوبت بغداد و وقت تبریز است

بہر حال سبک عراقی کے خصائص یہی ہیں۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان نئے شعرا نے مدعا اور بیان دونوں کی اہمیت پر بیک وقت زور دے کر ایک لطیف امتزاجی رویہ اختیار کیا۔ یعنی انہوں نے مضامین و معانی کی جزالت اور اسلوب بیان (جس میں صنعت گری بھی شامل ہے) کو شیوہ و شکر کر کے اور ایک دلپسند سانچے میں ڈھال کر ایک نیا فن ایجاد کیا اور مثنوی اور قصیدے کو اس کی اہم تجربہ نہ بنایا۔ انہوں نے غزل پر بھی طبع آزمائی کی اور اس فن کے با کمال جیسا کہ ذکر آچکا ہے خواجه سعدی اور حافظ تھے۔ اور جب یہ با کمال بزم فن میں وارد ہوئے تو شاعری کے چراغ اس طرح روشن ہوئے کہ تا ابد فروزاں رہیں گے۔

عبسوری طرز: حافظ وغیرہ کے بعد ان کی طرز کا تتبع کرنے والے ہر جگہ نظر آتے ہیں جس کی اہم خصوصیت یہ نظر آتی ہے کہ وہ مجاز و حقیقت کے مضامین کو باہم اس طرح ملا دیتے ہیں کہ ہر ذوق کے قاری کو اس میں سامان فرحت مل جاتا ہے۔ مجاز پسند کو مجاز کا، اور حقیقت پسند کو حقیقت کا۔ اس کے ساتھ ہی مضمون اور اسلوب بیان

نمودار ہوئی، یہ طرز دراصل ایران ہی کے بعض شعرا نے ایجاد کی تھی اور انہیں کے زیر اثر ہندوستان میں پھیلی، البتہ یہاں اس میں تصنع اور غیر حقیقی پیکر سازی (Imagery) اتنی بڑھی کہ اشعار معما بنتے گئے۔ اور یہاں تک سمجھا جانے لگا کہ شعر خوب معنی ندارد۔ ناصر علی سرہندی اس دبستان کے ممتاز نمائندے سمجھے جاتے ہیں۔ بد قسمتی سے تازہ نگاروں نے اس طرز کو سب ہندی شعرا کی خصوصیت سمجھ لیا اور اس کا نام طرز ہندی رکھ دیا۔

طرز ہندی: اس طرز کے بارے میں بڑے بڑے النباس اور شدید غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ بعض افسانہ نگاروں کا آغاز امیر خسرو سے کرتے ہیں ایران کے مجلہ مہر (شمارہ ۵، ۶ سال ہفتم) کے ایک مقالہ نگار اپنے مضمون ”صائب و سبک ہندی“ میں لکھتے ہیں: ”امیر خسرو دہلوی — نخستین شاعر پارسی است کہ در اشعار او آثار سبک ہندی نمودار گشتہ“۔ لیکن اس سے قبل یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ ”شعراے معروفے کہ باین سبک شعر سرودہ و آرا ایجاد کردہ و بنیاد نہادہ اند ایرانی ہائی ہندوستان کے در سر زمین ہندوستان می زیستہ۔“۔ ظاہر ہے کہ اس میں تضاد ہے۔ اس کے علاوہ اس مقالہ نگار نے جامی و شیرہ کو بھی سبک ہندی کا منبع قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ سلطان حسین بایقرا کے دور میں عرات کے شعرا سبک ہندی کے مطابق شعر لکھتے تھے (حوالہ سابق)، — موصوف نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ دور صفوی کے اوائل (جو دور انبری جہانگیری کے مطابق ہے) کے شعرا، شیرہ و شیرہ — اور (بعد میں) صائب و کلیم نے اس طرز میں لکھ کر اسے ”ذوق و فکر ایرانیان“ کے لیے سازگار بنایا، اور اس طرح شعراے ہندی کا ذوق ایہام اور وصف پیچیدگی کو شعراے ایران نے بھی

اپنا لیا۔ مقالہ نگار نے لکھا ہے کہ ”بنام سبک ہندی سبک جدیدے پیدا شد کہ از حیث فکر و مضمون تازگی داشت ولے از جہت لفظ تا اندازہ بہ سبک مشہور و متداول عراقی نزدیک بود“۔ یہ بیان کسی قطعی نتیجے تک نہیں پہنچاتا۔ مزید بریں فاضل مقالہ نگار نے اصل سبک ہندی کے چند خصائص کا بھی ذکر کیا ہے ان میں نمایاں یہ ہیں کہ یہ لوگ وہم و خیال کے ”دریائے پہنور کے پیراک“ اور ”صحراے بے پایاں توہمات“ کے مسافر تھے، معانی باریک و لطیف و مضامین پیچیدہ و درہم، کبھی نہایت دقیق اور کبھی بغایت پیچیدہ۔ ایہام ان شعرا کا امتیاز خاص ہے۔ ایسے معانی و مضامین جو دنیاے جسم و مادہ سے دور اور عالم اندیشہ و خیال کے نزدیک ہیں۔ الفاظ دشوار اور کنایات و استعارات و تشبیہات مشکل میں ڈھال کر پیش کرتے ہیں (شمارہ ۵، ۶، سال ہفتم — مضمون: صائب و سبک ہندی)۔ اسی طرح کے خیالات علی اکبر شہابی نے بھی ظاہر کیے ہیں جن کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

اس سلسلے میں علی اکبر شہابی نے سبک ہندی میں وہم و خیال کے غلبے کے علاوہ، مضمون کے اعتبار سے، حزن و یاس اور اضمحلال اور شکایت دوران جیسے منفی اور انتہائی مطالب کو بھی شامل دیا ہے اور اسے ہندی فارسی شاعری کا خاصہ قرار دیا ہے اور امیر خسرو تک سب ہندی شاعروں کو اس کا پیرو ثابت کیا ہے۔ لیکن یہ بھی کہا ہے کہ اس بے اعتدالی کو صائب، کلیم، اور نثیری و عرفی جیسے شعراے ایران نے دور کر کے اسے بلند طبعان ایران کے لیے سازگار بنا دیا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ سب باتیں مزید تحقیق کی محتاج ہیں کیونکہ امیر خسرو ایک طرز خاص رکھتے تھے جس کا قدیم علما و شعراے ایران نے اعتراف بھی



کہ توران و ایران اور ہندوستان کے درمیان، ادبی اکتسابات کا ہر دور میں مبادلہ ہوتا رہا ہے۔ مثلاً شعراے ایران نے امیر خسرو سے اثر قبول کیا اور شعراے ہند نے انوری و خاقانی اور سعدی و حافظ سے۔ اور بعد میں بھی باہم۔ اس لیے یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ کوئی ایک طرزِ خالصہ اپنے مقامی دائرے میں محدود نہ رہی ہو گی۔ خراسان کا اثر عراق پر اور دونوں کا ہند پر اور بالعکس۔۔۔ یہ داد و ستد کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہا۔

فارسی چونکہ توران و ایران کی قدرتی زبان تھی اس لیے اہل ہند کا اس سے استفادہ بالکل قدرتی تھا۔ لیکن ہندوستان میں بڑے بڑے قادر الکلام شعرا پیدا ہوئے جن کی پیروی ایرانی شاعروں نے بھی کی (مثلاً امیر خسرو)۔ بہر حال تحقیق سے معلوم ہوگا کہ وہ سب خصائص (اچھے یا برے) سبک ہندی سے مخصوص کر دیے گئے ہیں جن سے توران و ایران کے شعرا بھی بری نہ تھے مثلاً ابہام، التزام صنعت، مضمون آفرینی اور رعایت لفظی کی قبیح صورتیں۔ یہ تو ایران و توران کی شاعری کے ہر دور میں نظر آتی ہیں۔ اور ہندوستان کی فارسی شاعری میں بھی ہیں۔ بابر کے حملے کے بعد ہرات، خراسان اور توران (ماوراء النہر) کی شاعرانہ روایتوں نے ہندوستان کے ادبی حلقوں کو متاثر کرنا شروع کیا۔ ادھر ہمایوں کی واپسی پر ایران اور عراق و پارس کے اہل علم و ہنر پر دربار مغلیہ کے راستے کھل گئے اور ان کے ساتھ شاعری کے نئے تجربے اور اسلوب بھی داخل ہوئے۔

ظاہر ہے کہ اس زمانے میں ہرات میں شاعری کا دبستان ایک طرف طرزِ قدما (قدیم خراسانی انداز) کے مطابق شاعری کرتا تھا دوسری طرف نئے مقامی لہجے شاعروں کے انداز بیان میں شامل ہو رہے تھے، یہ لہجے اس خارجی فضا

کیا ہے، البتہ یہ صحیح ہے کہ امیر خسرو اور دیگر شعراے ہند کے کلام میں استعمال ہند پایا جاتا ہے مگر اس کا تعلق اس وہم و خیال سے نہیں جو مضمون آفریں خیال بند شاعروں کا خاصہ ہے۔ بہر حال ان بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابھی تک اس مسئلے کے صحیح تحقیق نہیں ہو سکی۔ اگر طرزِ ہندی سے مراد وہ مخصوص فضا ہے جو جغرافیے کے زیر اثر ہر ہندی (اور نووارد ایرانی) کسی شاعر کے کلام میں آ جاتی رہی تو یقیناً امیر خسرو، بلکہ ان سے بھی قبل کے شعرا مسعود سعد سلمان وغیرہ، کو طرزِ ہندی کا بانی کہا جا سکتا ہے، لیکن اگر طرزِ ہندی سے مراد وہ انداز بیان ہے جس میں ابہام، اغراق، پیچیدگی، اثلاق، خارج از حقیقت (وہم کی) فضاؤں کی طرف تخیل کی پرواز، تکلف، تصنع اور التزام صنعت وغیرہ ہے تو امیر خسرو کو اس طرز کے بانیوں میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ امیر خسرو اور سجزی حسن کے کلام میں جو حال، خلوص اور سچائی ہے اور اس میں عشق شور انگیز کی جو چاشنی اور جوش ہے اسے اس مصنوعی شاعری سے دور کا واسطہ بھی نہیں جس کا ذکر سبک ہندی کے ضمن میں کیا جاتا ہے۔ بلکہ ان کا انداز تو حضرت نظام الدین اولیا کی نصیحت کے مطابق سچ مچ ”بطرزِ اصفہانیان“ ہے جس میں ”عشق شور انگیز با خط و خال آمیز“ کا مضمون ہے۔

استعمال ہند کے معنی وہ الفاظ، محاورے اور لہجے ہیں جو مقامی اثرات سے ہندی شاعروں کے بیان میں آ گئے ہیں؟ مگر وہ خصائص مذموم ان کے کلام میں بالکل موجود نہیں جن کا تذکرہ سبک ہندی کے ضمن میں کیا جاتا ہے اور جسے آگے چل کر خیال بافی یا طرزِ خیال و شیرہ کہ کر مسئلے کو الجھا دیا گیا ہے، اگر ہم ادبیات کے باہمی اثرات پر غور کریں تو فوراً یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے

ہیں۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ تورانی روایتوں کے علمبردار نقاد چونکہ ابھی طرزِ قدما کے پیرو تھے، اس لیے انہیں "ازہ گوئی کی ایمائیت و رمزیت میں کچھ عیب ضرور نظر آئے ہیں۔ اور ان میں سے بعض نے اسے "بے معنی" بھی کہ دیا۔ تاہم یہ بے معنی نہیں کیونکہ نظیری عرفی، فیضی، شکیبی جیسے شعرا اس کے بڑے علمبردار ہیں۔

جب تازہ گوئی کے اصلی موجد اور فروغ دینے والے اکابر شعرا نہ رہے تو شاعری میں رفتہ رفتہ خلا اور رسمیت پیدا ہوتی گئی اور لطیف ایمائیت کے بجائے اس میں اغلاق، دقت اور پیچیدگی آتی گئی۔ اور اس میں بھی ہندی نژاد اور ایرانی شعرا برابر کے شریک تھے۔

صائب تبریزی تک ہندوستان کی فارسی شاعری میں کچھ کچھ توانائی موجود تھی لیکن ان کے بعد، "مضمون نماندہ است" کے مصداق نئے اسلوب اور نئے مضامین کی جستجو ہوئی چنانچہ صائب کے شاگرد جلال اسیر وغیرہ نے ایک نیا اسلوب ڈھونڈ نکالا۔ جس کی ہند میں بھی تقلید ہوئی۔

جلال اسیر اور ان کے شاگردوں کو قدرتی طور سے ہندوستان میں بھی مقلد مل گئے چنانچہ صائب کے مثالیہ، شوکت بخاری کی خیال آفرینی اور جلال اسیر وغیرہ کے خارج از حقیقت مضامین کے امتزاج سے شعر کا جو قالب تیار ہوا وہ مختلف شعرا کی شاعری میں مختلف رنگوں میں ظاہر ہو کر ناصر علی سرہندی کے کلام کی صورت میں نگار خانہ موہومات و تصویر خانہ تخیلات بن گیا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر ہندوستان کی فارسی شاعری بدنام ہوئی۔ اور اسے سبک ہندی کہ کر ہندوستان کے (ہندی و ایرانی نژاد) سب شعرا کے قیمتی سرمایہ شعر پر سیاہی پھیر دی گئی۔

سے متعلق تھے جو اس شائستگی نے پیدا کیے تھے جو اس زمانے کے ہرات سے مخصوص تھی (ملاحظہ ہو لطائف نامہ فخری و تحفہ سامی)۔ ان سے ہرات کی شاعری متاثر ہو کر عراق کی شاعری سے مختلف ہو گئی۔ یہ دونوں لہجے ہندوستان میں منتقل ہوئے۔ ہرات سے ایک طرف اور کاشان اور عراق و پارس سے دوسری طرف ایک ایک شاعرانہ روایت منتقل ہوئی۔ مؤخرالذکر روایت میں حسن بیان، لطیف تفکر اور ایمائی طرزِ اظہار اور لطافت و نکتہ آفرینی کے خصائص موجود تھے۔ ہرات کی جانب سے مضمون اور اسلوب کی منانت منتقل ہوئی۔ ایران سے آئی ہوئی روایت نے تازہ گوئی کا نام پایا اور ہرات سے آئی ہوئی طرزِ اظہار پر طرزِ قدما کہا گیا۔ اس کا ذکر مآثر رحیمی، مے خانہ، منتخب التواریخ، اور غنت اہلم وغیرہ میں بصراحت آتا ہے۔ تازہ گوئی کا مطالبہ یہ تھا کہ مجاز کے مضامین براہ راست اور کسی سہارے کے بغیر بیان کیے جاسکتے ہیں۔ انہیں حقیقت کا لباس پہنانے کی ضرورت نہیں۔ فغانی، انہیں خصائص کو لے کر جب ہرات گیا تو مقبول نہ ہوا پھر اس نے واپس ہو کر عراق میں اسے رواج دیا۔ اور وہ اس راستے سے ہندوستان میں وارد ہوئی۔

اس ماحول کے اندر سے تازہ گوئی (ایران میں یا، شاید کاشان میں) پیدا ہوئی جو دورِ اکبری و جہانگیری کی سب سے بڑی ادبی تحریک تھی (ملاحظہ ہو مضمون سید عبداللہ: تازہ گوئی در المعارف لاغور)۔ اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اگر ہندوستان میں پھلنے پھولنے والی اس ادبی تحریک کو کوئی شخص ہندی کہ دے تو اس میں کوئی قباحت نہ ہو گی لیکن یہ یاد رہے کہ اس کے پروان چڑھانے میں ایران و ہند دونوں کا حصہ ہے اور اس کے محاسن و عیوب میں دونوں برابر کے شریک

اور دوسرے سلاسل میں داخل تھے) دینی حمیت سے معمور تھے، گو عام دنیوی زندگی بسر کرنے کے لیے ان کی تربیت کی گئی تھی، الازھر میں وہ ذرا دیر سے داخل ہوئے۔ زمانہ طالب علمی ہی میں وہ کتاب و سنت کے مسائل پر اپنے اساتذہ سے بحث کیا کرتے تھے۔ بدعات کے خلاف انہوں نے رسالے لکھے اور مفصلات میں اصلاح حال کی تبلیغ کی۔ سند فضیلت (شہادۃ العالمیۃ) حاصل کر لینے کے بعد انہوں نے مرتے دم تک تقریروں کا وہ سلسلہ علانیہ جاری رکھا، جس کی ابتدا انہوں نے نجی طور پر الازھر میں کی تھی۔ اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے انہوں نے ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء میں ایک جماعت کی بنیاد رکھی جس کا نام تھا الجمعیۃ الشرعیۃ لتعاون العابدین بالسنة المحمدیۃ (القانون الاساسی، قاہرہ ۱۳۳۱ھ) تقرر حاصل کرنے والے واعظین کے فرائض؛ سوانح عمری کے بارے میں دیکھیے سطور ذیل) اس جماعت کے ارکان عہد کرتے تھے کہ وہ ہر قسم کی بدعات سے مجتنب رہیں گے، ہر ماہ ایک مقررہ رقم بطور چندہ ادا کریں گے، حتی الوسع آپس ہی میں تجارت کریں گے اور ذاتی معاملات میں ایک دوسرے سے مشاورت کیا کریں گے۔

یہ جماعت مساجد تعمیر کرتی ہے (کہا جاتا ہے کہ ۱۹۳۵ء میں بصر میں سو سے زیادہ مساجد تھیں)، مبلغین کا تقرر اور خیرات تقسیم کرتی ہے۔ ارکان کے چندوں کے علاوہ اس کی آمدنی کا بڑا ذریعہ مصری کپڑوں کی صنعت ہے؛ ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۶ء میں شیخ نے حارة الجوخدار، باب زویلة میں اپنی اقامت گاہ تعمیر کی۔ یہی عمارت (الوقفیۃ، قاہرہ ۱۳۴۴ھ) اب سلسلہ سبکیہ کا مرکز ہے۔ مسجد اور ان حجروں کے ساتھ، جن میں شیخ کے اقربا اور مرید بھی رہتے ہیں، ایک دکان بھی ہے جس میں کپڑا فروخت ہوتا ہے، ایک دکان کتابوں

اس میں اس ہندی ایرانی نزاع کا بھی بڑا حصہ ہے جو آہستہ آہستہ دورِ جہانگیری سے چل کر دورِ شاہجہانی میں ملا شیدا کی نزاع تک اور آگے بڑھ کر حزیں اور آرزو کی ادبی کش مکش کی صورت اختیار کر گئی تھی۔ اور اس میں ہندی ادبا دونوں طرف نظر آتے ہیں۔ خصوصاً غالب جو ہند کی پوری فارسی شاعری میں خسرو اور فیضی کے سوا (اور اپنے سوا) کسی کو مانتے ہی نہیں وہ بھی حصہ لے رہے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں فارسی کا بڑا وقیع سرمایہ شعری و ادبی وجود میں آیا، یہ سرمایہ تورانی اسالیب اور ایرانی اسالیب دونوں پر مشتمل ہے۔ ہندی نژاد شعراء فارسی کو زباندانی کے سلسلے میں قدرتی مشکلات تھیں جن سے استعمال ہند کا قدرتی اور جبری عنصر ان کی نثر اور شاعری میں شامل ہو گیا۔ اور یہ اثرات مقامی کے قانون کے تحت عیب نہیں مجبوری ہے۔ لیکن اگر عیب بھی ہے تو اتنا ہی ہے کہ ہمارے مجبوری و بتقاضائے فطرت ہے، یہ نہیں کہ اس کی وجہ سے، فارسی شاعری کے جملہ عیوب کو ہلرز ہندی کہہ کر، اس عظیم سرمائے کے بارے میں غلط تنقیدی فیصلہ کیا جائے جس کی تخلیق میں ایرانی، تورانی اور خراسانی شعراء کبار کے علاوہ شعراء ہند بھی برابر کے شریک تھے۔

ماخذ: متن میں مذکور ہیں۔

[ادارہ]

السبکی: شیخ محمد (بن محمد بن احمد) خطاب السبکی، ایک دینی مصلح اور طریقۃ السبکیہ کے بانی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۸ء میں بمقام سبک العویضات (مضافات منوفیہ) میں پیدا ہوئے اور ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء میں قاہرہ میں وفات پائی۔ اوائل عمر ہی سے ان پر تصوف کا غلبہ تھا (خلوتیہ

کی ہے، ایک دفتر اور ایک حجام کی دکان ہے وغیرہ۔ شیخ کے انتقال کے بعد ان کے فرزند امین جماعت کے رئیس سلسلہ اور ادارے کے منتظم قرار پائے۔

چونکہ شیخ مذہباً مالکی ہیں (لیکن اسول سلسلہ کی بنا پر وہ اس مذہب کو خاص ترجیح نہیں دیتے۔ ان کے فرزند امین شافعی ہیں)۔ اس لیے کتاب المدخل ابن الحاج (م ۳۷۳ / ۱۳۳۶ - ۱۳۳۷) کی کتاب المدخل سے بہت متاثر ہوئے۔ انہوں نے جملہ دوائر حیات میں بدعات کی مخالفت کی، خصوصاً عبادات میں۔ اس لیے نماز میں تعدیل ارکان پر زور دئے ہیں، مسجد میں انہوں نے کوئی محراب نہ بنائی اور منبر نو مختصر کر کے اس کے صرف نو درجے رکھے۔ ترنم کے ساتھ اذان، سورہ الکہف کی خصوصی تلاوت اور اعمال صوفیہ کو وہ سنت کے خلاف سمجھتے ہیں۔ تمباکو نوشی اور بغیر عمامے کے صرف ٹوپی پہننا انہوں نے ممنوع قرار دیا۔ ان کے احکام کی متابعت میں ان کے بیروکار سفید لباس پسند کرتے ہیں۔ ایک سفید کلاہ کے اُدر (یا ایک سرخ ٹوپی پر بٹی) عمامہ باندھے ہیں اور شملہ (عذبة جمع عذبات) چھوڑے ہیں۔ عمامہ صرف ملاقات کے وقت کرتے ہیں، رخصت کے وقت نہیں۔ صلوة العصر کے بعد شیخ کا معمول تھا اور ان کے جانشین کا بھی یہی ہے کہ مسجد کے ایک حجرے میں ایک کھان (آدم) پر بیٹھ جاتے ہیں اور اہل سلسلہ کے استفسارات کے جواب دیتے ہیں۔

اپنی سوانح حیات میں انہوں نے جو عقائد بیان کیے ہیں وہ سر تا سر سلف صالحین کے مطابق ہیں۔ شریعت کی فروع میں استخراج مسائل کے لیے وہ کتاب، سنة النبی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اور ائمہ مجتہدین کے اجماع کو حجت سمجھتے ہیں۔

ان ماخذ کے خلاف اگر کچھ ہو تو اس کی کوئی وقعت نہیں، اپنی اصل کی بنا پر تو اتنا نہیں، البتہ عملی تعبیر میں شیخ اپنے ہم عصر علما اور ان کے مسانید سے، اکثر امور میں اختلاف رکھتے ہیں۔ انہیں مطعون کیا گیا کہ وہ وہابی ہیں اور جماعت سے خارج ہو گئے ہیں، کیونکہ جو لوگ ان کے ہم خیال نہیں انہیں وہ کافر بتاتے ہیں اور خود اجتہاد کے داعی ہیں۔ مگر آخر کار ان کے متعلق عام رائے یہ ہو گئی ہے کہ وہ تو مخلص مسلمان مگر بہت سے امور میں متشدد ہیں، لہذا انہیں ان کے حال پر چھوڑا جا سکتا ہے۔ ان کے سلسلے کے لوگ، جو صرف اپنی ہی حد تک ان سے متاثر ہیں، ان کی تعداد خود ان کے اپنے اندازے کے مطابق کئی ہزار ہے، یعنی قاہرہ میں اور بالخصوص مضافات میں۔ وہ اپنے کو محض سنی کہتے ہیں۔ اس تحریک کی سرگرمیوں کی اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ دینی اصلاح کے ساتھ ساتھ انہوں نے معاشرتی اور اقتصادی لائحہ عمل کا بھی امتزاج کر دیا ہے۔

شیخ کی اہم ترین تصنیف "سنن ابی داؤد" کی ایک نہایت مفصل شرح "المنہل العذب المورود" ہے۔ اس کی اشاعت ان کے انتقال سے قبل ہی شروع ہو گئی تھی اور ان کے بیٹے امین نے اسے جاری رکھا (قاہرہ ۱۳۵۱ھ بعد)۔ جلد اول کی ابتدا میں ان کے فرزند نے اپنے والد کی مداحانہ سوانح عمری دی ہے، ساتھ ہی ان کی تصانیف کی ایک فہرست بھی (جو کل چھپیس ہیں)۔ ان کی اصلاحی تصانیف میں سے مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں:

- (۱) اصَابَةُ السِّهَامِ فَوَادٍ مِنْ حَادِئَاتِ سُنَّةِ خَيْرِ الْأَنْبَاءِ، قاہرہ، ۱۳۲۰ھ؛ (۲) تَعَجُّبِيْلُ الْقَضَاءِ الْمَبْرَمِ لِمَحَقِّقِ مَنْ سَعَىٰ ضِدَّ سُنَّةِ الرَّسُولِ الْأَعْظَمِ، قاہرہ، ۱۳۳۰ھ؛ (۳) إِتْحَافُ الْكَائِنَاتِ

بیان مذہب السائب و الخلف فی المشابہات (قاہرہ ۱۳۵۰ھ)۔

ان کی مخالفت میں مصطفیٰ ابو السیف الحماسی نے استکشاف السیر المقصود میں کتب الشیخ السبکی محمود، (حصہ دوم کا علاحدہ

عنوان ہے رفع الحجاب عن بلایا ابن خطاب (قاہرہ ۱۳۳۶ھ) لکھی۔ شیخ السبکی کی مدافعت میں محمد احمد العدوی نے دو رسالے لکھے: (۱) طریق الوصول إلى ابطال البدع بعلم الأصول، اور (۲)

فصل الخطاب بین الشیخ مصطفیٰ الحماسی و الشیخ محمود خطاب (قاہرہ بدون تاریخ) اور عبداللہ بن عبداللہ بن علی العنقی نے اپنے رسالہ الحسام السامی المحقق نقول مصطفیٰ الحماسی (قاہرہ ۱۳۳۶ھ)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

(JOSEPH SCHACHT)

السبکی: سبک کی نسبت سے جو ممفس کے علاقہ منوف کے ضلع المنوفیہ میں ایک جگہ کا نام ہے (علی پاشا مبارک: الخیط الجدیدة، ۱۲: ۷) اس سے منسوب چند شخصیتیں یہ ہیں:-

(الف) شافعی علما کا خاندان؛ (شجرہ نسب میں بعض اشخاص کے نام کے ساتھ جو اعداد دیے گئے ہیں، وہ بعد میں آنے والی تشریحات سے متعلق ہیں، مکمل بیان کے لیے دیکھیے Die Academien der Araber und ihre Lehrer: F. Wüstenfeld (ص ۱۱۹)۔

(۱) صدر الدین ابو زکریا یحییٰ، المعالجہ کا قاضی اور بعد ازاں قاہرہ میں استاد، متوفی ۷۲۵ھ (Academien، شماره ۱۸۳)۔

(۲) تقی الدین ابوالفتح محمد، ولادت ۷۰۴ھ، قاہرہ اور دمشق میں استاد، متوفی ۷۴۴ھ؛ ایک کتاب تاریخ لکھی۔ (اس کی خط و کتابت کے لیے دیکھیے Ahlwardt، شماره ۸۴۷، ۲۴؛

Academien، شماره ۹۷؛ الخیط الجدیدة، ۱۲: ۸)۔  
(۳) بہاؤالدین ابوالبقاہ محمد، ولادت ۷۰۸ھ؛ دمشق اور قاہرہ میں استاد، قاضی اور حاکم، دمشق میں وکیل السلطان، خطیب جامع اموی دمشق، متوفی ۷۷۷ھ؛ تین نامکمل تصانیف یادگار ہیں (Academien، شماره ۵۲؛ الخیط الجدیدة، ۱۲: ۸)۔

(۴) ولی الدین ابو ضر عبداللہ، ۷۳۵ تا ۷۸۵ھ؛ دمشق میں استاد، قاضی اور ناظم مالیات، (Academien، شماره ۹۸)۔

(۵) بدرالدین ابو عبداللہ محمد، ولادت ۷۴۱ھ؛ قاہرہ، دمشق وغیرہ میں استاد، مفتی اور قاضی، خطیب جامع اموی؛ اپنے معاملات میں اپنے بیٹے جلال الدین کو دخیل بنانے کی وجہ سے غیر ہردلعزیز ہو گیا تھا، متوفی ۷۸۰ھ یا ۷۸۰ھ (Academien، شماره ۵۳؛ الخیط الجدیدة، ۱۲: ۸)۔

(۶) شیخ الاسلام تقی الدین ابوالحسن علی، ولادت ۶۸۳ھ؛ زیادہ تر قاہرہ میں تحصیل علوم کی، قاہرہ اور دمشق میں استاد، مفتی اور قاضی؛ دمشق میں حاکم، خطیب جامع اموی، متوفی ۷۵۶ھ؛ [ان کے ایک فتوے کا ترجمہ اور متن اے، ایس عطیہ نے Kälile-Festschrift، (لائڈن ۱۹۳۵) ص ۵۵ بعد میں شائع کیا ہے۔ ان کے فتوے قاہرہ ۱۳۵۶ھ میں طبع ہوئے]۔ انہوں نے ایک سو پچاس سے زائد کتب تصنیف کیں، جن میں سے مندرجہ ذیل کا ذکر کیا جاتا ہے، تاکہ برا کلمان نے اس کی موجودہ کتب کی جو فہرست G.A.L، ۲: ۸۷ بعد میں دی ہے اس کی تصحیح کی جاسکے: (۵) مطبوعہ حیدرآباد ۱۳۱۵ھ، بولاق ۱۳۱۸ھ؛ [مطبوعہ قاہرہ، بلا تاریخ، مع تعارف از شیخ محمد بخیت]؛ (۱۲) نیز Ahlwardt، شماره ۹۳۹۹؛ (۱۶) ایک قصیدے سے متعلق، جو Ahlwardt میں موجود ہے، شماره ۸۴۸۲، ورق ۴۱ الف؛ (۱۸) مجموعۃ فتاویٰ، Ahlwardt، شماره ۵۰۲۶، ۱؛ (۱۹) الدر النظیم فی تفسیر القرآن

۵۱۳۳۷ (عدد ۳۶ کے حاشیے پر مع دو چھوٹے رسائل)؛ (۴۷) العلم المنشور في اثبات المشهور، جو شیخ محمد بغیت کی تصنیف ارشاد اعلیٰ الملة، کے ساتھ طبع ہوئی، قاہرہ ۱۳۲۹: ۳۸ تکملة المجموع النووي (م ۶۷۷۷) کی المجموع شرح المہذب پر، قاہرہ ۱۳۳۹؛ اس کی بہت سی مختصر تصانیف اس کے مجموعہ فتاویٰ میں موجود ہیں، *Academien*، شماره ۳۹؛ الخطط الجديدة، ۱۲: ۷؛ حاجی خلیفہ، طبع *Flügel*، اشارید، شماره، ۸۷۶۵؛ براکلمان، ۲: ۸۶ س ۹، جس میں تصانیف کی اس سے بھی طویل تر فہرست دی گئی ہے، اس کی مکمل سوانح عمری اس کے بیٹے (یہاں شماره ۹) کی مصنفہ طبقات میں موجود ہے؛

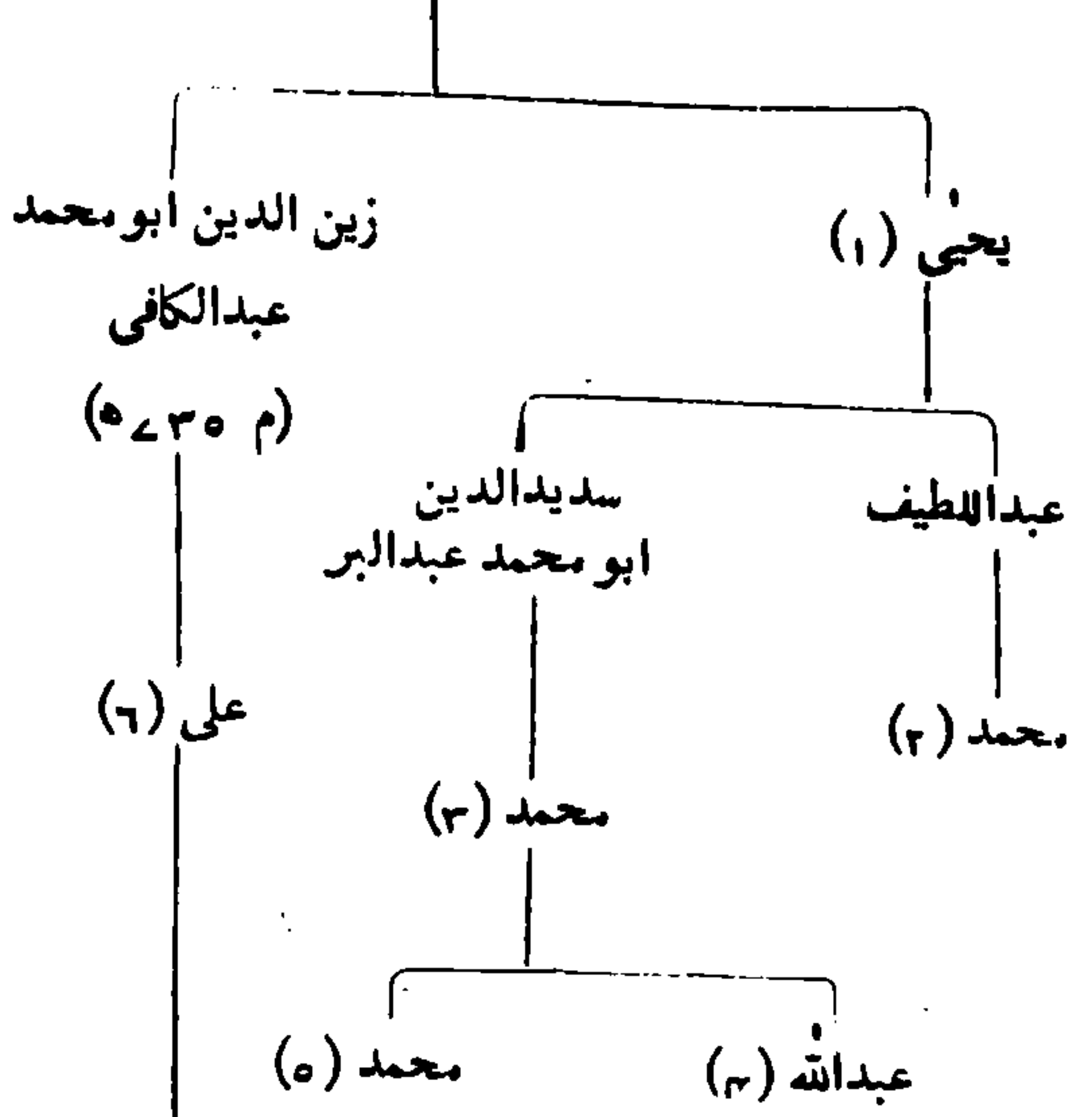
(۷) بہاؤالدین ابو حامد احمد، ولادت ۵۷۱۹ھ، قاہرہ اور دمشق میں استاد، مفتی اور قاضی، ۵۷۷۳ھ میں مکہ معظمہ میں وفات پائی۔ تصانیف: (۱) القروینی کی تصنیف الحاوی کی ناتمام شرح (قب براکلمان، ۱: ۳۹۴، ۲۹، ۱)؛ (۲) اپنے والد کی نامکمل شرح منہاج کا ایک تکملہ (رک بان شماره ۶، ۲۱)؛ (۳) جمع التناقض یا المناقضات (حاجی خلیفہ، طبع *Flügel*، ۶: ۱۵۷)؛ (۴) عروس الأفرح فی شرح تلخیص المفتاح (قب براکلمان، ۱: ۲۹۵، س ۱)؛ (۵) کافیہ ابن الحاجب کی مختصر للبیضاوی کی ایک نامکمل شرح (قب براکلمان، ۱: ۲۰۵، س ۶)؛ (۶) لفظ "عین" کے معانی پر ایک قصیدہ (*Ahlwardt*، شماره ۷۰۶۵، ۱)؛ نیز شماره ۶۹۷۳، ۲ اور شماره ۷۳۳۴ میں)؛ (۷) دریائے نیل کے متعلق نظم میں ایک معما (مع جواب از صلاح الدین الصفدی، براکلمان، ۲: ۳۱، س ۳؛ *Ahlwardt*، شماره ۷۸۶۹، ۱)؛ نیز شماره ۶۱۱۱ میں؛ (۸) اس کی ایک اور نظم *Ahlwardt*، شماره ۸۳۷۱، ۲۸، ۹؛ (۹) اس کے نام مکتوبات، *Ahlwardt*، شماره ۷۸۶۹ اور

العظیم (نامکمل)؛ (۲۰) تفسیر یایہا الرسل کلوا من الطیب، الآية (۲۳ [المؤمنون]: ۵۱)؛ (۲۱) الإبتہاج فی شرح المنہاج، براکلمان، ۱: ۳۹۵ س ۱۲ (کافیہ درست نہیں)، نامکمل [مطبوعہ قاہرہ ۱۹۲۷]، قب نیچے (شمارہ ۷، ۲)؛ (۲۲) شرح المہذب للشیرازی نامکمل؛ قب براکلمان، ۱: ۳۸۷، ۱۹؛ (۲۳) الرقم الإبریزی فی شرح مختصر التبریزی (قب براکلمان، ۱: ۳۹۳)؛ (۲۴) رفع الشقاق فی مسئلۃ الطلاق؛ (۲۵) التحقیق فی مسئلۃ التعلیق؛ (۲۶) بیان حکم الربط فی اعتراض الشرط علی شرط؛ (۲۷) منیۃ الباحث عن حکم دین الوارث؛ (۲۸) الریاض الایقۃ فی قسۃ الحریقۃ؛ (۲۹) السہم الصائب فی قضاء دین الغائب؛ (۳۰) الفیہ المفروق فی مراث ابن المعتق؛ (۳۱) فصل السال فی ہدایا العمال؛ (۳۲) التول الصحیح فی تعین الذبیح؛ (۳۳) کشف الدسائس فی ہدم الکناہس؛ (۳۴) الطریقۃ النافعة فی المساقاة والمخابرة والمزارعة؛ (۳۵) توزار السریع فی الکلام علی مارواه السریع؛ (۳۶) الاعتبار ببقاء الجنة و النار؛ (۳۷) التول المحمود فی تزیید داود، مطبوعہ ملتان ۱۳۴۰ھ مع مسند عمر بن عبدالعزیز؛ (۳۸) غیرۃ [الامام الحلبي] فی ابی بکر و عمر و عثمان و علی؛ (۳۹) الإتساق فی بقاء وجه الاشتقاق؛ (۴۰) احکام دل و علیہ مایدل؛ (۴۱) الإقناع فی افادۃ لولابیتناع؛ (۴۲) الأسئلة فی العریۃ؛ (۴۳) الجد الإغریض فی الفرق بین کنایۃ و التعریض؛ (۴۴) الإقتناص فی الفرق بین الحصر و الإختصاص؛ (۴۵) احیاء النفوس فی صنعة [القاء] الدروس؛ (۴۶) الدرة المضيئة فی الرد علی ابن تیمیہ، مطبوعہ دمشق

۸۳۷۱، ۲۳ (Academien)، شماره ۵۰؛ الخطط الجديدة  
۱۲ : ۸؛ حاجی خلیفہ، طبع Flügel، اشاریہ  
شماره ۱۸۹۹)۔

### خاندان سبکی

ذیاء الدین ابوالحسن علی بن تمام بن یوسف  
ابن موسیٰ بن تمام بن حماد بن یحییٰ بن عثمان بن  
علی بن سوار بن سلیم الانصاری الخزرجی



احمد (۸) جمال الدین ابوالطیب الحسین، ولادت  
۵۲۲ھ؛ قاہرہ اور دمشق میں استاد؛ نیز دمشق میں نائب  
قاضی؛ ۵۵۵ھ میں اپنے والد سے قبل وفات پائی۔  
اس نے ایک کتاب ان لوگوں کے متعلق لکھی جن کا  
نام الحسین بن علی تھا (حاجی خلیفہ، طبع Flügel،  
۵ : ۱۵۹۔ اس کی خط و کتابت، Ahlwardt، شماره  
۸۳۷۱، ۲۳؛ Academien، شماره ۷۳، الخطط الجديدة،  
۱۲ : ۸)۔

(۹) تاج الدین ابونصر عبدالوہاب، ولادت  
۵۲۷ھ (یا ۵۲۸ھ یا ۵۲۹ھ)؛ دمشق اور قاہرہ میں  
استاد، مفتی، قاضی اور حاکم؛ خطیب جامع اموی؛

۵۷۶۹ھ میں تقریباً اسی دن کے لیے جیل بھیج دیا گیا،  
لیکن اس کے بعد وہ بحال ہو گیا۔ اس کا انتقال  
۵۷۷۱ھ میں بعارضۃ طاعون ہوا۔ اس کی موجودہ  
تصانیف کی جو فہرست براکلمان ۲ : ۸۹ بعد  
نے دی ہے، اس میں مندرجہ ذیل اضافے ہونے  
چاہئیں: (۱) Ahlwardt، شماره ۳۳۰۱، یہ ۵۷۶۲  
کی ایک خود نوشت تحریر ہے، [نیز مطبوعہ قاہرہ  
۱۳۱۰ھ، در مجموع من مہمات الفنون مع  
شرح المعانی و تقریرات الشریعی، نیز قاہرہ ۱۳۰۳ و  
۵۱۳۰۶ اور عدد ۲ کے ساتھ بھی]؛ (۲) شرح الزرکشی  
بھی Ahlwardt، شماره ۳۳۰۲ میں، [مطبوعہ قاہرہ  
۱۳۲۲ھ، در مجموع شرح جمع الجوامع]؛ (۳) طبع شدہ  
مع شرح المعانی اور شرح الشرح للبنانی، نیز بولاق  
۵۱۲۹۷ / ۱۸۹۱ء مع اسی شرح کے اور دیگر  
تقریرات عبدالرحمن الشریعی کے، قاہرہ ۵۱۳۰۹ و  
۵۱۳۱۸؛ (۴) طبع Luzacs Semitic : D. W. Myhrman  
Text Series، لندن ۱۹۰۸ء، عدد ۱۸، عربی سے تلخیص و  
ترجمہ از قلم O. Rescher، قسطنطنیہ ۱۹۲۵ء؛  
(۵) الف) پڑھیے لائیڈن، شماره ۸۹۷؛ مطبوعہ قاہرہ  
۵۱۳۲۳۔ اسی ماخذ سے De Vita et Scriptis : M. Enger  
Maverdii Commentatio، ۱۸۵۱ء؛ (۶) ب) Ahlwardt،  
شماره ۳۶ : ۱۰؛ (۷) ت) پڑھیے، Gotha، شماره  
۱۷۶۲؛ (۸) Ahlwardt، شماره ۹۳۱؛ (۹) خارج  
کی جائے؛ (۱۰) Ahlwardt، شماره ۸۳۶۵،  
ورق ۱۰۸ الف؛ (۱۱) کتاب الاشباہ والنظائر،  
اس کے اقتباسات در Ahlwardt، شماره ۳۶۱۱؛ (۱۲) (۱۷)  
المنہاج مصنفاً البیضاوی کی شرح (قب) براکلمان،  
۱ : ۳۱۸ (ii)؛ (۱۸) جلب حلب؛ (۱۹) رفع  
الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (دیکھیے اوپر شماره  
۷، ۵)؛ (۲۰) قرآن میں عجمی الفاظ کے متعلق ایک  
نظم، Ahlwardt، شماره ۷۲۵، قب شماره ۷۲۳؛  
(۲۱) اس کے اشعار، Ahlwardt، شماره ۵۹۶۷، ۱؛

آسان ہو)۔ قرآن مجید میں بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے (۱) لغوی معنی میں، مثلاً مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (۳ [آل عمران] : ۹۷) وہ جو اس کی طرف سفر کرنے کی استطاعت رکھتا ہو؛ (۲) مجازاً مثلاً جہاد فی سبیل اللہ یا اتفاق فی سبیل اللہ؛ (۳) مجازاً طریق الحق یا سیدھے راستے کے معنوں میں یا پینمبر کا راستہ جیسا کہ اس آیت میں ہے يَلْبِسْتَنِى اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا (۲۵ [الفرقان] : ۲۷) کاش میں نے رسول اللہ کے ساتھ (حق کا) راستہ اختیار کیا ہوتا یعنی آپ کے راستہ یا سیدھا راستہ؛ (۴) مجازاً بمعنی ذریعہ حصول مقصود، کسی مصیبت یا مشکل سے نکلنے کا راستہ، جیسا کہ اس آیت میں أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (۴ [النساء] : ۱۵) یا خدا ان کے لیے کوئی راستہ پیدا کر دے؛ (۵) ترکیب میں جیسے ابن السبیل بمعنی مسافر یا راستہ چلنے والا، جسے قرآن مجید میں صدقات کے مستحقین میں شمار کیا گیا۔ اس کے علاوہ برصغیر پاک و ہند میں عام لوگوں کے پینے کے لیے پانی کا جو انتظام سربراہ کیا جاتا ہے اسے بھی سبیل کہتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ان معنوں میں سبیل کے لفظ کا استعمال ”فی سبیل اللہ“ سے ماخوذ ہو، یہ جملہ ہر اس کام کے لیے استعمال ہوتا ہے جسے خدا کے نام پر کیا جائے۔

مآخذ: کتب لغت بذیل مادہ۔

(T. W. HAIG)

سبیل اللہ: [لغوی معنی ہیں: اللہ کی راہ، فی کے اضافے سے معنی ہونگے۔ اللہ کی راہ میں، اللہ کے لیے۔ یہ ترکیب قرآن مجید میں کئی سیاق و سباق میں آئی ہے، ان میں اتفاق فی سبیل اللہ اور جہاد فی سبیل اللہ خاص طور سے قابل ذکر ہیں]۔

سپاہ: سپاہ سالار، سپاہی، (رکبہ سپاہی، Sepoy)۔  
سپاہی: یہ لفظ فارسی لفظ ”سپاہ“ سے اسم ذات بنایا گیا ہے۔ [سپاہ کے معنی ہیں فوج، لشکر۔

(۲۲) الدرر الاوامع؛ (۲۳) اس کے نام مکتوبات، Ahlwardt، ۷۸۶۹؛ (۲۴) اس پر مرثیہ، در Ahlwardt، شماره ۷۸۶۸؛ Academien، شماره ۵۱؛ الخطط الجديدة، ۱۲ (کذا)؛ Wüstenfeld؛ Der Imam el : ۸۹؛ (۲۵) بعد، [تکملہ، ۲ : ۱۰] Sahafi؛ ۱۰؛ بعد؛ حاجی خلیفہ، طبع Flugel، اشاریہ شماره ۸۷۰۳؛ براکمان، ۲ : ۸۹؛ بعد، [تکملہ، ۲ : ۱۰] بعد [جہاں مزید کتب کا ذکر کیا گیا ہے۔

(۱۰) محمد: اس کے والد کے تئیبھی قصیدے کا خطاب اسی کی طرف ہے (رکبہ بالا، شماره ۶ و ۴)۔  
(ب) شہاب الدین (یا شرف الدین) احمد بن خلیل بن ابراہیم المصری الشافعی، متوفی ۵۱۰۳۲ ہجری ۹۳ سال، اس کی تصانیف (۱) قاضی عیاض کی کتاب الشفاء پر حاشیہ، براکمان، ۱ : ۳۶۹، ۵، ۱؛ (۲) فتح المقيت فی شرح التثبیت عند التثبیت، براکمان، ۲ : ۱۵۱؛ ب؛ (۳) فتح الغفور فی منظومة القبور (کتاب مذکور، الف)؛ (۴) فتح المبين بشرح منظومة ابن عماد الدين (قب براکمان، ۲ : ۹۴، ۴، غالباً یہ غلطی سے اس کی طرف منسوب کر دی گئی ہے، قب [Pertsch]، شماره ۱۰۸۰)؛ (۵) هدية الإخوان فی مسائل السلام والاستئذان؛ (۶) مناسک الحج الکبيرة اور (۷) الصغیرة؛ (۸) علاوہ ازیں اس نے الرملى کے فتاویٰ کو جمع کیا (دیکھیے براکمان، ۲ : ۳۲۱، ۱۳)؛ (الخطط الجديدة، ۱۲ : ۸ بعد Ahlwardt، شماره ۸۴۷۱، ۱۵ ب میں سوانح عمری بھی دی گئی ہے)۔  
(ت) احمد بن السبکی بن احمد بن سلیمان عجیلہ المصری کے لیے دیکھیے الخطط الجديدة، ۱۲ : ۹۔  
مآخذ: [متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے حسن النعاضره اور خلاصة الاثر]۔

(JOSEPH SCHACHT)

سبیل: لغوی معنی الطريق الذی فیہ سهولة، جمع سبیل (مفردات) (ایسا راستہ جس پر چلنا



ایک کمپنی، توپ خانہ، چار یا پانچ انگریز پیادہ کمپنیوں اور چند سو مقامی سپاہیوں پر مشتمل تھا، جو برصغیر کے معمول کے مطابق مسلح تھے لیکن نواب سراج الدولہ سے کلکتہ واپس لینے کے بعد مدراسی سپاہیوں کی ایک جمعیت کو بنگال کی فوج کے لیے مرکزی حیثیت کے طور پر استعمال کیا گیا اور پلاسی کی لڑائی کے موقع پر جون ۱۷۵۷ء میں دو ہزار سپاہی جنگ میں شریک ہوئے۔ تقریباً اسی وقت بمبئی میں بھی سپاہی بھرتی کر کے ملازم رکھے گئے اور دیسی ریاستوں میں باعزت یورپی مہم جوؤں نے اپنے آقاؤں کے لیے سپاہیوں کی کئی بٹالینیں بھرتی کر کے انہیں فوجی تربیت دی۔

۱۷۹۵ء میں تینوں احاطوں (بنگال، مدراس، بمبئی) کی افواج کو اس طرح منظم کیا گیا کہ دو دو بٹالینوں پر مشتمل رجمنٹیں قائم کر دی گئیں۔ ہر بٹالین آٹھ آٹھ بٹالین کمپنیوں اور دو دو دستی ہم پھینکنے والی کمپنیوں پر مشتمل تھی۔ اس قسم کی رجمنٹیں بنگال میں ۱۲، مدراس میں ۱۱ اور بمبئی میں ۴ تھیں، بحری بٹالینیں اس کے علاوہ تھیں۔ اس کے بعد سے تینوں افواج ایک دوسرے سے بالکل مختلف اصولوں اور علحدہ علحدہ تنظیم کے ساتھ ترقی کرتی رہیں۔ ۱۸۵۷ء کی تحریک آزادی نے بنگال کی پرانی فوج کو تباہ کر دیا اور بمبئی کی افواج پر زبردست اثر ڈالا، بہر حال دونوں کو از سر نو منظم کر دیا گیا۔ بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں لارڈ کچنر (Kitchener) نے، جو اس وقت ہندوستانی افواج کا سپہ سالار تھا، تینوں احاطوں کی افواج کو ملا کر برصغیر کی واحد فوج تشکیل دی۔ [اردو میں اب سپاہی کا مفہوم بدل گیا ہے۔ اب سپاہی پولیس کے چھوٹے درجے کے ملازم کو کہتے ہیں۔ بعض مقامات پر لفظ سپاہی بہت وسیع مفہوم اختیار کر لیتا ہے۔ یعنی، جان نثار، قوم کا خدمت گزار، قوم کے ناموس

”ی“ نسبت کی ہے یعنی فوج، لشکر سے نسبت رکھنے والا] انگریزی میں یہ بصورت ”سپاہی“ Sepoy استعمال ہوتا ہے۔ سپاہی فوج کے ہر آدمی کے لیے بھی بطور اسم ذات استعمال ہوتا ہے۔ فارسی ادبیات میں اس لفظ کا عام استعمال ہوا ہے۔ ترکوں اور فرانسیسیوں نے یہ لفظ فارسی سے مستعار لیا، مؤخر الذکر نے اسے Spahi کی شکل میں استعمال کیا۔ ان زبانوں میں اس سے سوار فوج کا سپاہی بھی مراد لیتے ہیں۔ انہیں معنوں میں اس لفظ کو انگریز سیاح Hedges (Diary) (Hakluyt Society، ۱ : ۵۵) نے ۱۶۸۲ء میں استعمال کیا۔ برصغیر پاکستان و ہند میں انگریزوں اور فرانسیسیوں دونوں نے اس لفظ کو اپنا لیا۔ انہیں غالباً یہ لفظ پرتگیزیوں سے ملا۔ انگریزی میں اس کا قدیم املا Cipai یا Cipaye تھا اور بعد میں Sepoy، Seapy، Cephoy، Sipoy، Sepoi، وغیرہ ہو گیا۔ مگر دونوں قوموں نے برصغیر پاکستان و ہند میں اٹھارہویں صدی عیسوی کے آغاز سے اس لفظ کو ان مقامی فوجیوں کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا، جنہیں پیادہ فوج میں بھرتی کر کے یورپی طرز کی عسکری تربیت کے ساتھ یورپی وردی اور اسلحہ سے لیس کیا جاتا تھا۔ سپاہیوں کی رجمنٹ سب سے پہلے یہاں فرانسیسیوں نے بھرتی کی اور ۱۷۴۸ء میں ڈوپلے (Dupleix) نے مسلمان پیادہ سپاہیوں کی ایک بٹالین قائم کی، جو یورپی طرز کی وردی میں ملبوس تھی۔ ۱۷۵۹ء میں Lally نے پانڈیچری کے گورنر کو ایسی ہی پلٹن بنانے کے لیے لکھا۔ (مدراس کے انگریز گورنر) سٹرنجر لارنس (Stringer Lawrence) نے بھی ڈوپلے کی تقلید کرتے ہوئے سپاہیوں کی ایک باقاعدہ بٹالین مدراس میں بھرتی کر لی اور ۱۷۵۷ء میں لارڈ کلایو کلکتہ واپس لینے کے ارادے سے مدراس سے روانہ ہوا تو سپاہیوں کی ایک فوج اس کے ہمراہ تھی، بنگال کا فوجی محکمہ (ادارہ۔ سرشتہ)

اچھ اور صحیح ذوق کا فقدان ہے۔ سپہر کی تاریخ جس کا ادعائی نام ناسخ التواریخ ہے، ہندوستانی فہرست ہائے کتب کے مطابق ۱۴ جلدوں پر مشتمل ہے، جس کی آخری جلد پانچویں شیعی امام محمد باقرؑ (۱۱۳۴ھ/۱۷۳۱ء) کے عہد تک ختم ہو جاتی ہے۔ ہندوستان میں جہاں فارسی استحضات کے لیے نصاب کے طور پر اس کے اقتباسات شائع کیے گئے ہیں، اس کے اسلوب کی نمایاں طور پر تعریف کی جاتی ہے، لیکن موجودہ ایرانیوں نے اس پر کڑی تنقید کی ہے اور کہتے ہیں کہ یہ اسقام اور تاریخی اغلاط سے پر ہے۔ پانچویں جلد (؟)، جو خاندان قاجار [رک باں] کی سرکاری تاریخ پر مشتمل ہے، زیادہ اہم ہے۔ اس کے تین حصے ہیں، جن میں ۱۲۶۷ھ/۱۸۵۱ء تک کے واقعات درج ہیں۔ اس کے ساتھ ایک تازہ ضمیمہ ہے، جو ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ بابی تحریک [رک بہ پایت] کے مؤرخوں، Gobineau، کاظم بیگ (Kazembek) اور براؤن نے اس تاریخ سے بہت استفادہ کیا ہے۔ مؤخرالذکر نے سپہر کی صاف گوئی اور صفائے باطن کی تعریف کی ہے، ایک طرف تو وہ بعض نمائندہ ایرانی افسروں کے عیوب کا نقشہ کھینچتا ہے اور دوسری طرف بابی جماعت کے ماہرین کی جرات اور ہمت کی داد دیتا ہے۔

مآخذ: (۱) براہین العجم فی قوانین المعجم، ۸:

۱۶۵، تہران ۱۲۷۲ھ؛ (۲) ناسخ التواریخ، ج ۱/۱، ۲ بڑی تقطیع، تہران ۱۲۸۵ھ؛ (۳) صنیع الدولہ؛ مرآة البلدان، ۳: ۱۹۸، ۱۲۸۷ھ کے واقعات میں ناسخ التواریخ کی پانچویں جلد کی ضباحت کا اعلان ہوا؛ پوری ۱۴ جلدیں تہران میں طبع ہوئی تھیں؛ جلد ۲ کا حصہ ۶ (حضرت حسینؑ کی شہادت، ورق ۲۴ تا ۵۵۲)، بمبئی میں ۱۳۰۹ھ میں طبع ہوا؛ (۴) انتخابات ناسخ التواریخ، لاہور ۱۹۰۴ء، صفحات ۲۰۰؛ (۵) Trois : Gobineau، Paris ۱۸۵۹ء، ص ۴۵۴، ۴۶۱ تا ۴۶۲؛

پر جان قربان کر دینے والا۔ مثلاً میں قوم کا سپاہی ہوں]۔

مآخذ: (۱) A Historical Account : Williams

of the Rise and Progress of the Bengal Native Infantry، لندن ۱۸۱۷ء؛ (۲) A. C. Lovett، لندن ۱۹۱۱ء؛ The Armies of India : G. F. McMunn، لندن ۱۹۱۱ء؛ (۳) Hobson-Jobson : A.C. Burnell و Henry Yule، بار دوم از ولیم کروک William Crooke، لندن ۱۹۰۳ء؛ (۴) The Imperial Gazetteer of India، ج ۲، ۱۹۰۷ء؛ (۵) The Quarterly Indian Army List، سرکاری اشاعت۔

(T. W. HAIG)

\* سپہر: فضائے سماوی، ایرانی مؤرخ اور ادیب مرزا محمد تقی کاشانی کا تخلص۔ عالم شباب میں اپنے وطن میں مصروف مطالعہ رہنے کے بعد اس نے تہران میں مستقل سکونت اختیار کر لی، جہاں اسے ملک الشعراء فتح علی خان کی سرپرستی حاصل ہوئی۔ محمد شاہ قاجار جب تخت نشین ہوا (۱۲۵۰ھ/۱۸۳۳ء)، تو اسے اپنا 'مداح خاصہ' منشی اور مستوفی دیوان مقرر کیا۔ شاہ موصوف نے تاریخ عالم کی تالیف کا کام اس کے سپرد کیا۔ ناصر الدین قاجار نے اس کا عظیم میں اس کی حوصلہ افزائی کی۔ ۱۲۷۲ھ/۱۸۵۳ء میں اس کو "لسان الملک" کا خطاب مرحمت کیا۔ سپہر کی وفات ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۸ء میں ہوئی۔ Gobineau جو اس سے واقف تھا، اس کے رفیق کار ربیع قلی خان ہدایت کا ذکر کرتا ہے۔ براہین العجم، جس کی سپہر نے ۱۲۵۱ھ میں تکمیل کی، فارسی عروض پر مشتمل ہے؛ اس میں فارسی کلاسیکی شعرا کے اشعار بطور شواہد درج ہیں۔ معلوم ہوتا ہے سپہر کا دیوان شائع نہیں ہوسکا اس کے ان اشعار میں، جن کا حوالہ فی نابلیت کے اظہار کے لیے مجمع الفصحاء میں دیا گیا ہے،

- (۸) *Religion des Druzes : de sacy* : ۱ : ۳۰۶ ؛  
 (۹) وہی مصنف : *Chrestomathie Arabc* : ۱ / ۳ ؛  
 (۱۰) *Histoire des Arabes : Huart* : ۲۰۴ ؛ ۱۹۶  
 (۱۱) *A History of : S. Lane-poole* : ۳۴۷ ؛  
 (۱۲) *Egypt*، ص ۱۲۰، ۱۳۴ بعد؛ *Quatremère*  
*Mémoires Géogr.* : ۱ : ۳۲۴ .

J. WALKER [تلخیص از ادارہ]

- سٹر : (ع)، (نیز ستر و ستر)، (نیز رک بہ مقالہ  
 حجاب - موجودہ مقالہ ستر کو مقالہ حجاب کا تعلقہ  
 سمجھنا چاہیے - ہم جزوی تکرار کے خدشے کے  
 باوجود افادیت کے پیش نظر اسے شائع کر رہے ہیں)  
 ستر اور ستر مصدر ہے جس کے معنی ہیں: چھپانا اور  
 ڈھانپنا، ستر عربی میں ڈھال اور رکاوٹ کو بھی  
 کہتے ہیں، ستر (س مکسور، جمع ستور، آستار اور) ستر  
 اس چیز کو کہتے ہیں جو پردہ یا رکاوٹ بن  
 سکے، (لسان العرب و تاج العروس بذیل مادہ)  
 ستر عورت کا مطلب ہے، ان اعضاءے جسم کو  
 ڈھانپنا جن کا ننگا ہونا خلاف حیا ہو۔ اس مقالے  
 میں ستر سے مراد جسم کے ان حصوں کو ڈھانپنا  
 اور چھپانا ہے جن کے ڈھانپنے کا مسلمان مرد  
 اور عورت کو اسلامی شریعت میں حکم دیا گیا ہے  
 [یہ غیر محرم مرد و زن کے آمنے سامنے آ جانے کے  
 وقت کے خصوصی آداب بھی ہیں اور عمومی بھی]۔  
 اسے ہم حجاب یا شرعی پردہ بھی کہتے ہیں، لیکن  
 اس مسئلے کی تفصیل میں جانے سے قبل چند ایسے  
 الفاظ کے معانی معلوم کر لینا مناسب ہو گا جو  
 تفسیر، حدیث اور فقہ اسلامی کی کتابوں میں اس  
 مسئلے کے ضمن میں استعمال ہوتے ہیں: (۱) الحجاب  
 (جمع: حجب)، بلاد عرب میں شرعی پردے کے  
 لیے ستر کی نسبت یہی اصطلاح [حجاب] زیادہ عام  
 ہے۔ حجاب ہر وہ چیز ہے جو دو چیزوں کے درمیان  
 جائل ہو کر روکنے کا باعث ہو۔ لغت میں حجاب

- (۶) وہی مصنف : *Les religions et les philosophies*  
 پیرس ۱۸۶۶ء، ص ۱۵۷؛ (۷) رضا قلی خان : *مجمع الفصحاء*،  
 تہران ۱۲۹۵ھ، ۲ : ۱۵۶ تا ۱۸۱؛ (۸) E.G. Browne  
*A Traveller's Narrative*، کیمبرج ۱۸۹۱ء، ۲ : ۱۷۳ تا  
 ۱۸۴؛ (۹) وہی مصنف : *A History of Pers. Liter. in*  
*Modern Times*، کیمبرج ۱۹۲۴ء، ص ۳۲۶، ۳۳۴  
 ۳۱۳؛ (۱۰) Rieu : *Supplement to the Catalogue of*  
*the Pers. Mss*، لندن ۱۸۹۵ء، ص ۸۹؛ (۱۱) E. Blochet  
*Catalogue des Manuscrits Persans*، پیرس ۱۹۰۵ء،  
 ۲ : ۲۵۵ تا ۲۵۶؛ (۱۲) E. Edwards : *A Catalogue*  
*of the Persian Printed Books*، لندن ۱۹۲۲ء،  
 ص ۵۲۷ .

(V. MINORSKY)

سِتِّ الْمَلِكِ يَا سَيِّدَةَ الْمَلِكِ : "خاتون  
 مملکت" سلسلہ دودمان سلطانی، فاطمی خلیفہ ششم  
 الحاکم بامر اللہ کی ہمشرہ - مؤرخین اسے سِتِّ الْمَلوک  
 اور سِتِّ النَّصْر کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں - وہ  
 ایک مستعد فرمانروا تھی، جیسا کہ اس کے نیابت  
 سلطنت کے مختصر دور سے پتا چلتا ہے [وہ انتظام و  
 اعتماد میں مہارت کامل رکھتی تھی - اس لیے  
 قدرتی طور پر اس کے خلاف سازشیں بھی ہوئیں اور  
 اتہامات بھی لگے لیکن ان افسانوں میں حقیقت  
 کچھ زیادہ نہیں]۔

- مآخذ : (۱) ابن تغری بردی : *النجوم الزاهرة*،  
 مطبوعہ کیلیے فورنیا یونیورسٹی، ۲ : ۷۰ تا ۸۱،  
 ۱۲۹ بعد؛ (۲) ابوالفرج : *Chronicum syriacum*، طبع  
 Kirsch و Bruns، ص ۲۲۳ بعد؛ (۳) ابن خلدون :  
 تاریخ، ۴ : ۶۱؛ (۴) ابن الأثیر : تاریخ، ۹ : ۱۰۸ بعد؛  
 (۵) ابن خلیکان، *Biogr. Dict.*، مترجمہ de slane  
 ۳۵۳ : ۲؛ (۶) الکندی *The Governors and judges of*  
*Egypt*، طبع Guest، ص ۶۰۸؛ (۷) Wüstenfeld :  
*Geschichte der Fatimiden Chalifen*، ص ۲۱۴ بعد؛

اچھے اور برے سبھی آتے ہیں، اچھا ہوتا اگر آپؐ ازواج مطہرات کو حجاب کا حکم فرما دیتے۔ مدینہ طیبہ میں ابھی گھروں میں بیت الخلاء نہیں بنے تھے اور خواتین رفع حاجت کے لیے باہر نکلتیں تو بعض اوباش اور منافق لوگ ان کے درپے ہو جاتے تھے، چنانچہ انہیں واقعات کے پس منظر میں سورۃ الاحزاب (۳۳ : ۵۹) میں حجاب کا حکم نازل ہوا۔ حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد جب کبھی انصار کی خواتین باہر نکلتیں تو یوں لگتا جیسے سیاہ چادروں کے باعث ان کے سروں پر کٹوے بیٹھے ہیں (حوالہ سابق)۔

اس مسئلے کے تین پہلو نہایت اعم و ناگزیر ہیں: (۱) پردے کے بارے میں شرعی احکام؛ (۲) شرعی پردے کی حدود؛ (۳) پردے کی حکمت کیا ہے؟۔ پردے کے بارے میں شرعی احکام کے سلسلے میں قرآن مجید کی تین آیات بنیادی حیثیت رکھتی ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ ابْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكُمْ اَزْكٰى لَهُمْ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا يَصْنَعُوْنَ ۝ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضِضْنَ مِنْ ابْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى اَجْسَادِهِنَّ وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبَعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اَبَائِهِنَّ اَوْ اَبَاءِ بَعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اِبْنٰٓءِهِنَّ اَوْ اِبْنٰٓءِ بَعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اَخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِيْ اَخْوَانِهِنَّ اَوْ نِسَاۗءِهِنَّ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ اَوِ التَّبَعِيْنَ غَيْرِ اُولٰٓئِیْۤ اِلَّا رِبٰٓةًۢ بَيْنَ الرَّجَالِ اَوِ الطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَنْتَهَرُوْا عَلٰى عَوْرَتِ النِّسَاۗءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيْنَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ ۝ (النور : ۳۱، ۳۰) اے نبی مؤمن مردوں سے کہ

ستر اور پردے کے مترادف ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)؛ (۲) خِمْار۔ اوڑھنی، (جمع : خُمُر) وہ کپڑا جو عورت اپنا سر ڈھانپنے کے لیے استعمال کرتی ہے، یہ الخُمُر (ڈھانچہ) سے مشتق ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)؛ (۳) خِذْر (جمع : خُدُور)، پردہ یا پردے والی وہ جگہ جو گھر کے اندر پردہ نشین عورتوں کے لیے مختص کر دی جاتی ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)؛ (۴) نِقَاب (جمع : نِقَب)، وہ لپڑا جس سے عورت اپنے سر اور زیب و زینت کو چھپاتی ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)؛ (۵) قِنَاع (جمع : اَقْنَاع) : نقاب کا مترادف ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)؛ (۶) بَرَق، برق اور بَرَقَع (جمع : بَرَاقِع) : ایک کپڑا جسے بدوی عورتیں اپنا سر اور چہرہ چھپانے کے لیے پہنتی تھیں، اس میں آنکھوں کے لیے صرف دو سوراخ ہوتے تھے (لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادہ)؛ (۷) اَلْجِلْبَاب (جمع : جَلَابِيْب) ایسا کپڑا جو خِمْار (اوڑھنی) سے بڑا اور رِداء (چادر) سے چھوٹا ہوتا ہے، اس سے عورت اپنے سر، سینے اور کمر کو ڈھانپتی ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)، مسلمان عورت کو حجاب کا حکم دیتے ہوئے قرآن مجید (۳۳ [الاحزاب] : ۵۹) نے یہی لفظ استعمال کیا ہے (دیکھیے روح المعانی، ۲۲ : ۲۸ بعد)۔ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک جِلْبَاب کے معنی وہ بڑی چادر ہے جو اوپر سے نیچے تک [سارے جسم کو] ڈھانپ لے (الَّذِيْ يَسْتُرُ مِنْ فَوْقِ اِلَى اَسْفَلِ، حوالہ سابق)۔

ستر یا پردے کے حکم ربانی کا پس منظر یہ ہے کہ ذی قعدہ ۵ھ تک آیت حجاب نازل نہیں ہوئی تھی اور لوگ بدستور سابق ایک دوسرے کے گھروں میں بلا تکلف آتے جاتے تھے۔ ایک موقع پر حضرت عمرؓ کو یہ بے تکلف اختلاط مرد و زن نا لوار محسوس ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ یا رسول اللہؐ! آپؐ کے ہاں

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَ بَنَاتِكُمْ وَ نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۗ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ ۗ فَلَا يُؤْذِينَ ۗ (الأحزاب: ۵۹) اے نبی! اپنی بیویوں، بیٹیوں اور مسلمانوں کی عورتوں سے کہ دیجیے کہ اپنے اوپر چادروں کے پلو ڈال لیا کریں، یہ زیادہ مناسب طریقہ ہے (= یہ نزدیک تر ہے) اس طرح وہ پہچانی جائیں گی (کہ شریف مستورات ہیں) اور انہیں ستایا نہیں جائے گا (یہ اس لیے فرمایا کہ اوباش شریف عورتوں کو بھی لونڈیاں سمجھ کر ان سے تعرض کرتے تھے، حجاب اب شرافت و حریت کا امتیاز بن گیا اور اس طرح عورتوں سے تعرض میں کمی واقع ہو گئی، تفصیل کے لیے دیکھیے: روح المعانی، ۲۲ : ۲۸ بعد: کشف النقاب، ص ۹ تا ۲۰؛ پردہ، ص ۳۲۲ تا ۳۸۲)۔

محولہ بالا آیات ربانیہ کے بعض متضمنات

قابل غور ہیں۔ پہلی آیت (۲۴ [النور]: ۳۱) غزوہ بنی المصطلق (المربیع) کے موقع پر افک کے ضمن میں نازل ہوئی، غض بصر سے مراد نگاہیں نیچی رکھنا ہے کیونکہ غض کے لفظی معنی اوپر نیچے کی پلکیں ملا لینا، یعنی آنکھیں موند لینا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس کا یہاں مقصد نگاہیں جھکائے رکھنا اور مرد عورت کا ایک دوسرے کو نہ دیکھنا ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ پہلی نظر جو نادانستہ پڑ جائے، اس کا تو کوئی گناہ نہیں لیکن دوبارہ دیکھنا حرام ہے (الترمذی: سنن، ۱: ۱۴۸)۔ سید قطب (فی ظلال القرآن، ۱۸: ۴۹) لکھتے ہیں کہ غض بصر برائی سے بچنے کی کوشش اور پہلی تدبیر ہے جس کا پھل اور نتیجہ پاکدامنی اور عفت کی حفاظت ہے۔ اسی آیت کریمہ میں اظہار زینت کے سلسلے میں إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا (مگر جو خود اس زینت

دیجیے کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں اور اپنی عصمت و عفت کی حفاظت کرتے رہیں، یہ ان کے لیے زیادہ پاکیزہ طریقہ ہے، یقیناً اللہ جانتا ہے جو کچھ وہ کرتے ہیں، اور مؤمن عورتوں سے کہ دیجیے کہ وہ (بھی) اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں اور اپنی عفت کی حفاظت کیا کریں اور اپنی زینت کو ظاہر نہ کیا کریں سوا اس زینت کے جو خود [چار و ناچار] ظاہر ہو جائے اور اپنے سینوں پر اپنی اوڑھنیوں کا بگل مار لیا کریں، اور اپنی زینت (کسی کے سامنے) ظاہر نہ کریں مگر چند لوگوں کے سامنے (مثلاً) اپنے شوہر، اپنے باپ، اپنے خسر، بیٹے، سوتیلے بیٹے، بھائی، بھتیجے، بھانجے، اپنی عورتیں، اپنے غلام، وہ خادم جو عورتوں سے کچھ مطلب نہیں رکھتے یا وہ لڑکے جو اپنی عورتوں کی پوشیدہ باتوں سے آگاہ نہیں، (نیز ان سے کہ دیجیے کہ) وہ (چلتے میں) اپنے پاؤں زمین پر مارتی ہوئی نہ چلیں تاکہ جو زینت [زیور وغیرہ] انہوں نے چھپا رکھی ہے وہ ظاہر نہ ہو۔

(۲) دوسری آیت میں فرمایا گیا ہے يُنْسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُمْ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُمْ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلَانِ قَوْلًا مَعْرُوفًا وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ (۳۲، ۳۳) اے نبی کی بیویو! تم عام عورتوں کی طرح تو ہونہیں اس لیے اگر تمہیں پرہیزگاری منظور ہے تو نرم دبی (لوچ دار) آواز میں بات نہ کیا کرو مبادا جس شخص کے دل میں کوئی بگاڑ ہے وہ طمع کرنے لگے (یا دل کا روگی کچھ لالچ کرنے لگے)، بلکہ بات سیدھی سادی کیا کرو۔ اپنے گھروں ہی میں بیٹھی رہا کرو، زمانہ جاہلیت کے سے بناؤ سنگھار نہ دکھاتی پھرو۔

(۳) تیسری آیت میں حکم دیا گیا ہے کہ

کے ضمن میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول گزر چکا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ چادر سے اس طرح جسم کو اوپر سے نیچے تک ڈھانپا جائے کہ گھونگھٹ ہی میں سے دیکھا جاسکے، ابن کثیر (۶: ۶۱۶) السیوطی (الدر المنثور، ۵: ۳۵۷) اور الالوسی (روح المعانی، ۲۲: ۲۸) نے بھی اسی توجیہ کو ترجیح دی ہے۔ ابن سیرین سے بھی یہی منقول ہے (کشف النقاب، ص ۹ تا ۲۱) اذناہ کے معنی ہیں: کھینچ کر قریب لانا، اوپر سے لٹکا دینا (حوالہ سابق نیز دیکھیے پردہ، ص ۳۲۷) بعد) مراد یہ ہے کہ سر سے سینے پر کھینچ کر لٹکا لیا جائے۔

مسئلہ حجاب کا دوسرا پہلو شرعی پردے کی حدود ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلا سوال تو یہ ہے کہ عورت کب اور کن مقاصد کے لیے گھر سے باہر آسکتی ہے، حضرت عمر خواتین کے گھروں سے باہر نکلنے کو (بالعموم) ناپسند کرتے تھے، ام المومنین حضرت سودہ بنت زعمہ کو انہوں نے دو مرتبہ باہر نکلنے پر ٹوکا تو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے شکایت کی۔ آپ نے فرمایا کہ اپنی ضروریات کے لیے اللہ نے تمہیں باہر نکلنے کی اجازت دی ہے (مسلم پردہ، ص ۳۶۴) بعد)۔ نماز کے لیے بھی خواتین کو مسجد میں جانے کی اجازت ہے اور متعدد احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے (پردہ، ص ۳۶۶) بعد) حجاب المرأة المسلمة، ص ۴۸) بعد)۔ ایک حدیث میں تو آپ نے عورتوں کو مسجد میں نماز سے روکنے پر منع کیا اور فرمایا لَا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ (اللہ کی بنديوں کو اللہ کی مساجد سے مت روکو) (مسلم: الجامع الصحيح، ص ۳۲۷ تا ۳۲۹)، تاہم مسجد میں آنے کے لیے شرط یہ ہے کہ زینت کے ساتھ نہ آئیں اور مردوں کے ساتھ خلط ملط نہ ہو (پردہ، ص ۳۷۰) بعد)۔ جمعہ اور عیدین کی نماز کے لیے بھی عورتیں باہر آسکتی ہیں (حوالہ سابق)

میں سے ظاہر ہو جائے) کا مقصود بھی ایک اہم مسئلہ ہے کیونکہ اس سے ان اعضا کا تعین کیا جاتا ہے جو کھلے رکھے جاسکتے ہیں، لیکن اس بات کا تعلق چونکہ حدود حجاب سے ہے اس لیے اس کی تشریح مسئلے کے دوسرے پہلو کے ضمن میں آئے گی۔ جن لوگوں سے پردہ نہیں، ان کے علاوہ لوگوں کے سامنے اظہار زینت حرام ہے (کشف النقاب، ص ۳۰)۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو عبیدہ بن الجراح کے نام ایک خط کے ذریعے مسلم خواتین کو مشرک عورتوں کے ہمراہ حمام میں داخل ہونے سے بھی منع کیا (حوالہ سابق)۔ اپنی زر خرید لونڈیوں سے پردہ نہیں، البتہ غلاموں سے پردہ ضروری ہے، مجاہد عطاء، سعید بن مسیب، ابراہیم نخعی اور حنفی علما کا بھی یہی فیصلہ ہے (حوالہ سابق)۔

دوسری آیت میں اگرچہ خطاب تو خصوصیت کے ساتھ ازواج مطہرات کے لیے ہے مگر اس کا حکم عام ہے (فتح الباری، ۸: ۲۲) الجصاص: احکام القرآن، ۳: ۴۵۵ تا ۴۵۸) پردہ، ص ۳۲۵) بعد) کشف النقاب، ص ۵ تا ۵۶)۔ اسی آیت میں جاہلیت اولیٰ کے تبرج (جسم، لباس و زیور کی نمائش) کا بھی ذکر ہے، مفسرین نے تبرج کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں آوارہ عورتیں اس طرح گھومتی بھرتی تھیں کہ اوڑھنی سر سے اتری ہوئی ہوتی تھی، ہار، گردن اور سینے کا اوپر والا حصہ ننگا ہوتا تھا، البتہ شرفا کی عورتیں اس زمانے میں بھی پردہ کرتی تھیں، جس کے بہت سے تاریخی شواہد ملتے ہیں (روح المعانی، ۲۲: ۸۹) اثبات پردہ، ص ۴۹) بعد) عفت المسلمات، ص ۱۱ تا ۵۳) حجاب المرأة المسلمة، ص ۵۴)۔

تیسری آیت میں دو باتیں خصوصی توجہ کے قابل ہیں ایک لفظ جلیباب کی تشریح اور دوسرے اذناہ (یَدْنِیْنَ عَلَیْہِنَّ مِنْ جَلَابِیْہِنَّ)۔ جلیباب کی تشریح

فريضة حج کے لیے بھی مسلم خواتین گھر سے نکل سکتی ہیں بشرطیکہ ساتھ کوئی محرم ہو اور طواف میں حتی الامکان مردوں کے ساتھ خلط ملط ہونے سے اجتناب کیا جائے (پردہ، ص ۳۷۴)، جہاد میں شریک ہونے اور مجاہدین کی مرہم پٹی کی بھی اجازت ہے (پردہ، ص ۳۷۸)۔ جس باپردہ لباس میں مسلمان عورت گھر سے نکل سکتی ہے اس کے لیے محمد ناصر الدین الالبانی (حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، ص ۱۵ بعد) نے آٹھ شرائط ٹھہرائی ہیں :

- (۱) تمام بدن ڈھانپا جائے سوا ان حصوں کے جن کو مستثنیٰ کیا گیا ہے؛ (۲) یہ لباس فی ذاته زینت نہ ہو؛ (۳) دبیز ہو شفاف نہ ہو؛ (۴) کھلا ہو تنگ نہ ہو؛ (۵) معطر نہ ہو؛ (۶) مردانہ لباس کے مشابہ نہ ہو؛ (۷) غیر مسلم عورتوں جیسا لباس نہ ہو؛ (۸) اور اس سے شہوت کو انگیخت نہ ہوتی ہو۔

یہ تمام شرائط آیات قرآنی اور احادیث نبویہ سے مدلل استنباط کی بنیاد پر قائم کی گئی ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب مذکور)۔

لباس پردہ کی صورت میں جسم کے جو حصے ننگے رکھے جا سکتے ہیں وہ ہاتھ اور چہرہ ہیں، پردے کے حابیوں میں اسی مسئلے پر اختلاف ہے کیونکہ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا (۲۴ [النور] ۳۱) کا استشنا مطلق ہے، بقول ابن کثیر (۶ : ۹۸) اس سے مراد وہ حصے ہیں جن کا چھپانا ممکن نہیں (مَالًا يُمْكِنُ اخْتِاؤُهُ)، الْأَلُوسِي (روح المعانی، ۱۸ : ۱۲۸) نے بھی اسی قول کی تائید کی ہے (نیز قَبَّ الدَّرِ الْمَشْهُورِ) : ۵ : ۴۲ تا ۵ : ۵۷ : الجصاص : احکام القرآن، ۳ : ۴۱۱ : كشف النقاب، ص ۹ تا ۲۰) ناصر الدین الالبانی (حجاب المرأة المسلمة، ص ۲۵ تا ۵۳) نے صحاح ستہ کی آٹھ احادیث ایسی نقل کی ہیں جن سے ہاتھ اور چہرہ کھلا رکھنے کی اجازت ہے، لیکن چہرہ ڈھانپنے کے بارے میں بھی آٹھ احادیث پیش

کی ہیں، تاہم ان کی رائے یہ ہے کہ ہاتھ اور چہرہ کھلا رکھا جا سکتا ہے اور اس سلسلے میں انہوں نے القرطبی (صاحب الجامع لاحکام القرآن) کا بھی یہی مسلک اپنی تائید میں نقل کیا ہے۔ جامع ازہر کے علما کا فتویٰ یہ ہے کہ اشد ضرورت ہو تو ہاتھ اور چہرہ کھلا رکھا جا سکتا ہے بشرطیکہ فتنے کا خطرہ نہ ہو (شرعی پردہ اور مسلم خاتون، ص ۲۵ تا ۳۹)۔

[جہاں شدید فتنے کا اندیشہ ہو وہاں چہرہ چھپانے میں دینی حکمت اور اخلاقی مصلحت صاف معلوم ہوتی ہے، لیکن جہاں ایسے فتنے کا سوال نہ ہو وہاں اس میں شدت کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح پردے کے لباس کی مختلف صورتیں بھی وسیلہ ہیں ایک مقصد کا جس کے لیے کسی خاص نوع کے لباس کی شریعت میں پابندی نہیں۔ بعض خاص لباس مختلف مسلم ممالک کے مخصوص تمدن کے پیش نظر اختیار کیے گئے ہیں مگر کئی جگہ اس سلسلے میں افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے۔ اصل غایت تو یہی ہے کہ حیا کے آداب ملحوظ رہیں، رفع فتنہ ہو اور خواتین کی نقل و حرکت ہر طرح کے خطرے سے خالی ہو۔ مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے جو قیود عائد کی گئی ہیں وہ مصالح اخلاقی و خاندانی کے تابع ہیں۔ یہ پردہ عورتوں کی حفاظت، اطمینان اور عزت و نیک نامی کی خاطر ہے۔

شرعی پردے کی حکمت یہ ہے کہ اسلام ایک صاف ستھرا اور پاکیزہ معاشرہ قائم کرنا چاہتا ہے جس میں شہوات جنسی کو بہیمیت کی حد تک ابھارنے کے بجائے پاکیزگی ماحول اور طہارتِ نسب کو بنیادی اہمیت حاصل ہو (اس کے علاوہ اس سے بدگمانی اور شک کا کامل ازالہ مقصود ہے) جو صرف اس صورت میں ممکن ہے کہ بھٹک جانے کے مواقع کم سے کم پیدا ہوں، فتنہ و فساد کے عوامل کو دور تر کرنے کے لیے تمام وسائل

و زینت کی نمائش پر پابندی لگا دی گئی اور حجاب کا حکم دیا گیا، [ان سب تصریحات سے یہ معلوم ہوا کہ معاشرتی صحت کی خاطر قرآن مجید نے مردوں اور عورتوں کے لیے، میل جول کے سلسلے میں کچھ لازمی احتیاطیں تجویز کی ہیں البتہ ضرورت کے وقت، خصوصاً قومی ضرورتوں کے تحت ان پابندیوں میں سے بعض نرم ہو سکتی ہیں اس شرط کے ساتھ کہ اصل اخلاقی مقصد کو کسی طرح گزند نہ پہنچے۔ قومی ضرورتوں کے نام سے اخلاقیات کی نفی یا اس بارے میں تساهل احکام قرآنی کے خلاف ہی ہو گا۔ جن ضرورتوں کے تحت ان احتیاطوں میں نرمی کی جا سکتی ہے ان کی فہرست معین نہیں کی جا سکتی۔ یہ مسئلہ ضمیر اور دیانت دارانہ اجتہاد کے ذریعے طے ہو سکتا ہے۔ پردے کے سلسلے میں بعض اشراف گھرانوں میں جو شدت یا اب جو زیادہ تساهل (یا نفی) ہے یہ ان گروہوں کا ذاتی عمل ہے۔ صحیح موقف درمیان میں ہے]۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، زیر مادہ؛ (۲) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۳) راغب: مفردات القرآن، بذیل مادہ جَلَب؛ (۴) شاہ ولی اللہ دہلوی: حجة الله البالغة، قاہرہ ۵۱۳۰۶؛ (۵) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۶۱۹۴۶؛ (۶) بیضاوی: تفسیر البیضاوی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۷) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۸) مصطفیٰ المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۶۱۹۴۶؛ (۹) السيوطی: الدر المنثور، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۰) ابن کثیر: تفسیر، قاہرہ ۵۱۳۰۶؛ (۱۱) ابوبکر الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ ۵۱۳۲۶؛ (۱۲) ابوبکر بن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۶۱۹۵۸؛ (۱۳) سید قطب: فی ظلال القرآن، مطبوعہ بیروت؛ (۱۴) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۵) بخاری: الجامع الصحیح، قاہرہ ۵۱۳۲۴؛ (۱۶) مسلم: الجامع الصحیح، قاہرہ ۶۱۹۵۶؛ (۱۷) الترمذی: السنن، مطبوعہ دیوبند؛ (۱۸) ابن حجر: فتح الباری، قاہرہ

بروے کار لائے جائیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلا قدم یہ ہے کہ گھرانوں کی معاشرتی حرمت و سکون اور تخلیے کی ضمانت و حفاظت کی صورت پیدا کی جائے۔ استیذان (۲۴ [النور]: ۲۷، ۵۸) یعنی گھروں اور مجالس معاشرہ میں داخل ہونے کے لیے اجازت کو ضروری قرار دیا گیا، دوسرا قدم غُضِّ بصر اور زیب و زینت کو ظاہر کرنے کی ممانعت کا حکم دے کر اٹھایا گیا لیکن مسئلے کا حقیقی حل پیش کرنے کے لیے تیسرا قدم نکاح اور شادی کے معاملے کو آسان بنا کر اور نکاح اور شادی شدہ زندگی میں ازدواجی روابط کو مستحکم کر کے اس کے لیے امداد و معاونت کی صورتیں پیدا کی گئیں اور برائی سے روکنے کے لیے وہ رکاوٹیں بھی دور کر دی گئیں جو نکاح کے سلسلے میں بعض معاشرتوں میں مانع آتی ہیں۔ مثلاً فقر و غنا، حسب و نسب اور آزاد غلام کی قید ہٹا دی گئی اور حکم دیا گیا ہے کہ اگر آزاد رشتے نہ ملیں تو مسلمان غلام اور لونڈیوں کو نکاح میں لایا جائے (۲۴ [النور]: ۳۱؛ ۴ [النساء]: ۲۵)، تاہم شہوت و عوس پرستی کو روکنے کے لیے چوتھا اور آخری قدم سترو حجاب کی صورت میں اٹھایا گیا تا کہ بے محابا خلط ملط سے بد نسلی اور خاندانی نظم کے علاوہ جنسی سطح پر شوہر اور بیوی کے درمیان اطمینان کی پوری فضا پیدا ہو کر برہم سرت زندگی کی ضمانت بن سکے (فی ظلال القرآن، ۱۸: ۱۲۲ تا ۱۵۶، ۲۱۰ تا ۲۲۴؛ پردہ، ص ۲۳۷ بعد)۔ شاہ ولی اللہ دہلوی (حجة الله البالغة، ۲: ۹۳ بعد) نے ستر عورت اور حجاب کی حکمت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مرد اور عورت کے باہم دیکھنے سے طرفین میں جذبہ شہوت بھڑک اٹھتا ہے اس لیے (اس فریق پر پابندی زیادہ لگائی جائے جس کا نظام حیات کے سلسلے میں باہر جانا کم ضروری تھا) ننا بریں عورتوں کے آزاد پھرنے اور غیر مردوں کے سامنے زیب



سَوَّلَ مَا لَ كُلِّ بَيْنَ مَصَلَّى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
و بَيْنَ الْجِدَارِ مَعْرَ الشَّاةِ (البخاری، کتاب الصلوة،  
باب ۹۱)۔ ایک اور حدیث میں آپؐ نے ہدایت  
فرمائی ہے کہ کوئی شخص بھی نمازی اور اس کے  
سترے کے درمیان سے نہ گزرے (البخاری، کتاب  
الصلوة، باب ۱۰۰ و ۱۰۱)۔ فقہائے اربعہ میں  
سے کسی نے بھی سترہ نصب کرنے کو واجب  
نہیں قرار دیا۔ احناف کے نزدیک سترے کو  
مستحبات میں شمار کیا جاتا ہے (العصکافی:  
الدر المختار، دیہلی ۱۲۸۰ھ، ص ۸۳)۔ احناف کی  
کتاب فقہ میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ جب  
صحرا وغیرہ (یعنی عام گزرگاہ) میں نماز باجماعت  
پڑھی جائے تو فقط امام کے لیے اور تنہا پڑھے  
تو منفرد کے لیے مستحب ہے کہ وہ اپنے آگے  
سترہ نصب کر لے (کتاب مذکور؛ امجد علی:  
بہار شریعت، مطبوعہ لاہور، ۳: ۱۵۶)۔ مالکی فقہا  
بھی احناف کی طرح سترے کو مستحب قرار دیتے  
ہیں۔ البتہ شافعی اور حنبلی فقہا نے سترہ نصب  
کرنے کو سنت کہا ہے (الجزیری: کتاب الفقہ علی  
المذاهب الاربعہ، ۱: ۲۷۰)، لیکن الجزیری نے  
وضاحت کی ہے کہ شوافع اور حنابلہ، مندوب  
(مستحب) اور سنت میں فرق نہیں کرتے۔ لہذا  
جس طرح وہ یہ کہتے ہیں کہ سترہ اختیار کرنا  
سنت ہے، اسی طرح وہ اسے مندوب بھی کہتے ہیں۔  
بہر نوع، ترک سترہ کسی امام کے نزدیک گناہ  
نہیں (کتاب مذکور)۔ [یہاں یہ ذکر  
ہے محل نہ ہوگا کہ نماز میں امام کا  
سترہ مقتدیوں کے لیے بھی کافی ہوتا ہے (البخاری،  
کتاب الصلوة، باب ۹۰)۔] سترے کے تفصیلی احکام  
کے لیے دیکھیے عبدالشکور: علم الفقہ؛ الجزیری: الفقہ  
علی المذاهب الاربعہ؛ الشوکانی: نیل الاوطار]۔

مآخذ: (۱) [کتاب حدیث، بحد مفتاح کنوز السنہ،  
بذیل السترہ]؛ (۲) ابن حجر الہیتمی: تحفہ، قاہرہ

۵۱۳۳۸؛ (۱۹) محمد ناصر الدین الالبانی: حجاب المرأہ  
المسلمة، بیروت ۵۱۳۸۹؛ (۲۰) ابوالاعلیٰ مودودی: پردہ،  
لاہور ۱۹۵۳ء؛ (۲۱) محمد کریم بخش: کشف النقاب،  
لاہور ۵۱۳۵۹؛ (۲۲) سلطان جہاں بیگم: عفة المسلمات،  
آگرہ ۱۹۱۸ء؛ (۲۳) سید علی نقی نقوی: اثبات پردہ،  
مطبوعہ لاہور۔

(ظہور احمد اظہر [وادارہ])

سترہ: غلاف، حفاظت، مامن (پناہ گاہ)۔ لفظ ستر  
[رک بان] بھی اسی مادے سے ہے، بالخصوص نماز  
کے وقت۔ سترہ نماز سے مقصود وہ چیز ہوتی ہے جو  
نمازی اپنے سامنے قبلے کی جانب رکھ لے، یا کھڑی  
کر لے تاکہ آگے سے گزرنے کی وجہ سے نمازی کی  
توجہ ادھر ادھر نہ ہو جائے۔ [چونکہ نماز میں حضور  
قلب اور توجہ الی اللہ ہے حد ضروری ہے، اس لیے  
سترے کی بڑی اہمیت ہے اور سخت مجبوری  
کے سوا آگے سے گزرنے کی ممانعت کی گئی ہے  
(البخاری، کتاب الصلوة، باب ۱۰۰؛ احمد بن حنبل:  
المسند، ۳: ۲؛ الطیالسی: المسند، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ،  
عدد ۱۳۳۲)۔ ستر بمعنی حجاب (= پردہ) رک بہ  
مقالہ ستر۔ ستر کے مزید مفہیم کے لیے حدیث کے  
مزید حوالے: البخاری، کتاب الحج، باب ۵۳؛  
مسلم: کتاب الصلوة، حدیث ۲۵۹؛ ابو داؤد:  
کتاب المناسک، باب ۳۷ و ۵۳]۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سترے  
کے انتخاب پر کسی خاص چیز کی پابندی نہیں  
لگائی۔ حدیث میں باربرداری کے اونٹ، گھوڑے، زین  
(البخاری: کتاب الصلوة، باب ۹۸)، پلنگڑی (حوالہ  
مذکور، باب ۹۹)، نیزہ (حربہ، باب ۹۲)، عصا (عنزہ، باب  
۹۳)، مسجد کے ستون (باب ۹۵) وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔  
بعض حدیثوں میں نہایت [قطعیت کے ساتھ  
اس فاصلے کا ذکر کیا گیا ہے جو سترے اور نمازی  
کے مابین چھوڑنا چاہیے۔ حدیث میں یہ فاصلہ  
معر الشاة ہے یعنی اتنا فاصلہ جس میں سے ایک  
بکری گزر سکے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں: عن

۱۸۰ : ۱۵۱۲.۱۲

A. J. WENSINCK [و ادارہ]

⑧ سٹوری : C. A. Storey، بیسویں صدی کا ایک مشہور انگریز مستشرق جس کی سب سے بڑی علمی خدمت یہ ہے کہ اس نے فارسی ادبیات کی ایک جامع اور مفصل فہرست مرتب کر کے بالاقساط شائع کی، جو کئی جلدوں پر مشتمل ہے اور مضامین اور موضوعات کے لحاظ سے مرتب کی گئی ہے۔ یہ نہایت مفید کتب مراجعت میں شمار ہوتی ہے۔ وہ ۱۸۸۸ء میں پیدا ہوا، ٹرینیٹی کالج کیمبرج میں تعلیم پائی اور کئی انک انعامات اور امتیازات حاصل کیے۔ دیگر علوم کے علاوہ اس نے عربی اور فارسی زبانوں کی تحصیل کی۔ فارغ التحصیل ہونے کے بعد اپنی علمی زندگی کے اوائل ہی میں ایم اے او کالج علیگزہ میں عربی کا پروفیسر مقرر ہوا۔ واپسی پر ۱۹۱۶ء میں انڈیا آفس لائبریری کا اسسٹنٹ لائبریرین مقرر ہوا اور ۱۹۲۷ء میں لائبریرین بنا دیا گیا۔ جب ۱۹۳۳ء میں پروفیسر نکلسن لیمرج یونیورسٹی میں عربی کی کرسی دراست سے سبکدوش ہوئے تو سٹوری ان کی جگہ متعین ہوا۔ ۱۹۴۷ء میں اس منصب سے از خود الگ ہو گیا تاکہ تصنیف و تالیف کے کام میں ہمہ تن مصروف ہو سکے۔

فارسی ادبیات کی مذکورہ بالا تاریخ کی ترتیب حسب ذیل ہے : - *Persian Literature : a Bio-Bibliographical Survey*، جلد اول : *The Quran and History*، لندن ۱۹۲۷ء؛ جلد دوم : *Mathematics, Astronomy, Astrology*، لندن ۱۹۵۸ء؛ جلد سوم : *History, Biography and Philology*۔

اس کے علاوہ پروفیسر سٹوری نے المفضل بن سلمة الضیبی کی کتاب الفاخر کو طبع کیا (لائڈن، ۱۹۱۵ء) اور انڈیا آفس لائبریری کے عربی مخطوطات کی دوسری جلد مرتب کی جو کیمبرج سے ۱۹۳۰ء

میں شائع ہوئی۔

مأخذ : نجیب العقیقی : المستشرقون، القاہرہ،

۱۹۶۵ء، ۲ : ۵۴۲۔

(شیخ عنایت اللہ)

سٹینلے، لین پول : رنک بد لین پول، سٹینلے۔  
 سجّاح : امّ صادر بنت اوس بن [حریز] بن اسامہ،  
 (یا بنت الحارث بن سوید بن عثمان)، عرب کی ایک کاغذ،  
 ان چند متنیوں اور قبائلی سرداروں میں سے تھی  
 جو عرب میں رذہ سے تھوڑی مدت پہلے یا اس کے  
 دوران میں نمودار ہوئے تھے۔ اس کا شجرہ نسب [دیکھیے  
 ابن حزم : جمہرة انساب العرب، ص ۲۲۶، ۲۲۷]  
 ظاہر کرتا ہے کہ وہ بنو تميم کے قبیلے میں سے تھی۔  
 ماں کی طرف سے اس کی قرابت داری بنو تغلب سے  
 تھی، جو ایک عیسائی قبیلہ تھا۔ وہ خود عیسائی  
 مذہب رکھتی تھی، یا کم از کم اپنے اعزہ و اقربا  
 سے عیسائیت کے متعلق بہت کچھ سیکھے چکی  
 تھی۔ اس کے الہامات و معتقدات کے مقصد و مفہوم  
 سے ہم بے خبر ہیں۔ وہ منبر سے مقفی نثر میں پرچار  
 کیا کرتی تھی اور ایک منادی اور ایک حاجب اس  
 کی خدمت میں حاضر رہا کرتا تھا۔ اس کے نزدیک  
 خدا کا لقب یا بہت سے القاب میں سے، ایک لقب  
 ربّ السحاب تھا۔

وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات  
 کے بعد (گیارہویں سال ہجری) میں منظر عام پر آئی۔  
 اس کی مہمات کے ایک تذکرے میں اسے ایک  
 تغلیبی نو دولت بیان کیا گیا ہے۔ وہ عراق سے  
 مریدوں کے ساتھ آئی تھی۔ یہ مرید ریبعہ، تغلب،  
 بنو النمر، بنو ایاد اور بنو شیبان سے تعلق رکھتے  
 تھے۔ اس نے آنحضرتؐ کی وفات کے بعد مرتدین و  
 مذہبین کی گہری اندرونی مناقشت کی وجہ سے  
 بنو تميم کا شیرازہ بکھرا ہوا پایا تو اس سے فائدہ  
 اٹھاتے ہوئے اپنی چرب زبانی سے انہیں اپنا

نصب العین کا اعتراف کیا اور اپنے دینی اور دنیوی مفاد کو مشترک بنانے کا تہیہ کر لیا۔ ان کی آپس میں شادی ہو گئی اور سجّاح مسیلمہ کے گھر میں اس کی دردناک موت کے وقت تک آباد رہی۔ الطبری نے اس شادی کے متعلق تفصیلات بیان کی ہیں۔ روایات کی رو سے اس شادی کا جشن اسی چار دیواری والے باغ میں رچایا گیا جہاں مسیلمہ کی موت واقع ہوئی تھی۔

ان کے اجتماع کی دوسری تفصیلات یہ ہیں : مسیلمہ نے سجّاح کو اپنے حوالہ عقد میں لا کر اس سے قطع تعلق کر لیا اور وہ اپنے مریدوں کے پاس لوٹ آئی۔ سجّاح کے مسیلمہ سے تعلقات کا کچھ بھی نتیجہ ہو، اس کی اپنی زندگی یا تو مسیلمہ کی زندگی میں مدغم ہو گئی یا ہزیمت کی وجہ سے قبل از وقت اس کا خاتمہ ہو گیا۔ ہمیں اس کے احوال حیات کے متعلق اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں۔ جملہ روایات کے مطابق وہ اپنے مقامی قبیلے کی طرف مراجعت کر گئی اور ان میں گمنامی کی زندگی بسر کرنے لگی۔ ابن الکلبی کی روایات کے مطابق ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ اس نے تائب ہو کر اس وقت مذہب اسلام اختیار کیا جب اس کے خاندان نے بصرے میں آباد ہونے کا فیصلہ کیا، جو بنو امیہ کے تحت تمیم کا صدر مقام بن گیا تھا۔ وہاں اس نے سکونت اختیار کی اور مسلمان ہونے کی حالت میں وہیں وفات پائی اور باقاعدہ اسلامی طریق پر اس کی تجہیز و تکفین ہوئی۔

مآخذ: (۱) الطبری (طبع ڈخوبہ)، ۱: ۱۹۱۱ تا ۱۹۲؛ (۲) البلاذری (طبع ڈخوبہ)، ص ۹۹ تا ۱۰۰؛ (۳) الاغانی، ۱۸: ۱۶۵؛ (۴) ابن خلدون: العبر، بولاق ۱۲۸۳، ۲: ۷۳؛ (۵) تاریخ الخمیس، ۲: ۱۰۹؛ (۶) *Annali dell' Islam*, : Caetani، بذیل ۱۱، فصل ۱۶۰ تا ۱۶۳، ۱۷۳، بذیل

پیرو بنائے اور حنظلہ (بنو مالک اور بنو یربوع) کی دونوں شاخوں کو اپنے حلقہ قیادت میں لانے کی کوشش کی، جنہیں وہ مدینے کے خلاف مہم میں لے جانا چاہتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کا اثر بنو تمیم پر اس سے کہیں زیادہ تھا۔ یہ جھوٹی دعویٰ دار نبوت کوئی اجنبی نہ تھی، بلکہ فی الحقیقت بنو تمیم کے خاندان میں سے تھی، جیسا کہ اس کی زندگی کے آخری زمانے سے ظاہر ہوتا ہے اور غالباً آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات سے کچھ عرصہ پہلے تھوڑی دیر کے لیے اس نے اپنے تمام قبیلے کی حمایت حاصل کر لی تھی، جو زیادہ تر مصلحتاً اسلام لے آئے تھے۔

سجّاح کی فوجوں نے اس کے ایک من گھڑت الہام کی متابعت میں بنو رباب پر حملہ کیا، لیکن انہیں سخت ہزیمت ہوئی۔ النّباج (یمامہ) کو مراجعت کرتے ہوئے انہوں نے بنو عمرو کے ہاتھوں ایک دوسری شکست کھائی اور سجّاح یہ عہد کرنے پر مجبور ہو گئی کہ وہ بنو تمیم کے علاقے کو چھوڑ دے گی۔ بنی یربوع کی پیروی میں اس نے مسیلمہ کذاب سے رشتہ جوڑنے کی ٹھان لی، جو اب بھی یمامہ کے بیشتر حصے پر تصرف رکھتا تھا اور یہ اس نے اپنے وسائل اور ذرائع کو اس کے وسائل اور ذرائع کے ساتھ متحد کرنے یا کم از کم اپنے وسائل کو قائم اور بحال کرنے کے لیے کیا تھا۔ ان دونوں کا آمنہ سامنا الأمواہ یا ہجر کے مقام پر ہوا۔ اسلامی فوج مسیلمہ کذاب پر حملہ آور ہو رہی تھی اور قرب و جوار کے قبائل اس کا تختہ الٹنے کا ارادہ کر رہے تھے کہ ایک ہزیمت خوردہ، جاہ طلب اور طالع آزبا عورت بے شمار مسلح مریدوں سمیت اس کے ساتھ آملی۔ اس کی آمد یقیناً خطرناک تھی۔ ایک بیان کے مطابق اس عجیب و غریب جوڑے کا آپس میں سمجھوتا ہو گیا۔ انہوں نے ایک دوسرے کے

la lecture de l'Alcoran (طبع جدید)، ۹: ۱۱۱ تا ۱۱۶؛  
Geschichte des Qurans : Th. Nöldeke-Schwally (۵)  
GAL : Brockelmann (۶) : ۱ : ۳۸۷ بعد.

(R. PARET)

السَّجَاوَنْدِي : سراج الدين ابو طاهر محمد  
بن محمد بن عبدالرشيد، حنفي مذهب کے ایک فقیہ  
تھے، جن کا زمانہ حیات ۱۲۰۰ء کے قریب ہے۔ ان کی  
تصنيف جو کتاب الفرائض المعروف الفرائض السراجيه  
یا مختصراً السراجية کے نام سے مشہور ہے، بڑی  
مقبول و متداول اور کثیر الاستعمال کتاب ہے۔  
اس میں قانون وراثت کی بحث ہے اور یہ کتاب  
فنی میراث میں شاعرکار خیال کی جاتی ہے۔ سب سے  
پہلے خود مصنف نے اس پر حاشیہ لکھا اور آج تک  
متواتر دوسرے علما بھی اس پر حواشی لکھتے رہے  
ہیں، بعض اوقات ترکی اور فارسی میں بھی یہ کتاب  
متعدد بار زیور طبع سے آراستہ ہوئی۔

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، طبع

Flügel، ۱ : ۲۳۸ و ۲ : ۲۰۷، بعد، ۳ و ۵۶۲ :

۳۲۵، ۳۷۶، ۳۸۳، ۳۸۲ و ۴ : ۳۹۹ تا ۴۰۶ : (۲)

Ibn Kutūbūgā's Tabakāt der Hanafiten : G. Flügel

Abhandlungen der DMG، ج ۲، عدد ۳، شماره ۱۶۶ :

Les manuscrits arabes de la Zaouyah : R. Basset (۳)

d'El Hamel، عدد ۳۱، Giornale della Società

Asiatica Italiana، ۱۰ : ۵۸ تا ۶۴ : (۴) Flügel : G.

Die Classen der hanefitischen Rechtsgelahrten

Abhandlungen der phil-hist. classe der kgl.)

Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften، ۳، (۱۸۸۱ء)

GAL : Brockelmann (۵) : ۱ : ۳۷۸

(R. PARET)

سجاده: (ع: جمع: سجادات و سجاید):  
مصلیٰ، جائے نماز۔ یہ لفظ نہ تو قرآن مجید میں  
ملتا ہے اور نہ صحاح ستہ میں ہے، تاہم

۱۲، فصل ۹۲ تا ۹۳ : [ (۷) الزرکلی : الأعلام،  
بذیل مادہ]۔

(V. VACCA.)

السَّجَاوَنْدِي : ابوالفضل (بعض لوگوں کے  
نزدیک ابو عبدالله یا ابو جعفر) محمد بن طیفور الغزنوی،  
قرآن مجید میں سے تھے اور ۱۱۶۳/۵۰۶ -  
۱۱۶۵ء کے قریب فوت ہوئے۔ اگرچہ تفسیر اور  
علم نحو ان کے مطالعہ و تصنیف کا موضوع تھا،  
لیکن ان کی شہرت کا زیادہ تر دار و مدار علم تجوید  
کی کتابوں پر تھا۔ ابتدا ہی میں تلاوت قرآن مجید  
میں مختلف قسم کے ربوہ اوقاف میں امتیاز کرنے  
کا کام شروع ہو گیا تھا [رک بد مراءت]، لیکن السجاوندی  
نے اپنی تصنیف کتاب الوقف و الابتداء میں  
ان قواعد کو مزید وسعت دی ہے۔ انہوں نے پانچ  
ایسی صورتوں کا ذکر کیا ہے جن میں وقفے کے  
امکانات ہو سکتے ہیں اور اس کے علاوہ ہر ایک  
قسم کے وقفے کے لیے حروف تہجی کا ایک حرف بطور  
علامت مقرر کر دیا ہے : (۱) وقف لازم (م)؛ (۲)  
وقف مطلق (ط)؛ (۳) وقف جائز (ج)؛ (۴) وقف مجوز  
لوجه (ز)؛ (۵) وقف مخصص ضرورة (ص یا ض)۔

ان کا نظام اوقاف جلدی ہی شائع ہو کر  
رائج ہو گیا اور اسی لیے قرآن مجید کے پرانے  
مشرقی نسخوں میں (مغربی کے سوا) ہمیں وقفوں کی  
علامات ملتی ہیں، جو یا تو بعینہ انہیں کے اصول کے  
مطابق اختیار کی گئی ہیں، یا کم از کم اس سے  
متاثر ہیں۔

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، طبع

Flügel، ۳ : ۳۲۶ و ۴ : ۲۸۳ و ۵ : ۲۰۷ و ۷ : ۸۵۸ :

(۲) السیوطی : طبقات المفسرین، طبع A. Meursinge،

لائبن ۱۸۳۹ء، عدد ۹۸؛ (۳) وہی مصنف: الاتقان

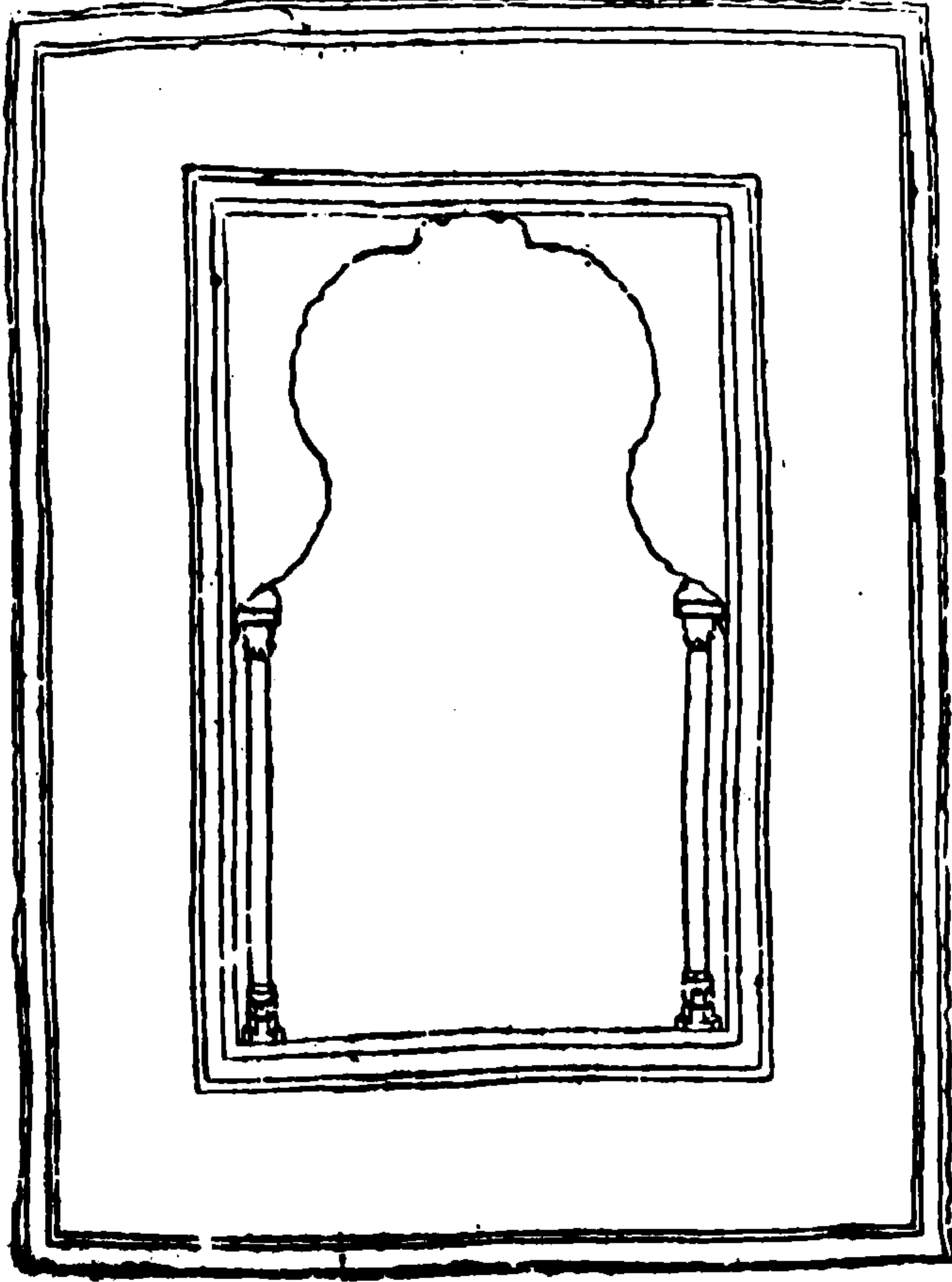
فی علوم القرآن (قاہرہ ۱۲۸۷ھ)، ۱ : ۱۰۵ بعد؛ (۴)

Notice d'un traité des pauses dans : S. de Sacy



زو سے (کتاب الاقامة، باب ۶۳، ۶۴) الخُمرة پر صرف اسی قدر گنجائش ہوتی تھی کہ اس پر سجدہ ہو سکے، جب کہ حصیر کی لمبائی قد آدم کے برابر ہوتی تھی۔ لفظ 'سجّادہ' صحاح کی تدوین کے سو سال بعد دیکھنے میں آیا ہے۔ الجوهری نے الصحاح (بذیل

ابن سعد، ۱۱/۱: ۱۶۰) - معلوم ہوتا ہے کہ الخُمرة اور حصیر میں اس جنس کی وجہ سے کوئی فرق نہیں، جس کے وہ بنے ہوئے ہوتے تھے، بلکہ فرق صرف ناپ کا تھا۔ محمد بن عبدالله العلوی نے ابن ماجہ کے حواشی میں جو کچھ لکھا ہے، اس کی



شکل (۱)

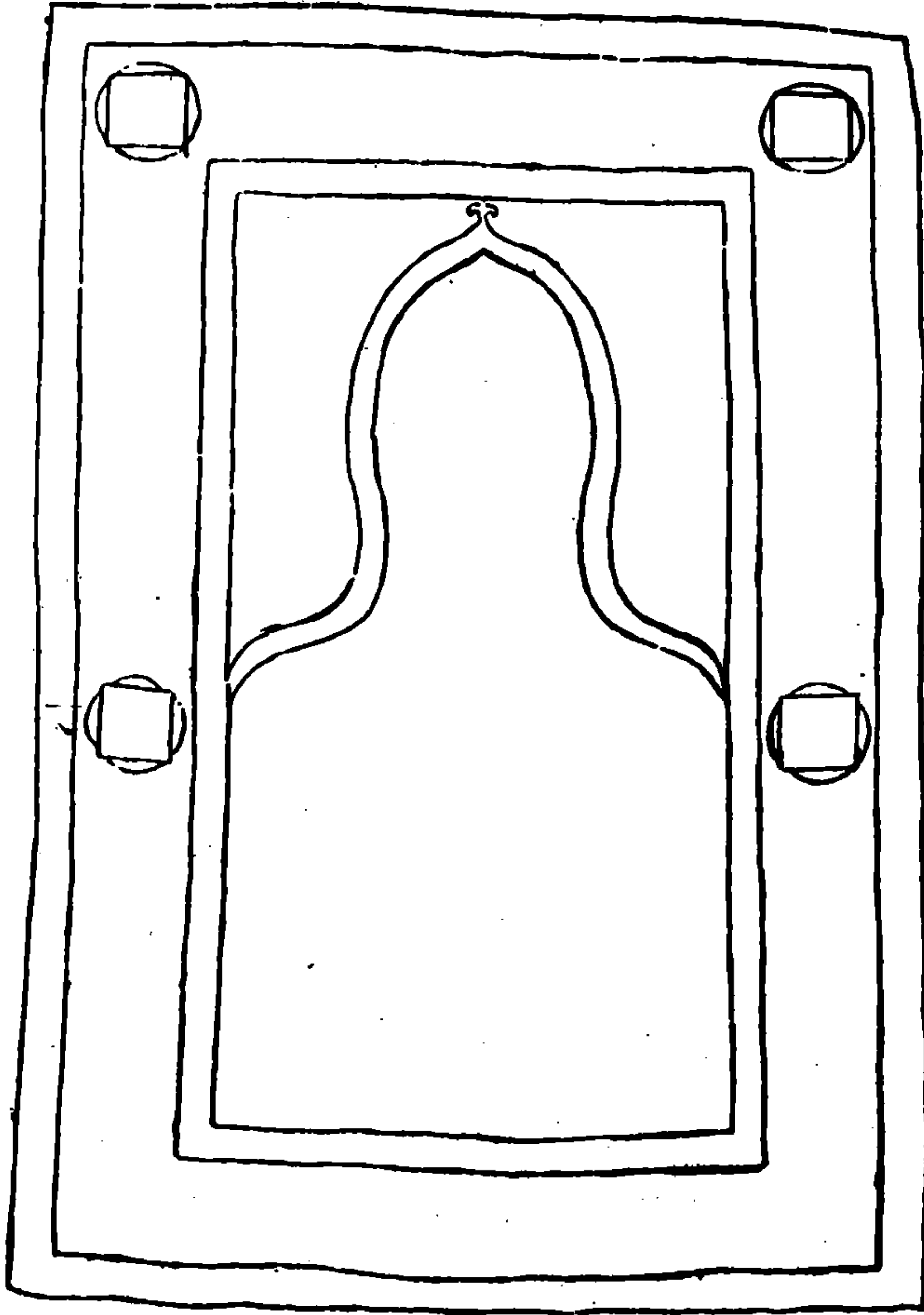
ترکی سجّادہ (۱۰.۷۲ × ۱.۰۲۷ میٹر): ترکیہ، سولہویں صدی عیسوی

لکھا ہے کہ جمعے کے روز وہ تمام کے تمام مسجد میں چلے گئے، جہاں ایک ملازم نے ان میں سے ہر ایک کی جائے نماز بچھا رکھی تھی (طبع پیرس، ۱: ۷۳، دیکھیے ۷۲)۔ یہ سیاح Mall کے متعلق بھی ویسا ہی بیان دیتا ہے، جہاں

مادہ) میں وضاحت سے بیان کیا ہے کہ سجّادہ اور الخُمرة دو مترادف الفاظ ہیں۔ Dozy نے اپنے مکملہ میں الف لیلة اور ابن بطوطہ سے کئی اقتباسات پیش کیے ہیں، ابن بطوطہ نے قاہرہ کے کسی "زاویے" کے رہنے والوں کے رسم و رواج کے بارے میں

ہر شخص اپنے ملازم کو اپنا سجادہ دے کر مسجد میں بھیج دیتا تھا تاکہ وہ اس کی جگہ پر بچھا کر تیار رکھے۔ اس نے یہ بھی بتایا ہے کہ وہ سجادے کھجور کی قسم کے درخت کے بنے ہوئے تھے (۴:۳)۔

(۴۲۲)۔ کوئی وقت تھا کہ مکے میں ہر شخص مسجد حرام میں مصلے پر نماز پڑھتا تھا۔ عام طور پر یہ ایک چھوٹا سا قالین ہوتا تھا جس پر آسانی سے سجدہ ہو سکے۔ نماز کے بعد اسے لپیٹ کر



شکل (۲)

ایرانی سجادہ (۱۰۵۸ × ۱۰۱۰ میٹر): ایران، سولہویں صدی عیسوی

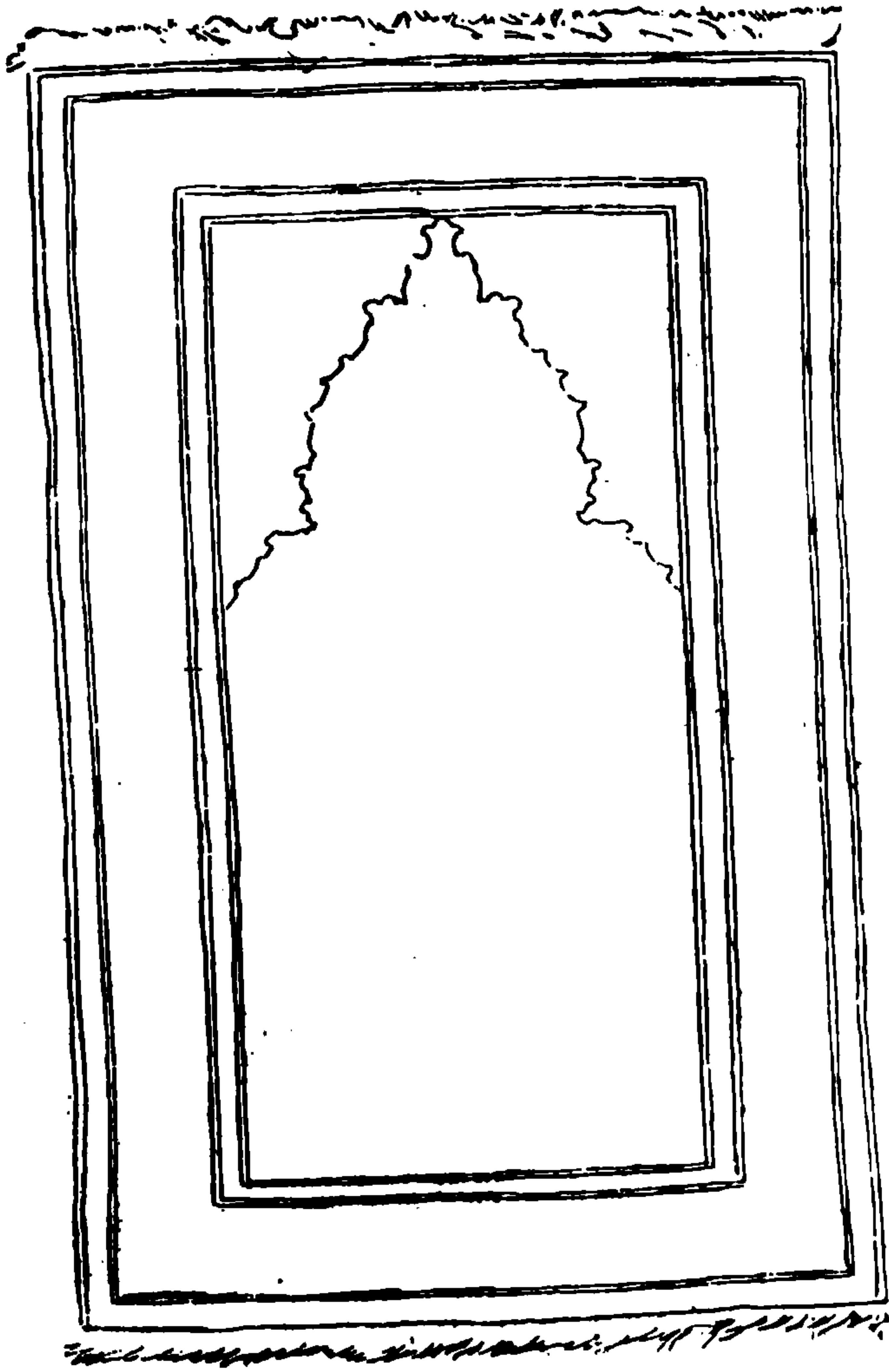
کندھے پر رکھ کر لے جاتے تھے۔ امیر [لوگ بعض اوقات اپنے اپنے مصلے مسجد کے ملازم کی تحویل میں دے دیتے تھے، لیکن یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں تھا۔ بعض اوقات

جائے نماز کے بجائے تولیا بھی استعمال کر لیا جاتا تھا، مثلاً وہ تولیا جس سے وضو کے بعد ہاتھ منہ کو خشک کیا جاتا ہے۔ قالینوں کی دھاریاں یا خطوط کسی خاص تناسب (Symmetry)

Hurgronje کی زبانی ہوا)۔

مراکش میں معمولی درجے کے لوگ جاے نماز استعمال نہیں کرتے، اوسط درجے کے لوگ نرم گدے (لبدہ) جیسے نمندے پسند کرتے ہیں،

سے نہیں بنائے جاتے، البتہ ان کا رخ ان کے چھوٹے ضلع کی طرف ہوتا ہے اور وہ طرف قبلے [رک بائ] کا رخ بتاتی ہے، دیکھیے ذیل میں Lane's "Niche" (مقالہ نگار کو اس کا علم C. Snouck



شکل (۳)

ہند و پاکستان کا سجادہ (۱۰۰۶ X ۱۰۰۶ میٹر):

سترھویں صدی عیسوی

جن کا ناپ اتنا ہو کہ ان پر سجدہ ہو سکے -  
 فقہا انہیں خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جو ان  
 کا امتیازی نشان بن گئے ہیں، وہ انہیں دہرا کر کے  
 اپنے بازوؤں کے نیچے دبا کر جہاں جاتے ہیں بڑے  
 ٹھانڈے سے اٹھانے بھرتے ہیں اور ان پر بیٹھ جاتے  
 ہیں، خصوصاً جب عیسائیوں کے ہاں جاتے ہیں۔



مراکش کے بعض فقہا الجزائر کی سیاحت کے دوران میں سوا اپنے تبتہ کے اور کسی چیز پر بیٹھنا گوارا نہیں کرتے اور الجزائر کے باشندوں کے جذبات ان کی اس نمود و نمائش سے سخت مجروح ہوتے ہیں۔ الجزائر میں مصلیٰ شاذ ہی استعمال ہوتا ہے، مگر شیوخ طریقت اور مرابطوں کے ہاں استعمال کیا جاتا ہے۔ یہاں عام طور پر بکریوں اور ہرنوں کی معمولی کھالوں کے سجادے استعمال میں آتے ہیں۔ گاہے گاہے حاجی لوگ مکے سے اس قسم کے سجادے اپنے ساتھ لے آتے ہیں جن کا ذکر C. Snouck Hurgronje کی زبانی اوپر ہو چکا ہے۔ آج کل اثر ان نمودوں کی درآمد یورپ سے ہوتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان حاجیوں کے نزدیک ان سجادوں کی کوئی خاص قدر نہیں ہے (یہ اطلاع مقالہ نگار کو H. Basset نے بہم پہنچائی ہے)۔

لین Lane کے قول کے مطابق یہ سجادے (قالین) مصر میں ایشیائے کوچک سے آتے ہیں اور وہاں صرف امیر لوگ اس پر نماز ادا کرتے ہیں اور اس سے گدیوں کے غلاف بھی بنتے ہیں۔ ان سجادوں کا ناپ انگلیٹھی کے ایک چوڑے نمڈے کے برابر ہوتا ہے۔ اس پر ایک محراب کی شکل بنی ہوتی ہے، جس کا رخ قبلے کی طرف ہوتا ہے۔ عام لوگ محض خالی زمین پر نماز ادا کرتے ہیں اور اس گرد و غبار کو جو سجدے کی وجہ سے ان کی ناک اور پیشانی پر چپک جاتا ہے، فوراً صاف نہیں کرتے (سجدے کے نشانات کے متعلق مشہور احادیث بھی قابل توجہ ہیں۔) اور اگر کوئی شخص ایک چادر یا کوئی کپڑا اپنے جسم پر اوڑھے ہوئے ہو تو وہ اسے نہایت مناسب طریقے سے اتار کر زمین پر نماز کے لیے بچھا لیتا ہے۔

Snouck Hurgronje نے جزائر شرق الہند

(انڈونیشیا) وغیرہ کے عام رسم و رواج کا ذکر کیا ہے۔ بہت سی لمبی مگر کم چوڑی چٹائیاں اور قالین نماز کے شروع ہونے سے پہلے مسجد کے فرش پر چوڑائی کے رخ بچھا دیے جاتے ہیں۔ نماز ختم ہونے کے بعد انہیں لپیٹ کر ایک طرف رکھ دیا جاتا ہے (Buarn, 'De Islam in Nederlandsch-Indië', ۱۹۱۳ء، ص ۱۰: 'Verspreide Geschriften', ۲/۳: ۲۶۶)، لیکن یہاں کا یہ بھی عام دستور ہے کہ ہر شخص اپنی چٹائی مسجد میں لے کر آتا ہے۔

J. H. Kramers نے مقالہ نگار کو بتایا ہے کہ وہ قالین جو آیا صوفیا کی مسجد کے فرش پر بچھا ہے، اپنے اندرونی نقش و نگار کی وجہ سے علیحدہ علیحدہ کئی سجادوں پر منقسم ہوتا ہے، لیکن نماز پڑھتے وقت اس علیحدگی کا لحاظ نہیں کیا جاتا۔ قسطنطنیہ میں سراجلیو (Seraglio) کے ایک گرجا میں جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تبرکات محفوظ ہیں، ایک سجادہ بھی رکھا ہوا ہے جو حضرت ابوبکرؓ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے (Tableau de l'Empire Othoman: d' Ohsson، پیرس ۱۷۸۷-۱۸۲۰ء، ۱: ۲۶۷) - Barbier de Meynard: Dict. Turc français، میں ہمیں بے شمار ایسے فقرے ملتے ہیں جن میں سجادے کا ذکر آتا ہے۔

مذہبی اداروں اور درویشوں کے سلسلوں میں سجادے نے ایک خاص اہمیت اختیار کر لی ہے۔ سلسلہ ہائے طریقت میں، کم از کم مصر میں تو لفظ شیخ السجادہ کا اطلاق کسی حد تک بالالتزام سلمے کے شیخ پر ہوتا ہے [پاک و ہند میں بھی سجادہ نشین امیر طریقت کے لیے مستعمل ہے]۔

ان معاشروں کی اصطلاح میں سجادہ (دیکھیے اوپر) بساط اور اس قسم کے دوسرے الفاظ کا بدل واقع ہوا ہے جو دوسری زبانوں میں بھی استعمال کیے گئے ہیں۔ بعض اسرائیلی روایات کے بموجب جبریل (علیہ السلام)

مآخذ : ان تصانیف کے علاوہ جن کا حوالہ متن میں دیا گیا ہے : (۱) *Manners and Customs of the Modern Egyptians* بمداشاریہ (بذیل مادّة Seggâdeli)؛ (۲) *The Dervishes* : J. P. Brown (۲) لندن ۱۸۶۸ء، ص ۱۹۶؛ (۳) *Beitr. Zur Kenntnis des Islam Vereinswesens, Türk. Bible* ج ۱۶، برلن ۱۹۱۳ء، بمدا اشاریہ؛ (۴) *Zur Organisation der Derwischorden in Egypten in Der Islam* ۱۹۱۶ء، ۶ : ۱۳۹ بعد؛ (۵) *F. Taeschner Aufnahme in eine Zunft* کتاب مذکورہ، ص ۱۶۹ . (A. J. WENSINCK)

سجّیل : یہ لفظ قرآن مجید کی سوزۃ الفیل (۵۰ : ۱) :

۴ [اور ۱۰ [الحجر : ۷۴]] میں وارد ہوا ہے۔ اس کی اصل اور معنی کے سلسلے میں اہل لغت اور علمائے تفسیر کے مختلف اقوال ملتے ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ سجّیل ان الفاظ میں سے ہے جنہیں معرب یا دخیل کہتے ہیں، اس کی اصل فارسی ہے جو سنگ گل (یعنی مٹی کا پتھر) سے مرکب ہے۔ الازہری سے یہی منقول ہے (لسان العرب، زیر مادّة س ج ل) اور اس کا ثبوت و تائید قرآن مجید (۱۰ [الدّٰرِیۡتِ] : ۳۳) کی اس آیت سے پیش کی جاتی ہے جہاں اللہ تعالیٰ نے قوم لوط کے قصے میں فرمایا ہے لِنُرِیۡلَ عَلَیۡہِمۡ حِجَارَۃً مِّنۡ طِیۡنٍ (تاکہ ہم ان پر مٹی کے پتھر برسائیں)۔ اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ سجّیل اور 'حجارة من طین' ایک ہی چیز ہے (لسان العرب، زیر مادّة: تاج العروس، زیر مادّة: روح المعانی، ۱۲ : ۱۱۴ و ۳۰ : ۸۳؛ الکشاف، ۲ : ۴۱۶)۔ القرطبی (الجامع لاحکام القرآن، ۹ : ۸۱ تا ۹۳) نے لکھا ہے کہ اہل معانی کے نزدیک سجّیل اور سجین ایک ہی چیز ہے جس کا اطلاق سخت پتھر اور ضرب شدید پر ہوتا ہے (نیز دیکھیے روح المعانی، ۱۲ : ۱۱۳)۔ ابو عبیدہ کا قول یہ ہے کہ سجّیل کے معنی ہیں : الشّدیدُ الْکثیرُ بہت سخت۔ الفراء

آدم کے لیے بہشت کی بھیڑوں کی کھالوں سے بنا ہوا ایک سجّادہ لائے تھے، جس پر رسم الشد (سجّادہ نشینی) کے دوران میں انہیں جھکنا پڑتا تھا، یہی وہ سجّادۃ الخلافة تھا جسے آنے والی نسلیں اسی رسم کے دوران میں استعمال کرتی تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت علیؓ رضی اللہ عنہم کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ آج تک یہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ سے لے کر اس سلسلے کے شیوخ تک منتقل ہوتا چلا آیا ہے۔ شیخ رسم الشد کے دوران میں اس سجّادے پر بیٹھتا ہے اور بساط الطریقہ کی ترکیب بتاتی ہے کہ سجّادے سے مراد کسی حد تک تمام سلسلے کا نخت ہے۔ رسم الشد کے شروع ہونے سے پہلے نقیب اسے بچھا دیتا ہے، جس کا یہ فرض منصبی ہے۔ شیخ حسب آداب سلسلہ اس پر بیٹھ جاتا ہے، گویا اس لپٹے ہوئے سجّادے کی مہر ٹوٹ گئی اور وہ رسمی طور پر صاحب سجّادہ کے لیے قابل استعمال ہو گیا۔ اس کے برعکس وہ امیدوار جس کی خاطر یہ رسم ادا کی جا رہی ہو بساط الجمع پر کھڑا ہوتا ہے۔ ان بیانات سے یہ ہمیشہ واضح نہیں ہوتا کہ امیدوار سے مراد نیا مرید ہے یا نقیب۔

متصوفانہ تاویلات کے تمام سلسلے کا سجّادے یا بساط سے بڑا تعلق ہے۔ ایک جاندار کی طرح اس کی طرف بھی سر اور پاؤں وغیرہ منسوب کیے جاتے ہیں۔ اس کے چار حروف ہیں، جن کا تعلق عناصر سے ہے۔ سجّادے کو راہ نجات اور اقرار توحید کو سجّادۃ ایمان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس جنس کی تفصیلات جس سے مختلف لوگوں کے سجّادے تیار ہوتے تھے یا ہوتے ہیں اور ان کے رنگوں کی تفصیلات بھی کتابوں میں موجود ہیں (دیکھیے تصویر، در *Der Islam*، ۱۹۱۶ء، ۶ : ۱۷۰)۔

سے منقول ہے کہ سجیل اس پتھر کو کہتے ہیں جو چکی کے لیے استعمال ہوتا ہے (القرطبی، ۹ : ۸۱ تا ۹۳؛ فتح البیان، ۴ : ۲۸۶؛ البحر المحیط، ۵ : ۲۴۹)۔ ابن عباس، ابن جبیر، عکرمہ اور السدی وغیرہ کا قول یہ ہے کہ اصحاب الفیل پر جو پتھر پھینکے گئے وہ اینٹوں کی مانند پختہ تھے (البحر المحیط، ۵ : ۲۴۹)۔ ابن ذرید (جمہرۃ، ۳ : ۳۷۶، حیدرآباد دکن ۱۳۴۵ھ) کا قول ہے کہ سجیل اور سجنین میں کوئی فرق نہیں صرف لام کو نون سے بدل دیا جاتا ہے، دونوں کے معنی ہیں : الصلْبُ الشَّدِيدُ (سخت اور پختہ)۔ مجاہد اور حسن بصری کا یہ قول تمام اختلاف کو ختم کر دیتا ہے کہ سجیل کے معنی ہیں سخت پتھر اور ہر پتھر دراصل گارا تھا جو خشک ہو کر سخت پتھر بن گیا (فتح البیان، ۴ : ۲۸۶)۔ امام راغب (مفردات القرآن، زیر مادہ) نے سجیل کے معنی حجر و طین مختلط (پتھر اور گارا ملا ہوا) لکھے ہیں۔ اس سلسلے میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ لفظ عربی الاصل ہے جو اسجَلْ بمعنی ارسَلْ (بھیجا، روانہ کیا) سے ماخوذ ہے، السَّجَلُ عربی میں عہد نامے رجسٹر یا دستاویز کو کہتے ہیں۔ مطلب یہ ہوگا کہ یہ پتھر ان کے لیے مقدر کر دیے گئے تھے اور اللہ تعالیٰ نے یہ لکھ دیا تھا کہ ان پتھروں سے فلاں فلاں کی موت مقدر ہے، کیونکہ بعض مفسرین نے یہ بھی لکھا ہے کہ گارے کے یہ پتھر دوزخ کی آگ میں پکائے گئے تھے اور ہر ایک پتھر پر مرنے والے کا نام لکھا ہوا تھا، اس کی تائید بھی قرآن مجید (۸۳ [التطفین]: ۷ تا ۹) سے پیش کی گئی ہے جہاں کِتَابٌ مَّرْقُومٌ (لکھی ہوئی کتاب) کے الفاظ آئے ہیں۔ ابواسحق الزجاج سے بھی یہی قول منقول ہے (لسان العرب، زیر مادہ؛ تاج العروس، زیر مادہ؛ الکشاف، ۲ : ۱۶؛ تفسیر المراغی، ۱۲ : ۶۵؛ البحر المحیط، ۵ : ۲۴۹؛ فتح البیان، ۴ : ۲۸۶؛ الجامع لاحکام القرآن،

۹ : ۸۱ تا ۹۳؛ روح المعانی، ۱۲ : ۱۱۳ بعد)۔  
 مآخذ : (۱) راغب : مفردات القرآن، زیر مادہ؛  
 (۲) ابن منظور : لسان العرب، زیر مادہ؛ (۳) الزبیدی :  
 تاج العروس، زیر مادہ؛ (۴) ابو حیان الفرناطی : البحر المحیط،  
 مطبوعہ الرياض؛ (۵) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ  
 ۱۹۴۶ء؛ (۶) مصطفیٰ المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ  
 ۱۹۴۶ء؛ (۷) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ؛  
 (۸) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۹)  
 صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعہ قاہرہ۔

(ظہور احمد اظہر)

سجیلین : یہ لفظ قرآن مجید میں آیا ہے :  
 كَلَّا اِنْ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَنُفِی سِجِّیۡنًا وَّمَا اَدْرٰیكَ  
 مَا سِجِّیۡنًا ۗ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ (۸۳ [المطفین]: ۷ تا ۹)،  
 ”ہرگز نہیں؛ یقیناً بدکاروں کا نامہ اعمال سجین میں  
 ہے اور تمہیں کیا معلوم کہ وہ سجین کیا ہے؟ وہ ایک  
 کتاب ہے لکھی ہوئی“۔

مفسرین نے اسے ایسے مقام سے تعبیر کیا ہے  
 جہاں ”اشرار“ کے اعمال نامے محفوظ رکھے جاتے  
 ہیں، [آیت ۹ میں اسے کتاب مرقوم (لکھی ہوئی کتاب  
 یا ریکارڈ) قرار دیا گیا ہے]؛ نیز یہ لفظ محض اعمال نامے  
 کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے  
 کہ یہ دوزخ میں ایک وادی ہے؛ ساتواں اور اسفل  
 ترین طبقہ جہاں شیطان جکڑا ہوا ہے؛ زیر زمین  
 چٹان یا ساتواں طبقہ؛ مقام ابلیس کے نیچے ایک مقام  
 ہے جہاں ”اشرار“ کی ارواح ہوتی ہیں؛ ایک رجسٹر  
 جو طبقہ جن و انس کے اشرار یا شیاطین و منکرین کے  
 اعمال پر مشتمل ہے۔ ال کے بغیر سجین، نار جہنم  
 کا نام بھی ہے۔ نیز یہ لفظ کسی سخت، تند و تیز،  
 کرخت، ٹھوس اور ہمیشہ رعنے والی چیز کے معنوں  
 میں بولا جاتا ہے۔ (معانی کی یہ صورتیں اس کی  
 لفظ سجیل سے مشابہت کی وجہ سے پیدا ہو گئی  
 ہیں جو غلطی سے مادہ س ج ل سے مشتق سجد

لیا گیا ہے [رک بہ سجیل]۔

لغت نویس نے سجین (قید خانہ) کا مرادف بتلاتے ہیں (مفردات؛ [لسان]، زجاج؛ ابو عبیدہ؛ مبرد)۔ یہ غالباً اسی کا اثر ہے کہ مسلم مفسرین نے اس لفظ کو عام طور پر ایک جگہ کے معنوں میں لیا ہے جس میں "اشرار" (یا گنہگاروں) کے اعمال محفوظ رکھے ہیں۔ قرآن مجید کی اصل عبارت سے ان ہر دو توضیحات کا ثبوت ملتا ہے اور یورپ کے اکثر مترجمین نے Marracci کی تقلید میں مؤخر الذکر معنی کو ترجیح دی ہے۔ [کتاب فجار کے سجین یعنی قید خانے میں ہونے سے یہ مراد ہے کہ برے لوگوں کے اعمال ایک قید خانے میں ہوتے ہیں اور کسی ترقی کے قابل نہیں رہتے۔ ان کا اس ترقی سے رک جانا ہی سجین یعنی قید خانے میں ہونا ہے]۔

مآخذ: (۱) Lane : Lexicon؛ (۲) الطبری:

تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ۳۰: ۶۰؛ (۳) السیوطی:  
کتاب الاتقان، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ۱۳۹: ۱۳۹؛ (۴) Marracci:

Refutatio Alcorani، ۱۶۹۸ء، ص ۷۸۷۔

(V. VACCA)

⊗ سَجْدَةٌ: (ع) اسم المصدر ہے، اگر سین کے زبر کے ساتھ ہو تو اس سے تعداد مراد ہوتی ہے مثلاً سَجْدَةٌ سَجْدَةٌ: اس نے ایک سجدہ کیا، اگر سین کی زبر کے ساتھ ہو تو اس سے نوعیت اور قسم مراد ہوگی مثلاً سَجْدَةٌ سَجْدَةٌ الزاهد: اس نے زاہد کا سا سجدہ کیا۔ اس کا مصدر سجود ہے (باب نصر) جس کے لفظی معنی ماتھا یا ناک زمین پر رکھنا ہے، اسی سے سجادہ وہ کپڑا یا چٹائی وغیرہ جس پر سجدہ کیا جائے، مسجد اور مسجد (جمع مساجد) وہ جگہ جہاں سجدہ کیا جاتا ہے۔ قرآن مجید (۲۲ [الجن] ۱۸) میں اَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ (مساجد اللہ کے لیے ہیں) سے وہ تمام اعضا بھی مراد ہیں جو سجدے کے وقت

زمین پر لگتے ہیں یعنی ماتھا، ناک، دونوں ہاتھ، گھٹنے اور پاؤں، اور عبادت گاہیں بھی مراد لی جاتی ہیں۔ اصطلاح شریعت اسلامی میں سجود التلاوة (سجودات تلاوت) سے مراد یہ ہے کہ قرآن مجید کی بعض آیات (کل چودہ سجدے ہیں، دیکھیے ہدایۃ، ۱: ۱۳۶) میں ایسا مفہوم ہے کہ اللہ کو سجدہ کرو، یا اللہ کے لیے سجدہ دیا جاتا ہے تو حکم یہ ہے کہ ایسی آیت کی تلاوت کرنے والا اور سننے والا دونوں سجدہ کریں۔ سجود الصلاة (سجدہ نماز)، جو نماز کے ارکان میں سے ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ زمین پر ہاتھ ٹیک کر ان کا سہارا لیا جائے اور سرین کو بلند رکھا جائے، ماتھا اس طرح زمین پر رکھا جائے کہ چہرہ دونوں ہاتھوں کے درمیان ہو اور دونوں کان ہتھیلیوں کے برابر آجائیں، سجدے میں ماتھا اور ناک دونوں کو زمین پر رکھنا افضل ہے (ہدایۃ، ۱: ۹۳، مطبوعہ دہلی؛ لسان العرب، زیر مادہ؛ تاج العروس، زیر مادہ؛ الجوہری؛ الصحاح، زیر مادہ؛ مفردات القرآن، زیر مادہ؛ النہایۃ، زیر مادہ؛ کشف، ص ۶۳۹، کلکتہ ۱۸۶۲ء)۔ نماز کے ارکان میں سہواً کمی بیشی کے باعث (فی الزیادۃ والنقصان) جو سجدے واجب ہوتے ہیں انہیں سجود السہو (بھولنے کے سجدے) کہتے ہیں، یہ تعداد میں دو ہیں اور سلام کے بعد کیے جاتے ہیں (ہدایۃ، ۱: ۱۳۹)۔ قرآن مجید میں یہ لفظ اور اس کے مختلف مشتقات متعدد شکلوں میں کئی مقامات پر وارد ہوئے ہیں (دیکھیے المعجم المفہرس لآیات القرآن الکریم)۔ قرآن مجید کی دو سورتوں کے نام کے ضمن میں بھی یہ لفظ مستعمل ہے جن میں سے ایک سورۃ السجدة [رک بان] ہے جیسے سورۃ المنافع بھی کہتے ہیں، اور دوسری سورۃ حم السجدة [رک بان] ہے جسے سورۃ فصلت بھی کہتے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں۔

(ظہور احمد اظہر)

پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت اور قرآن مجید کے من جانب اللہ ہونے کا بیان ہے، اس کے ساتھ اللہ کی قدرت مطلقہ اور حکمت کاملہ کا ذکر ہے۔ اس کے بعد حشر و نشر کے ساتھ ساتھ تخلیق انسانی نیز زندگی کے مختلف تدریجی مراحل کا بیان ہے اور سب سے آخر میں قیامت کے بارے میں کفار کے شکوک و شبہات بیان کر کے قیامت کے دن کافروں کی رسوائی اور اہل ایمان کی سرخروئی کا تذکرہ ہے۔

قاضی ابن العربی نے بیان کیا ہے کہ اس سورت میں تین آیات ایسی ہیں جن سے دینی مسائل اور فقہی احکام کا استنباط ہوتا ہے۔ ان تین آیات سے مجموعی طور پر چھ مسائل یا احکام مستنبط ہوتے ہیں (احکام القرآن)۔

سورة السجدة کے فضائل کے سلسلے میں کئی احادیث وارد ہوئی ہیں: (۱) ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس وقت تک سوتے نہیں تھے جب تک سورة السجدة اور سورة الملک کی تلاوت نہیں کر لیتے تھے (فتح البیان، ۳۰۱: ۷؛ روح المعانی، ۱۱: ۱۱۵)؛ (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جمعے کے روز صبح کی نماز میں ”السجدة“ اور ”الدھر“ پڑھا کرتے تھے، (حوالہ سابق)؛ (۳) ایک حدیث میں آتا ہے کہ جس نے سورة السجدة اور سورة الملک کی تلاوت کی اسے لیلۃ القدر کے برابر اجر و ثواب ملے گا (الکشاف، ۳: ۵۰۶؛ البیضاوی، ۲: ۱۸۷؛ فتح البیان، ۳۰۱: ۷؛ روح المعانی، ۲۱: ۵۱۷)۔

مآخذ: (۱) نواب صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۲) الألوسی: روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۳) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶؛ (۴) مصطفیٰ المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۵۸؛ (۵) ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸؛ (۶) البیضاوی: انوار التنزیل، مطبوعہ لائپزگ؛ (۷) قاضی

⑩ السجدة: قرآن مجید کی ایک سورت؛ عدد تلاوت ۳۲، عدد نزول ۷؛ آیت ۱۶ تا ۲۰ کے سوا اس کی تمام آیات مکی ہیں (فتح البیان، ۷: ۳۰۱؛ مقدمة کتاب المبانی، ص ۹ بعد)۔ یہ تین رکوع اور تیس آیات پر مشتمل ہے۔ (بلحاظ ترتیب) یہ ان سورتوں میں سب سے آخری سورت ہے جو الم حروف مقطعات [رک با] سے شروع ہوتی ہیں۔ یہ سورت ”المضاجع“ کے نام سے بھی موسوم ہے اور سورة حم السجدة سے ممتاز کرنے کے لیے اسے ”الم السجدة“ یا ”سجدة لقمن“ بھی کہا جاتا ہے (روح المعانی، ۲۱: ۱۱۵؛ فتح البیان، ۷: ۱۰۳؛ الکشاف، ۳: ۵۰۶؛ مقدمة کتاب المبانی، ص ۹ بعد)۔

مفسرین نے اس سورت کا مقابلہ کی سورت [لقمن] سے ربط اور تعلق یہ بیان کیا ہے کہ گزشتہ سورت میں وجود باری اور توحید خداوندی کے دلائل بیان کیے گئے تھے، اب اس سورت میں بھی اللہ کے وجود اور توحید کے دلائل بیان کیے گئے ہیں۔ اسی طرح سورة لقمن میں اللہ تعالیٰ کے وجود اور توحید کے ساتھ یوم آخرت کا ذکر ہے جو عقیدہ اسلام کی دو اہم بنیادیں ہیں۔ اب اس سورت میں دین اسلام کے تیسرے بنیادی عقیدے یعنی اللہ کے رسولوں پر ایمان لانے کا ذکر ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ گزشتہ سورت میں بیغیبات خمسہ (یعنی علم غیب کی پانچ باتیں جن کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے: (۱) قیامت کب آئے گی؟؛ (۲) بارش کب ہوگی؟؛ (۳) حاملہ کے پیٹ میں کیا ہے؟؛ (۴) کل کیا ہوگا؟؛ (۵) موت کب آئے گی؟) کا اجمالی ذکر تھا۔ اب اس سورت میں ان پانچ باتوں کی تشریح و تفسیر بیان ہوئی ہے (روح المعانی، ۲۱: ۱۱۵ بعد؛ تفسیر المراغی، ۲۱: ۱۰۲)۔

سورة السجدة کے مضامین میں سب سے

میں دو یا زیادہ متشابه کلمات لائے جائیں جو وزن، عدد حروف اور روی [رک بان] میں متفق ہوں۔ عرب کہتے ہیں: **أَبْرَدٌ مِّنَ الْبَرْدِ فِي زَمَنِ الْوَرْدِ**۔ ان دو فقرات میں برد اور ورد میں سجع متوازی ہے (یا فارسی: گوی باخته و اسب تاخته۔ باخته اور تاخته میں)۔

(۲) **سَجْعٌ مُّطَّرَفٌ**: فقروں کے آخر میں دو کلمات جو قافیے میں متفق ہوں، لیکن وزن و عدد حروف میں مختلف ہوں مثلاً **مَحَطُّ الرِّحَالِ وَ مَخِيمُ الْأَمَالِ** میں یا فارسی: فلان را کرم بسیار است و هنر بے شمار۔ بسیار اور بے شمار میں سجع مطرف ہے۔

(۳) **سَجْعٌ مُّتَوَازِنٌ**: وزن میں موافق اور حروف روی میں مختلف مثلاً **قَدِ اتَّسَعَ السَّجَالُ بَعْدَ التَّضَائِقِ وَ اتَّجَهَ الْمَرَادُ بَعْدَ التَّمَانِعِ**۔ تضایق اور تمنع میں سجع متوازن ہے (رشید و طوطا نے حدائق السحر ص ۱۳) میں لکھا ہے کہ یہ شکل جب شعر میں آئے تو اسے موازنہ کہتے ہیں۔ لیکن شمس الدین فقیر کے نزدیک یہ نظم میں نہیں آتا۔ تلخیص المفتاح میں اس کا دوسرا نام مماثلة قرار دیا گیا ہے۔ اگر نثر کے دو فقروں یا نظموں کے دو مصرعوں میں ہر سبیل تقابل سب الفاظ متحد الوزن و القوافی لائے جائیں تو اسے اصطلاح میں ترصیع کہتے ہیں۔ [شمس قیس کے نزدیک ترصیع کے معنی ہیں: در صناعت سخن کلمات را مسجع گردانیدن، و الفاظ را در وزن و حروف خواتیم متساوی داشتن (اس عبارت میں مسجع سے مراد متقی ہی ہے)۔ مثال:

اے منور بتو نجوم جلال

وی مقرر بتو رسوم کمال

شمس قیس (المعجم) کی رائے میں خواتیم میں حروف اگر متفق نہ ہوں تو اسے موازنہ کہیں گے، مثال: آیت **وَ اتَيْنَهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَقِيمَ وَ هَدَيْنَهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** (۳۷ [الصفحت]: ۱۱۷-۱۱۸) المستقیم اور

ثناء اللہ ہانی پتی: التفسیر المظہری، مطبوعہ دہلی؛ (۸) مقدمہ کتاب المبانی، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۹) القرطبی: الجامع لأحكام القرآن، قاہرہ ۱۹۴۶ء۔ (ظہور احمد اظہر)

سجستان: رک بہ سیستان۔

\* **سَجْعٌ**: (س ج ع مادے سے، سجع يسجع سجعا اور سجع يسجع تسجيعا)۔ سجع کے معنی ہیں: استوی (ٹھیک ٹھا ک ہوا)؛ استقام (سیدھا ہوا، ٹھیک ہوا)؛ ائبہ بعضہ بعضا (لسان) ایک دوسرے سے مشابہت اختیار کی؛ **سَجَعَتِ الْحَمَامَةُ**، رَدَدَتْ صَوْتَهَا (فاختہ نے لوگوں کو دیا) (اللباب لانی: اعجاز القرآن، ص ۸۷)؛ لسان میں اس کے مزید معانی دیے ہیں: (۱) **الكلام المنتمی (مختل کلام)**؛ (۲) **تسجع** کے معنی ہیں **نکلم بکلام له فواصل كفواصل الشعر من غير وزن** (ایسا کلام کیا جس میں وزن تو نہیں لیکن شعر کی طرح اس میں فواصل ہیں)۔

ابن جنی کے نزدیک کلام کے اواخر میں اشباد [مشابہت] اور فواصل میں تناسب کی وجہ سے اسے سجع کہتے ہیں (فواصل، فاصله کی جمع ہے۔ لسان میں ہے: کتاب اللہ میں اواخر الآيات کو فواصل کہتے ہیں جو بمنزلہ قوافی شعر کے ہیں اور لکھا ہے **لَهُ يَكْتَبُ فَصْلَتَهُ** (الایۃ) کے ایک معنی یہ بھی دئے ہیں کہ اس میں فواصل بھی ہیں، اگرچہ اس کے اقرب الی الصواب معنی ہیں: فصلتہ، بیناؤں ہم نے اسے کھول کر بیان کیا)۔

اصطلاحی طور پر سجع، حسن کلام کی ایک صورت ہے، جس میں دو فقروں کے آخری کلمات میں قافیہ و وزن کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ سکاکی نے لکھا ہے: **هو فی النثر كالقافية فی الشعر (سجع کا نثر میں وہی مقام ہے جو شعر میں قافیہ کا)، لیکن سجع نظموں میں بھی ہو سکتا ہے (حدائق البلاغت)۔** اس کی مختلف شکلیں ہیں: (۱) متوازی: آخر

کلمات میں سجع سے منع فرمایا ہے۔ مراد یہ ہے کہ مطالب و خضوع و خشوع سے قطع نظر محض قافیہ پیمائی کی جائے۔ الازہری کا قول ہے: **انہ صلی اللہ علیہ وسلم کرہ السجع فی الکلام والدعاء** لمشاكلة کلام الکهنۃ (لسان) نبی اکرمؐ نے کلام و دعا میں سجع سے اس لیے منع فرمایا ہے کہ اس میں کاہنوں کے کلام سے مشابہت ہوتی ہے۔

اس موضوع پر الباقلائی [رک باں] نے اعجاز القرآن میں مفصل بحث کی ہے اور مذکورہ بالا دونوں موقف بیان کیے ہیں (دیکھیے: فصل فی نفی السجع من القرآن)۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید میں سجع کی نفی اس عقیدے کی بنا پر ہے کہ قرآن مجید کسی شاعر یا کاہن کا کلام نہیں اور معلوم ہے کہ نہ شعرا اور کاہنوں کے کلام کا طفرائے امتیاز ہی مسجع انداز بیان تھا۔ قرآن مجید کے لیے یہ چیز باعث امتیاز نہیں۔ وحی ربانی کو انسانوں کے، خصوصاً شعرا اور کاہنوں کے کلام کے پیمانے سے ناپنا اور اس کے لیے کوئی ایسی اصطلاح استعمال کرنا جس سے ذرا بھی اشتباہ یا غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہو، کسی طرح جائز نہیں۔ اسی وجہ سے اس کے لیے 'فواصل' کی اصطلاح مناسب سمجھی گئی ہے اور یہی وجہ ہے کہ کلام ربانی کی فضیلت کی تشریح کے لیے فصاحت و بلاغت جیسی اصطلاحوں کے مقابلے میں 'اعجاز' کی اصطلاح استعمال کی ہے، یعنی کلام کی وہ خصوصیت جسے بروئے کار لانے میں انسانی دماغ اور قابلیتیں ہمیشہ کے لیے عاجز رہیں گی۔

الباقلانی کے بیان کے مطابق بعض علما قرآن مجید میں اثبات سجع کی خاطر معجز کا اضافہ کر کے (یعنی 'السجع المعجز' کہ کر) قرآنی انداز بیان اور انسانی سجع میں امتیاز قائم کرتے ہیں اور بعض اس

المستقیم مد نظر ہیں۔ ایک ترصیح مع التجنیس بھی ہوتی ہے (دیکھیے بحر الفصاحت وغیرہ)۔  
[۱]، لائیڈن کا مقالہ نگار لکھتا ہے: سجع کا رواج قدیم عربوں میں بھی تھا۔ ان کے خطبے اور کاہنوں کے فقرے مسجع ہوتے تھے۔ یہ قرین قیاس ہے کہ حج کی تلبیات یا دوسرے مزارات و مقابر پر مسجع جملے (جن کا ذکر ابن الکلبی (اصنام، ص ۸) وغیرہ نے کیا ہے شاید صحیح صحیح منقول ہوئے ہوں گے، اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ قس بن ساعدہ کی، اور زمانہ جاہلیت کی دوسری مسجع تقریروں اور خطبوں سے زیادہ پرانے ہوں گے۔ یہ بیان کیا گیا ہے کہ ضمیرہ بن الاقرع بن حابس وغیرہ جب حکم اور ثالث کے فرائض انجام دیتے تھے تو ان کے فیصلے مسجع ہوتے تھے (الجاحظ: البیان، ۱، ۱۱۳)۔ ابن ہشام (سیرۃ، ص ۱۱) نے بھی کاہنوں کی ایسی پیشین گوئیاں اپنی کتاب میں درج کی ہیں جو سجع کے بہترین نمونے ہیں۔ الجاحظ نے البیان میں اور القالی نے امالی میں انہیں ادبی نمونوں کے طور پر نقل کیا ہے۔ بعض مصنفوں نے جن میں [۱]، لائیڈن (بار اول، بذیل مادہ) کا مقالہ نگار بھی شامل ہے آیات قرآنی کے انداز کو بھی سجع کہا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسے مسجع کہنا درست نہیں، اس کے لیے فواصل کی اصطلاح زیادہ مناسب ہے (لسان العرب؛ وطواط: حدائق السحر؛ اگرچہ شمس قیس (المعجم فی معاییر اشعار العجم) بلا تکلف موازنہ کی تشریح میں اور شمس الدین فقیر (حدائق البلاغت) سجع کی مثالوں میں قرآن مجید کی آیات درج کرتے ہیں۔  
اس سلسلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ایک حدیث ہے **ایاکم و سجع الکھن** (کاہنوں کے مسجع کلام سے مجتنب رہو) و روی عنہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم **انہ نہی عن السجع فی الدعاء** اور نبی اکرمؐ ہی سے مروی ہے کہ آپؐ نے دعائیہ

تصانیف عماد الدین اور فارسی میں تاریخ و صاف موجود ہیں؛ ان کتابوں میں مقفی الفاظ کی جھنکار پر سب کچھ قربان کر دیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: البیان، قاہرہ، ۱۳۱۰ھ، ص: ۱۱۱ تا ۱۱۸؛ (۲) ابو ہلال العسکری: کتاب الصناعتین، قسطنطنیہ، ۱۳۲۰ھ، ص ۱۹۹ تا ۲۰۳؛ (۳) المرزوقی: الازمۃ والامکنۃ، حیدرآباد ۱۳۳۲ھ، ص ۱۷۹ بعد؛ (۴) الباقلائی: اعجاز القرآن؛ (۵) مصطفیٰ الصادق الراعی: اعجاز القرآن، قاہرہ ۱۹۶۵ء [نیز دیکھیے عربی لغات، بذیل مادۃ س ج ع۔

(F. KRENKOW [و ادارہ])

سجل: ایک کلمہ، جو قرآن مجید: یوم نظوی السماۃ کٹی السجل للکتب (۲۱ [الانبیاء]: ۱۰۸) میں آیا ہے یعنی ”جس دن ہم آسمان کو یوں لیٹ دیں گے جس طرح سجل کتابوں کو لپٹی ہے“۔ یہ لفظ اصل میں سجلوم سے مشتق ہے، جو σιγίλλιον سے نکلا ہے۔ یہ لفظ عربی میں معاہدوں کی دستاویزات، قضاۃ کے فیصلوں اور عام معنوں میں لکھنے، یا طومار (یعنی وہ کاغذ جس پر لکھ کر اس کو لیٹ لیا جائے) کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

[کتاب عہد کو بھی کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک اس کے معنی کاتب کے ہیں؛ سجل صحیفے کو بھی کہتے ہیں، جس میں کچھ لکھا جائے (لسان)۔]

مآخذ: (۱) Lexicon: Lane؛ (۲) الطبری:

تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، بار اول ۱۷: ۷۸؛ (۳) السیوطی:

کتاب الاتقان، بار اول، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص: ۱۳۹؛

(۴) Glossarium mediae et infimae: Du Cange

Latinitatis، بذیل مادۃ sigillum؛ (۵) Fräkel:

De vocabulis in ant. eam. arab. et in Corana

pergrinis، لائیڈن، ۱۸۸۰ء، ص ۱۷۔

(V. VAGGA [و ادارہ])

کے معانی کو محدود کر کے جواز کی گنجائش نکالتے ہیں۔

محتاط موقف یہی ہے کہ قرآن مجید کے اعجاز بیان کے اثبات کے وقت سجع و قافیہ جیسی اصطلاحیں استعمال نہ کی جائیں، کیونکہ ان سے ذہن، انسانی کلام کی طرف متبادر ہوتا ہے اور قرآن مجید کے بارے میں اتنی مشابہت کا انتساب بھی مناسب نہیں۔

(۲) قرآن سے قطع نظر جس میں سجع کی (سطور بالا میں) نفی کی گئی ہے۔ مسلمانوں کے ادب میں سجع کا استعمال کثرت سے ہوا ہے، چنانچہ ان کے ترسل و انشا میں منجملہ دوسرے اوصاف کے سجع و قافیہ کو بھی غیر معمولی قبول عام حاصل رہا ہے بلکہ مسلمانوں کی تہذیب کے جملہ مظاہر میں تقابل و تشاکل کو اہمیت حاصل رہی ہے۔ کتب نثر کے علاوہ عربی، فارسی اور اردو کے بڑے قصیدہ نگاروں کے یہاں بھی اس صنعت کے عمدہ نمونے موجود ہیں۔

بہر حال اسلوب نثر کا یہ رجحان شروع ہی سے موجود تھا، جو مقامات بدیع الزمان، مقامات الحریری اور ان کی طرز پر لکھنے والوں کے ادب میں اپنے اوج کمال پر پہنچ گیا۔ بد قسمتی سے فن مکتوب نویسی بھی اس اسلوب کے اثرات سے نہ بچ سکا اور جہاں سرکاری اور نجی ہر دو قسم کے مکاتیب کے ابتدائی نمونے عام طور پر سجع سے عاری ہیں، وہاں مرور وقت سے اس کا استعمال اس قدر عام ہو گیا کہ سرکاری اور غیر سرکاری، دونوں قسم کی خط و کتابت میں مقفی (اور بعض اوقات پرتکلف فقروں کی بھرمار ہوتی گئی اور صنعت سجع میں عبارت آرائی کو دبیر کا انتہائی کمال سمجھا جانے لگا۔ سجع سے ادب کی دوسری انواع بھی متاثر ہوئیں، حتیٰ کہ تاریخ بھی، جس کے مشہور نمونے عربی میں تاریخ یمنی اور



تھا؛ چنانچہ انہیں ناموں، بالخصوص سچل سرمست، سے ان کی شہرت ہوئی۔ ان کے جد اعلیٰ شیخ شہاب الدین [بن عبدالعزیز بن عبداللہ بن عمر فاروقؓ] محمد بن قاسم کے مشیر خاص کی حیثیت سے سندھ میں تشریف لائے تھے۔ سندھ کی فتح کے بعد انہوں نے محمد بن قاسم کو مفتوحہ علاقے کی ملکی و فوجی امور کے علاوہ لوگوں کی آسودگی اور خوشحالی کے متعلق بڑے مفید اور کارآمد مشورے دیے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سندھ میں اسلام کی بنیادیں مضبوط اور مستحکم ہوتی چلی گئیں اور سندھ کے غیر مسلم قبائل اسلامی برادری کے عالمی رشتے میں جوق در جوق منسلک ہوتے چلے گئے۔ اسلامی لشکر نے جب سیوستان (سیون شریف) فتح کیا تو انہیں وہاں کا عامل مقرر کیا گیا، جہاں کا نظام حکومت انہوں نے بڑی قابلیت اور خوش اسلوبی سے سرانجام دینے کے بعد ۹ محرم الحرام ۵۹۵ھ کو وفات پائی اور سیون شریف ہی میں مدفون ہوئے۔

سیوستان کی حکمرانی کا سلسلہ اس خاندان میں [محمود غزنوی کے عہد تک] جاری رہا، جس کے بعد اس کے افراد گڈیجی (ریاست خیر پور) میں سکونت پذیر ہو گئے۔ سچل سرمست کے دادا خواجہ محمد حافظ عرف میاں صاحبذندہ (۱۱۱۱ھ تا ۱۱۹۲ھ) نے شروع شروع میں کلہوڑا حکمرانوں کے ہاں ملازمت کی، لیکن پھر ایک عرصے تک عبادت و ریاضت میں مستغرق رہنے کے بعد ضلع خیرپور میں قصبہ رانی پور سے ایک میل کے فاصلے پر درازا شریف میں سکونت اختیار کر لی۔ سچل سرمست میاں صاحبذندہ کے بڑے صاحبزادے میاں صلاح الدین کے گھر ۱۱۵۲ھ میں متولد ہوئے اور دادا کے اشارے کے مطابق ان کا نام عبدالوہاب رکھا گیا۔ تمام تذکرہ نگار اس بات پر متفق ہیں کہ حضرت شاہ عبداللطیف بہٹائی (۱۱۰۲ھ تا ۱۱۱۶ھ) نے انہیں

سجلماسہ: (سچل و ماسہ کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے)، مراکش کا ایک قدیم قصبہ، جو تافیلالت [رکاباں] کا دارالحکومت تھا اور اب کھنڈر بن چکا ہے۔ یہ شہر فاس سے کوئی دو سو میل کے فاصلے پر جنوب جنوب مشرق کی طرف، صحرا کے قرب و جوار میں، وادی زیز کے کنارے، ۳۴ درجے ۸۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۷ درجے ۳۱ دقیقے طول بلد مغربی پر آباد ہوا تھا... [تفصیل کے لیے دیکھیے RA، لائیڈن، باراول، بذیل مادہ]۔

مآخذ: دیکھیے مندرجہ ذیل عرب مصنفین، بمدد اشاریہ: (۱) البکری؛ (۲) الادریسی؛ (۳) ابوالفداء؛ (۴) دمشقی؛ (۵) السعدی؛ (۶) ابن بطوطہ؛ نیز (۷) روضة النسرین، بمدد اشاریہ؛ (۸) الذخيرة السنية، طبع Ben Cheneb؛ (۹) الزیانی، طبع Houdas؛ (۱۰) الاقرانی، طبع Houdas؛ (۱۱) احمد الناصری: کتاب الاستقصاء، جزوی ترجمہ، در AM، ج ۱۰، ۳۰ و ۳۱، The Extraits inédits relatifs au Maghreb، مترجمہ E. Fagnan، ۱۹۲۳ء؛ (۱۲) واصف شاہ: Abrége، ص ۱۰۴؛ (۱۳) یاقوت: معجم، بذیل مادہ؛ (۱۴) ابن خلدون: العبر، فرانسیسی ترجمہ از de Slane، بمدد اشاریہ؛ (۱۵) Leo Africanus، طبع Schefer، ۳: ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۷ تا ۲۳۰؛ نیز یورپی مصنفین: (۱۶) Gerhard Rohlfs: Reise durch Marokko، Bremen، ۱۸۶۸ء، ص ۶۱؛ (۱۷) W.B. Harris: Tafilet، ص ۲۲۹، ۲۶۱ تا ۲۶۵، ۲۶۳ تا ۲۸۳، ۲۷۵ تا ۲۸۵؛ (۱۸) E. Mercier: Sidjilmase selon les auteurs arabes، در RA، ۱۸۶۷ء، ص ۲۳۳، ۲۷۴۔

GEORGES S. COLIN [تلخیص از ادارہ]

سچل سرمست: [سندھ کے نامور صوفی شاعر؛ اصل نام عبدالوہاب؛ بچپن میں انہیں راست بازی کی وجہ سے 'سچو'، 'سچل' یا 'سچیدندہ' کہا جاتا

سچل سرمست کی ولادت کی بشارت دی تھی۔  
سچل سرمست ابھی چھ سال کے تھے کہ آپ کے والد وفات پا گئے اور ان کی پرورش کا بار ان کے دادا میاں صاحبزادہ اور چچا خواجہ عبدالحق کے کندھوں پر آ پڑا۔ دادا عالم و فاضل ہونے کے علاوہ سندھی اور پنجابی کے شاعر بھی تھے۔ اسی طرح چچا بھی سندھی اور فارسی کے بہت بڑے شاعر تھے۔ ان بزرگوں کی تربیت نے ان کی شخصیت کو نکھارنے اور جلا بخشنے میں نمایاں حصہ لیا۔

[سچل سرمست کا رجحان بچپن ہی سے فقیری کی طرف تھا۔ انہوں نے خواجہ عبدالحق کے زیر ہدایت سلوک کی منازل طے کیں اور چالیس برس کی عمر میں ان سے خرقہ خلافت پایا]۔

سچل سرمست نے تقریباً نوے سال کی عمر پائی اور ۱۴ رمضان المبارک ۱۲۴۲ھ / ۱۸۲۹ء کو واصل بالحق ہوئے اور درازا شریف میں مدفون ہوئے۔ ایک شاعر نے ”دربائے زخار راز“ (۱۲۴۲ھ) سے تاریخ وفات نکالی ہے۔

سچل سرمست نے جس دور میں پرورش پائی وہ سیاسی نقطہ نظر سے بہت پر آشوب تھا۔ سندھ میں جا بجا جنگ و جدال کا دور دورہ تھا۔ ہر طرف طوائف الملوک پھیلی ہوئی تھی اور خوف و ہراس اور مایوسی کا عالم تھا۔ انہوں نے کلہوڑوں کا آفتابِ کمال غروب ہوتے اور تالپوروں کا نیرِ اقبال بلند ہوتے اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ دوسری طرف انگریز اپنے استعمار کا جال سندھ میں پھیلا رہے تھے۔ اس تمام ابتری کے باوجود ادبی ماحول خاصا جاندار تھا۔ خود میرانِ سندھ میں بہت سے اعلیٰ پائے کے شاعر و سخندان تھے۔ شعر و شاعری کا میدان گرم تھا اور ہر طرف علم و ادب کا چرچا تھا۔

اس دور میں فارسی سرکاری زبان تھی؛ میرانِ سندھ کی زبان پنجابی تھی؛ اردو پورے ملک میں

بولی اور سمجھی جاتی تھی اور سندھی سچل سرمست کی مادری زبان تھی؛ چنانچہ انہوں نے اپنے تخلیقی افکار کے لیے ان چاروں زبانوں کو اپنا یا۔ [ایک روایت کی رو سے ان کے کل اشعار کی تعداد ۹۳۶۶۳۶ ہے]۔ فارسی میں انہوں نے آشکار اور خدائی، پنجابی اور اردو میں سچل سرمست اور سندھی میں سچو اور سچیدہ کے تخلص اختیار کیے۔ انہوں نے شطیحات پر مبنی اپنا بہت سا کلام ضائع کر دیا تھا۔ مطبوعہ و غیر مطبوعہ کلام کی تفصیل حسب ذیل ہے :-

(الف) سندھی: (۱) بیت، کافیاں اور دوہے؛  
(۲) مرغ نامہ؛ (۳) وحدت نامہ؛ (۴) قتل نامہ؛  
(۵) ہرائی؛

(ب) پنجابی: (۱) کافیاں اور دوہے؛ (۲) جھولنے اور گھڑولیاں؛

(ج) اردو: (۱) غزلیات؛ (۲) کافیاں؛

(د) فارسی: (۱) دیوان آشکار؛ (۲) راز نامہ؛ (۳) وحدت نامہ؛ (۴) رہبر نامہ؛ (۵) عشق نامہ؛ (۶) گداز نامہ؛ (۷) وصلت نامہ؛ (۸) تار نامہ؛ (۹) درد نامہ  
(۱۰) غزل بحر طویل۔

سندھی شاعری: سچل سرمست سے قبل سندھی شاعری میں صرف دوہے اور وائی یا کافی کی اصناف مستعمل تھیں اور مذہبی شاعری کے لیے گیتا کی صنف مقرر تھی، جس میں فقہی مسائل، معجزے اور مدحیں وغیرہ لکھی جاتی تھیں؛ لیکن انہوں نے اس ’تنگناے‘ پر قناعت کرنے کے بجائے دوسرے اصناف سخن کو بھی سندھی شاعری میں روشناس کرایا۔ وہ پہلے شاعر ہیں جنہوں نے سندھی زبان میں مرثیے اور جھولنے کی طرح ڈالی۔ اسی طرح ہیر رانجھا کے رومان پر بھی طبع آزمائی کرنے کی اولیت آپ ہی کو حاصل ہے۔ [سندھی کلام عثمان علی انصاری نے سندھی ادبی بورڈ کی طرف سے شائع کیا ہے]۔

پنجابی شاعری : آپ کی پنجابی شاعری کسی حد تک بلھے شاہ کی شاعری سے ملتی جلتی ہے اور ایک شعر میں تو انہوں نے پنجابی کے اس مشہور صوفی شاعر کا تذکرہ بھی کیا ہے، لیکن آپ کے کلام پر نمایاں اثر سلطان العارفين سلطان باہو کا ملتا ہے۔ وحدت الوجود کے سلسلے میں تو یہ اثر خاص طور پر واضح دکھائی دیتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ باشندگان سندھ کو سلطان باہو کے ساتھ گہری عقیدت رہی ہے۔ اس کے علاوہ مؤمن شاہ گھوٹکی، جو حضرت سلطان باہو کے خلیفہ خاص تھے، سچل سرمست کے دادا میاں صاحبذنب سے ملاقات کے لیے درازا شریف جایا کرتے تھے اور سلوک و معرفت کی باتیں کرتے وقت سلطان باہو کے افکار و اذکار بطور حجت و دلیل پیش کرتے تھے۔ اس طرح سچل سرمست ان سے متاثر ہوتے رہے۔

اردو شاعری : سچل سرمست کی اردو غزلیات اس اعتبار سے ایک تاریخی حیثیت رکھتی ہیں کہ شمالی ہند میں اردو شاعری اس وقت اپنی ابتدائی منازل طے کر رہی تھی۔ تصوف کے مضامین بیان کرنے میں وہ جدت طرازی، مضمون آفرینی اور سلاست و روانی کے لحاظ سے خواجہ میر درد سے کم نہیں، البتہ اہل زبان نہ ہونے کے باعث ان کے ہاں زبان و بیان کی وہ پختگی نظر نہیں آتی۔ [اردو اور پنجابی کلام مولوی محمد صادق نے سندھ ادبی بورڈ کی طرف سے شائع کیا، لیکن انہوں نے اردو آیات کی زبان موجودہ زمانے کے مطابق درست کرنے کی کوشش کی ہے۔ اصل کلام مع فرهنگ کے لیے دیکھیے قاضی علی اکبر درازی : سچل سرمست، روہڑی ۱۹۶۶ء، ص ۸۷ پیمرا]۔

فارسی شاعری : فارسی میں انہوں نے غزل، مستزاد، قطعہ اور مثنوی میں طبع آزمائی کی ہے اور ان تمام اصناف سخن میں تمثیلوں کے ذریعے

مسئلہ وحدت الوجود کی وضاحت فرمائی ہے۔ آپ نے خیال کی بلندی اور معنوی گہرائی و گیرائی کے ساتھ ساتھ صنائع و بدائع سے بھی کافی حد تک کام لیا ہے۔ کلام میں جوش و جنون، مستی و آشفته سری اور بیباکی موجود ہے۔ [دیوان آشکار کئی بار شائع ہو چکا ہے (بار اول، از میر علی مراد خان، والی خیر پور)۔ دیوان خدائی ابھی منظر عام پر نہیں آیا۔ باقی فارسی تعنیفات قاضی علی اکبر درازی نے شائع کر دی ہیں]۔

سچل سرمست کے کلام کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ وحدت الوجود کے قائل تھے۔ [ان کی تعلیمات کا بنیادی نکتہ "خود شناختن" ہے۔ ان کا نظریہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو پیدا کیا تو "خانہ آدم را بخود آباد کرد" (عشق نامیہ)؛ چنانچہ جب ملائک نے آدم کو سجدہ کیا، جو صرف اللہ کی ذات پاک کے شایان شان ہے، تو دراصل یہ سجدہ ذات باری ہی کو کیا گیا۔ سچل بار بار کہتے ہیں کہ تم آدم نہیں، تم خود ذات پاک ہو۔ یہی وجہ ہے کہ بیخودی اور سرمستی کے عالم میں وہ اکثر نعرہ منصور "ابا الحق" پکار اٹھتے تھے۔ دیوان آشکار میں اس مضمون کے بہت سے اشعار ملتے ہیں۔ ان کے نزدیک "این و آن کا فرق محض فریب نظر ہے۔۔۔ طالب کو چاہیے کہ اپنے دل کو توحید کے پانی سے نشو و نما دے، اپنی روح کو ظہور حق کے انوار میں روشن کرے اور صنائع کے دریا میں غوطہ لگائے تاکہ گوہر انسانیت و دانائی حاصل ہو۔۔۔ طالب کو چاہیے کہ شہر روحانی کو آباد کرے، نفس شیطانی سے نجات پائے، تزکیہ نفس حاصل کرے، نجاستِ دوئی کو قلب سے دور کرے، یگانگی کے لباس کو پہنے اور ہمیشہ مشاہدہ حق میں مصروف رہے۔۔۔ شریعت حق تعالیٰ کے لیے

قیروان تشریف لائے، جہاں ۵۱۶/۷۷۶-۷۷۷ء میں سخنوں پیدا ہوئے؛ بظاہر ان کے والد متمول نہ تھے۔ انہوں نے اپنے شہر کے بہترین علماء، خصوصاً البہلول بن راشد (م ۱۸۳ھ؛ ابن فرحون، ص ۱۰۴) سے آلتساب علم کیا اور جب سخنوں اپنی لیم کو جاری رکھنے کی غرض سے تونس گئے تو البہلول نے علی بن زیاد (م ۱۸۳ھ) کو ایک سفارشی چٹھی لکھی، جس کا یہ اثر ہوا کہ البہلول کے احترام میں سخنوں کی فرودگاہ پر علی خود چل کر آئے اور جو کچھ انہوں نے امام مالکؒ سے پڑھا تھا سخنوں کو اس سے مستفید کرتے۔ ان کے بیٹے محمد کے قول کے مطابق سخنوں ۵۱۷ھ میں امام مالک بن انس کے شاگردوں کے سامنے زانوئے تلمذتہ کرنے کے لیے مصر تشریف لے گئے اور وہاں عبدالرحمن بن القاسم، ابن وہب اور اشہب سے ملے، جو امام مالکؒ کے نامور پیرو تھے۔ یہ امام مالک کی وفات سے ایک سال پہلے کا واقعہ ہے کہ سخنوں قیروان سے اپنے ساتھ الموطا امام مالک کے کچھ حصے لائے، جو اسد بن فرات نے خود امام مالک سے سنے تھے۔ جب الموطا کے مطالعے کے دوران میں عبدالرحمن بن القاسم کے سامنے کچھ مسائل پر بحث چھڑی اور سخنوں نے اس کے متعلق کچھ مزید استفسارات کیے تو ان سے کہا گیا کہ انہوں نے یہ مسائل خود امام مالکؒ سے حل کرانے کے لیے سفر کیوں نہیں کیا؟ سخنوں نے جواب دیا کہ محض عسرت اور مفلسی مانع تھی۔ عبدالرحمن کے اس میل جول سے مغرب میں فقہ مالکی کی اشاعت کے لیے بہت دور رس نتائج برآمد ہوئے۔ بعض راویوں کی روایت کے مطابق سخنوں نے ۵۱۸ھ میں بلاد مشرق کی سیاحت کی، لیکن یہ قطعاً غلط ہے کیونکہ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ وہ امام مالکؒ کی حین حیات میں وہاں تشریف لے گئے،

تیار ہونا، 'طریقت' خود سے گزر جانا، 'حقیقت' خود کو خدا سے واصل کرنا اور 'معرفت' دونوں جہاں میں اس کی ذات کو تصور کرنا ہے"۔

- مآخذ: (۱) سید حسام الدین راشدی: سندھی ادب؛ (۲) رشید لاشاری: سچل سرمست؛ (۳) فقیر ہدایت اللہ نجفی: سندھی زبان اور اس کے شعر و شعرا کی تاریخ؛ (۴) محمد صدیق میمن: سندھ کی ادبی تاریخ؛ (۵) اعجاز الحق قدوسی: اولیائے سندھ؛ (۶) مرزا علی قلی بیگ: رسالو میاں سچل فقیر؛ (۷) محمد صادق رائی پوری: سچل جو سرائیکی کلام؛ (۸) آغا غلام نبی صوفی: سچل سرمست؛ (۹) قاضی علی اکبر: دولہا درازی؛ (۱۰) مخدوم اللہ بخش: تذکرہ مخادیم کھیڑا؛ (۱۱) سٹو مل ہیرام گلراجانی: سندھ جا صوفی سونہارا؛ (۱۲) وحی مصنف: سچل سرمست؛ (۱۳) در محمد و ہیراج: سچل سرمست؛ (۱۴) دین محمد وفائی: لطف اللطیف؛ (۱۵) کلیان الودانی: سچل؛ (۱۶) لطف اللہ بدوی: تذکرہ لطفی؛ (۱۷) نماڑوں فقیر: سچل سرمست؛ (۱۸) عثمان علی انصاری: رسالو سچل سرمست؛ (۱۹) رحیم بخش میمن و محمد اسمعیل منگی: سچل سرمست؛ (۲۰) عطا محمد حامی: سچل سرمست؛ (۲۱) سچل سونہارو، مطبوعہ محکمہ اطلاعات، حیدرآباد؛ (۲۲) رشید لاشاری: سچل جو رسالو؛ (۲۳) قاضی علی اکبر: سچل سرمست، روہڑی ۱۹۶۶ء؛ (۲۴) محمد حفیظ الرحمن حفیظ: تاریخ شعراے سندھ، بہاولپور ۱۳۶۵ھ؛ (۲۵) وصلت نامہ، طبع قاضی علی اکبر، خیر پور ۱۹۶۵ء۔
- (محمد آصف خان [و ادارہ])

⊗ سحر: رک بہ علم سحر و نیرنجات۔

• سخنوں: عبدالسلام بن سعید بن حبیب التنوخی، ایک مشہور محدث اور فقیہ۔ سرعت فہم کی وجہ سے ایک بشاش اور خوش حرکات پرندے کے نام پر وہ سخنوں کے عرف سے معروف ہوئے۔ ان کے والد سعید ایک سپاہی کی حیثیت سے محض سے

عسقریت پر صاف طور پر دلالت کرتی ہے۔ جب سحنون کے رضاعی بھائی وہب نے وفات پائی تو ابن ابی الجواد نے، جو ان سے پہلے قاضی کے عہدے پر فائز تھا، نماز پڑھائی، لیکن سحنون نے ان کے پیچھے اس لیے نماز ادا کرنے سے انکار کر دیا کہ وہ معتزلی تھا۔ جب زیادة الله (دور حکومت ۲۰۱ - ۲۲۳ھ) نے یہ واقعہ سنا تو اس نے قیروان کے گورنر کو حکم دیا کہ ان کو پانچ سو کوڑے لگوائے جائیں۔ یہ سنتے ہی اس کے وزیر علی بن حمید نے اس قاصد کو روک لیا جو اس حکم کا حامل تھا اور سزا کی منسوخی کی غرض سے امیر کی خدمت میں حاضر ہو کر اسے مطلع کیا کہ البہلول بھی اسی قسم کی سزا کا شکار ہوا تھا جو گورنر محمد بن مقاتل کے حکم سے عائد کی گئی تھی۔ اس پر زیادة الله نے اپنا حکم منسوخ کر دیا۔ احمد بن الاغلب (۲۳۱ - ۲۳۲ھ) نے اپنے مختصر قبضے کے دوران میں خلق قرآن مجید سے متعلق عدالتی تحقیقات کا اجرا کیا تو انہوں نے قیروان سے قصر زیاد کے مقام پر عبدالرحیم نامی ایک صوفی کی خانقاہ کی جانب راہ فرار اختیار کی۔ احمد نے اپنے ایک درباری مسمیٰ ابن سلطان کو ان کی گرفتاری کی غرض سے روانہ کیا، کیونکہ اسے علم تھا کہ دوسرے متعدد درباریوں کی طرح مؤخرالذکر بھی دربار شاہی کی عیاشانہ زندگی پر ان کی شدید نکتہ چینی کی وجہ سے ان سے نفرت کرتا ہے، مگر احمد کی سنگدلی کی بنا پر ابن سلطان کا رجحان ان کی طرف ہو گیا، تاہم انہیں گرفتار کر کے ایک قیدی کی حیثیت سے قیروان کی جانب لے جایا گیا، لیکن شہر سے تقریباً ایک میل کے فاصلے پر یہ خبر موصول ہوئی کہ محمد بن الاغلب پھر برسراقتدار آ گیا ہے اور احمد مارا گیا ہے۔ یہ واقعہ سحنون کی نجات کا باعث بنا۔ سب سے پہلے محمد بن الاغلب نے قاضی عبداللہ ابن ابی الجواد کو معزول کیا۔

حالانکہ امام بوصوف ۱۷۹ھ میں وفات پا چکے تھے۔ اس کے بعد سحنون نے مزید سیاحت سے تسکین حاصل کی اور عبدالرحمن، اشہب اور ابن وہب کی معیت میں اور مؤخرالذکر کے پیچھے اونٹ پر بیٹھ کر فریضہ حج ادا کیا۔ کچھ عرصے کے بعد انہوں نے مدینہ منورہ اور شام کی بھی سیاحت کی، جہاں انہوں نے امام مالکؒ کے نامور شاگردوں کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا۔ ۱۹۱ھ میں وہ قیروان میں واپس تشریف لے آئے اور امام مالکؒ کے مسلک کی اشاعت کو اپنا مقصد حیات بنایا۔ ان کے بعض سوانح نگاروں کا بیان ہے کہ وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے مغرب کو اس مسلک سے روشناس کیا، لیکن ان سے پہلے علی بن زیاد، البہلول اور اسد بن الفرات الموطأ یا کم از کم اس کے چند حصوں کا درس دے چکے تھے۔ سحنون نے ایک ضخیم کتاب المدونہ میں امام مالکؒ کے فقہی مسائل کو بڑی محنت سے جمع کیا ہے۔ اس کتاب کی بنیاد اسد بن الفرات کے اس متن پر رکھی گئی ہے جس پر انہوں نے تشریح و تنقید کی تھی اور یہ شرح عبدالرحمن بن القاسم سے معمولی اور چھوٹی چھوٹی جزئیات کے متعلق استفسارات کے بعد کی گئی تھی۔ اس موقع پر عبدالرحمن بن القاسم اور سحنون کی سرعت فہم اور زیرکی کا چرچا عام ہو گیا۔ سحنون استفسار فرماتے ہیں: کیا حدیث یا امام مالکؒ کے ارشادات سے اس مسئلے کی تصدیق ہوتی ہے؟ اور ابن القاسم جواب میں فرماتے ہیں: ”یہ امام مالکؒ کے ارشادات تھے“ یا ”یہ میرا اپنا اجتہاد ہے“ (هذا رأی)۔ المدونہ میں فیصلوں کی بنیاد زیادہ تر دلائل عقلیہ پر رکھی گئی ہے اور شرعی مسئلے کی تائید میں صحیح یا موضوع احادیث کو پیش کرنے کی قطعاً کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ غرض کہ المدونہ صاف زبان میں اچھی خاصی پڑھنے کے قابل کتاب ہے اور مؤلف اور ان کے استاد کی ذہانت و

سحنون نے اسے پسندیدگی کی نظروں سے دیکھا اور دونوں کی موجودگی میں علی الاعلان دعا مانگی کہ ”اللہ تعالیٰ لوگوں کو ظالم کے پنجے سے آزاد کرانے کے صلے میں امیر کو اجر عطا فرمائے“۔ محمد نے ۵۲۳۲ میں قضا کے عہدے کی پیشکش کی، لیکن وہ سارا سال اسے قبول کرنے سے انکار کرتے رہے۔ بالآخر رمضان ۵۲۳۴ میں انہوں نے اسے قبول کر ہی لیا۔ اس موقع پر انہوں نے اپنی صاحبزادی خدیجہ سے فرمایا: ”آج تیرا باپ بلا خنجر مجروح ہو گیا ہے“۔ بعض لوگوں نے اس عہدے کے لیے سلیمان بن عمران کا نام بھی تجویز کیا تھا، مگر اس نے انکار کر دیا اور کہا کہ جب تک سحنون بقید حیات ہیں کوئی دوسرا شخص اس عہدے کا سزاوار نہیں۔ سحنون امیر سے کسی قسم کا نذرانہ یا سخاوت نہ لیتے تھے، بلکہ اپنے اور اپنے اہلکاروں کے اخراجات غیر مسلموں سے وصول شدہ جزیے سے پورے کرتے تھے۔ بلا روک ٹوک فرائض قضا سرانجام دینے کی غرض سے انہوں نے مسجد سے ملحق ایک کمرہ تعمیر کرایا، جہاں صرف مقدمے والوں اور ان کے گواہوں کو داخل ہونے کی اجازت تھی۔ نیز ان کا اولین کام تمام گمراہ لوگوں کا مسجد سے اخراج تھا، کیونکہ قیروان میں بہت سے صفری، اباضی اور معتزلی موجود تھے۔ سحنون ہی نے سب سے پہلے مسجدوں کے لیے ایک باقاعدہ امام کے تقرر کی بنا ڈالی اور اموال مرہونہ شہر کے معتبر اشخاص کی تحویل میں رکھے، حالانکہ ان سے پہلے اشیائے مکفولہ قاضی کے پاس ہی پڑی رہتی تھیں۔ قاضی کی حیثیت سے سحنون تمام فریقوں سے انتہائی خوش خلقی سے پیش آتے تھے اور مقدمے والوں اور گواہوں کے خوف و ہراس کو رفع کرنے کی حتی الامکان کوشش کرتے تھے اور تلقین کرتے تھے کہ تم کچھ انہیں معلوم ہو وہ صاف صاف بیان کر

دیں۔ قانونی سوالات کا جواب دیتے وقت وہ بہت محتاط رہتے تھے، کیونکہ ان کا خیال تھا کہ عجلت میں جواب دینے میں مقابلہ زیادہ مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ما بعد کے سوانح نگاروں کو بہت سی کرامات و برکات کا، جو ان کے فیض کا نتیجہ تھیں، علم ہے، جن سے اس تعظیم و تکریم کا ثبوت ملتا ہے، جو انہیں اس زمانے میں حاصل تھی۔ وہ ۶ یا ۷ رجب ۵۲۴۰ کو فوت ہوئے۔ ان کی وفات پر قیروان میں کہرام مچ گیا۔ براکلمان Brockelmann اپنی کتاب تاریخ الادب العربی میں بیان کرتا ہے کہ مغرب میں امام مالک کے مسلک کی ترویج و اشاعت اسد بن الفرات اور ابن القاسم کے طفیل ہوئی، لیکن جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے المدونہ کی ترتیب و اشاعت کے کام کے لیے سحنون ہی خاص طور پر مستحق تحسین ہیں۔ یہ کتاب امام مالک کے کے السوطاً پر مبنی ہے، مگر مسائل اور معلومات کے لحاظ سے بڑی جامع ہے۔ اس کے قلمی نسخے مقابلہ کمیاب ہیں، لیکن اس کتاب کی اشاعت قاہرہ میں دوبار ہوئی، پہلی بار ۱۳۲۴ - ۱۳۲۵ء میں بڑی تقطیع کی چار جلدوں میں اور دوسری مرتبہ ۱۹۰۵ - ۱۹۰۶ء میں چھوٹی تقطیع پر سولہ حصوں میں۔ ۵۲۰۰ کے قریب قیروان کے خاص خاص اشخاص کے پاس چرمی کاغذ پر تحریر شدہ سلت حصے موجود تھے، جن کا مقالہ نگار نے مطالعہ کیا ہے اور اسے امید ہے کہ یہ کسی عام کتاب خانے کی زینت بنیں گے۔

چونکہ سحنون کی تصنیف اس قدر ضخیم تھی کہ اس سے فوری حوالہ معال تھا اسی لیے ابو محمد عبد اللہ بن ابی زید (م ۴۸۶ھ) نے اس کی تلخیص کی، جو متعدد بار طبع ہو چکی ہے۔ مقالہ نگار نے ۵۲۰۰ سے قبل کا تحریر شدہ ایک قدیم قلمی نسخہ بھی دیکھا ہے۔ ہر ایک شخص کی ذاتی ملکیت تھا اور جس کا

Brockelmann، ۱ : ۱۷۷، [تعمیر عبد العليم النجار :  
تاریخ الادب العربی، قاہرہ، ۱۹۶۲ء، ۳ : ۲۸۰ تا  
۲۸۳] .

(F. Krenkow)

- **سُخَوَى** : جنوبی عرب (یمن) میں ایک موضع ہے اور وہاں کے بلاد الکلاع میں واقع ہے، ظفار سے نصف دن کا راستہ ہے، اناج کی فراوانی کی وجہ سے مصر الیمن کہلاتا تھا، یہ جگہ سفید سوت سے تیار شدہ سُخَوَى چغوں (سُخَوَلِیہ) کے لیے مشہور تھی۔ [نیز ایک قبیلہ]۔
- مآخذ (۱) الہمدانی : صفة جزيرة العرب، طبع D. H. Müller، لائڈن ۱۸۸۳ - ۱۸۹۱ء، ص ۱۰۷ : (۲) المقدسی : BGA، ۳ : ۹۸ : (۳) السمودی : BGA، ۸ : ۲۸۱ : (۴) یاقوت : معجم البلدان (طبع وِستفیلڈ Wüstenfeld)، ۳ : ۵۰ : (۵) مرآة الاطلاع، طبع T. I. Juynboll، لائڈن ۱۸۵۳ء، ۲۱ : ۱۵ : (۶) البکری : معجم، طبع وِستفیلڈ، گوٹنگن ۱۸۷۶ء، ۲ : ۷۶ : (۷) Die Post-und : A. Sprenger، (۸) Abh. f. d. Kunde d.) Reisreuten des Orients Morgenlandes، ۳/۳، لائپزگ ۱۸۶۳ء، ص ۱۹۰ : ۱۳۷ : (۹) Die alte Geographie : Arabiens، برلن ۱۸۷۵ء، ص ۷۳، ۱۸۳ .

(ADOLF GROHMANN)

- ⊗ **السُّخَوَى** : شمس الدین ابوالخیر محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر بن عثمان السُّخَوَى ربیع الاول ۵۸۳ / ۱۳۲۸ء میں بمقام قاہرہ پیدا ہوئے۔ اپنے آبائی وطن سخا (قریہ مصر) کی نسبت سے السُّخَوَى مشہور ہوئے اور مسلک کے اعتبار سے شافعی کہلائے۔
- بچپن میں قرآن مجید حفظ کر لیا تھا۔ اسلامی علوم میں بڑا رسوخ حاصل کیا۔ بقول ابن العماد السُّخَوَى نے فقہ، قرأت، حدیث، تاریخ، علم فرائض و حساب، تفسیر، اصول فقہ اور بیئات میں بڑی

نام مختصر المدونۃ تھا۔ اس کتاب میں ابن ابی زید کے چند اضافے بھی ہیں۔ دوسرا اختصار ابوسعید خلف بن القاسم الأزدی البراذعی نے کیا، جو ابن ابی زید کے خاص شاگردوں میں سے تھا۔ اس نے المدونۃ کی ترتیب کے مطابق اس اختصار کو دوبارہ مرتب کیا اور ابن ابی زید کے اضافوں کو چھوڑ دیا۔ اس کتاب کے متعدد شارح (ابن فرحون، مطبوعہ فاس، ص ۱۱۵) ہیں۔ المدونۃ کی متعدد شروح میں سے ایک سُخَوَى کے صاحبزادے محمد نے لکھی؛ دوسری ابوالقاسم عبدالخالق السیوری نے، جس نے ۵۴۶ء میں بمقام قیروان وفات پائی؛ تیسری ابو اسحق عبدالرحمن بن ابی عمران الفاسی نے، جس نے ۵۴۳ء میں وفات پائی؛ چوتھی ابوالحسن علی بن محمد الربیعی نے جس نے بمقام سفاقر [رک بان] ۵۴۷ء میں وفات پائی؛ پانچویں ابو محمد عبدالحمید ابن الصائغ نے؛ چھٹی ابوالحسن علی بن محمد الزرویلی الصغیر نے، جس نے ۵۷۹ء میں وفات پائی، مؤخر الذکر کی شرح بارہ جلدوں پر مشتمل ہے۔ ابوالولید محمد بن احمد بن رشد نے المدونۃ کی مشکل عبارات کی شرح المقدمات المہدات کے نام سے لکھی، جو قاہرہ (۱۳۲۵ء) میں بڑی تقطیع دو جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔

مآخذ : (۱) عبدالرحمن بن محمد الدبّاغ :

- معالم الايمان، تونس، ۱۳۲۰ - ۱۳۲۵ء، ۲ : ۴۹ تا ۶۸ : (۲) ابن فرحون : الديباج، مطبوعہ فاس، ص ۱۷۱ : (۳) ابن خلیکان (طبع Wüstenfeld)، عدد ۳۵۵، قاہرہ ۱۳۱۰ء، ۱ : ۲۹۱ : (۴) عبدالواحد المراكشي : المعجب (طبع Dozy، لائڈن ۱۸۴۷ء)، ص ۲۰۱ : (۵) البيان المغرب، طبع Dozy، مواضع کثیرہ : (۶) الخشني (میلرد ۱۹۱۳ء)، عربی متن ص ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹ : (۷) [۲] المانسی : مرآة الجنان، ۲ : ۱۵۱ : (۸) احمد امین : فہمى الاسلام، ۲ : ۲۱۵ تا ۲۱۷ :

کا کام تفویض ہوا۔ بہاء المشہدی کی موت کے بعد مدرسہ برقوقیہ میں حدیث پڑھانے کے لیے السخاوی کو مقرر کیا گیا۔ شیخ المناوی نے مدرسہ فاضلیہ میں درس حدیث کے لیے السخاوی کو منتخب فرمایا۔ جب امیر شکیب الفیہ دوا دار مکہ مکرمہ گئے تو اپنی غیر حاضری میں مدرسہ منکوتمریہ میں تدریس حدیث کے فرائض السخاوی کو سونپ گئے۔ ۱۳۸۰ھ میں السخاوی حج کو گئے تو تین برس تک وہیں مقیم رہے۔ ۱۳۹۲ھ میں پھر بیت اللہ میں حاضر ہوئے تو ۱۳۹۳ھ تک قیام کیا۔ ۱۳۹۶ھ/۱۳۹۱ھ میں پھر عازم مکہ مکرمہ ہو گئے اور کئی برس کے قیام کے باوجود مجالس املا کا انعقاد نہ کیا۔ البتہ مدینہ منورہ میں خاص جماعت کے لیے مجالس املا منعقد کیں۔ بالآخر ۱۶ (بقول ابن العماد ۲۸) شعبان ۱۳۹۲ھ/ اپریل ۱۳۹۷ھ کو مدینہ منورہ میں وفات پا کر جنت البقیع میں مدفون ہوئے۔

السخاوی کی تصانیف کا دائرہ بڑا وسیع ہے۔ ان کا اٹھپ قلم علم و فن کے میدان میں بڑا تیز رو ہے۔ تاریخ و سیرت، علوم حدیث اور مسائل پر ان کی تالیفات کی تعداد نوے کے قریب ہے۔ فن حدیث میں شرح التقریب للتوی، بلوغ الأمل بتلخیص کتاب الدار قطنی فی العلل، أقرب الوسائل بشرح الشمائل النبویة للترمذی، الأحادیث المتباينة المتون والآسانید، الأحادیث البدایة والقول المفید فی شرح العمدة لابن دقین العبد، فتح المنیث بشرح ألفیة الحدیث (مطبع انوار مہدی لکھنؤ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ فتح المنیث اصول و مصطلحات حدیث پر نہایت موثر، بلند مرتبہ اور لاجواب کتاب ہے۔ المقاصد الحسنیة فی بیان کثیر من الأحادیث المشہرة علی الألسنة، (طبع فی مجموعہ ۱۳۰۳ھ لکھنؤ) السخاوی کے

دستگاہ حاصل کی (شذرات)۔ تحصیل علم کی خاطر چار سو سے زائد علما کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا (البدر الطالع) اور تقریباً اسی شہروں کا سفر اختیار کیا (الضوء اللامع)۔ السخاوی کے اساتذہ میں علی بن حضر الجمال، ابن ہشام الحنبلی، صالح البلقینی، الشرف المناوی، ابن الہمام اور ابن حجر زیادہ مشہور ہیں، لیکن مرکز عقیدت و استفادہ ابن حجر ٹھہرے (النور السافر؛ نظم العقیان)۔ السخاوی نے جو کتابیں اساتذہ سے پڑھیں اور سنیں ان کی تعداد سیکڑوں تک پہنچتی ہے۔ ان کتابوں کے نام الضوء اللامع (۸: ۱۰ تا ۱۳) میں مندرج ہیں۔ السخاوی نے تاریخ و حدیث اور تراجم رجال میں بڑی شہرت پائی اور بالخصوص حفظ حدیث میں یگانہ روزگار اور یکتائے زمان قرار پائے (البدر الطالع)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور السخاوی کے درمیان روایت کے دس واسطے ہیں اور بعض طرق سے سات اور آٹھ (الضوء اللامع)۔

السخاوی نے کئی مرتبہ حج کیا۔ ابن حجر کی وفات کے بعد حج کو گئے تو حرمین کے علما و مشائخ، بالخصوص ابن فہد المکی، برہان الزمزمی اور ابوالسعادات بن فہیرہ کے درسوں میں شامل ہوتے رہے۔ جب ۱۳۶۵ھ/ ۱۳۶۰ھ میں عازم مکہ مکرمہ ہوئے تو وہاں پہنچ کر مسجد الحرام میں درس و املا کا سلسلہ شروع کر دیا۔ واپسی پر یہ سلسلہ درس و تدریس قاہرہ میں بھی جاری رہا۔ السخاوی نے مختلف اوقات میں مندرجہ ذیل مدارس میں خدمات انجام دیں۔ المقر الزین بن مزہر نے اپنے مدرسے میں املا کے لیے السخاوی کی خدمات حاصل کیں۔ دارالحدیث کابیہ میں استاذ الکمال کی وفات کے بعد السخاوی درس حدیث دیتے رہے۔ مدرسہ الظاہریۃ القدیمہ میں بھی حدیث پڑھاتے رہے۔ الامین الاقصرانی کے بعد ضرغتمشیہ میں تدریس حدیث



قلمبند کی ہیں۔

نویں صدی ہجری کے مشاہیر عالم اسلام کے تراجم و حالات الضوء اللامع لِأَهْلِ الْقَرْنِ التَّاسِعِ (قاہرہ ۱۳۵۳ - ۱۳۵۵) میں محفوظ کر دیے۔ السخاوی نے یہ کتاب ۸۹۶ھ میں مکمل کی۔ کتاب بارہ جلدوں میں ہے۔ اس میں ہزار ہا علما و فضلاء، آدبا و شعرا اور آکاہر امت کے سوانح حیات محفوظ ہیں۔ آخری جلد میں ۱۰۷۵ عالم فاضل خواتین کے حالات زندگی مندرج ہیں۔ یہ کتاب نویں صدی ہجری کے معاشی، علمی، تعلیمی، سیاسی اور ثقافتی حالات کا دائرہ المعارف ہے اور صدی وار تراجم کے سلسلے میں یہ کتاب ایک نہایت اہم کڑی ہے۔ بعض مقامات پر السخاوی کا انداز تنقید تلخ اور ناخوشگوار ہو گیا ہے۔ مؤلف کتاب محاسن کے علاوہ معائب بیان کرنے سے بھی نہیں چو کے۔ السیوطی (نظم العقیان) اور ابن ایاس (تاریخ مصر) السخاوی کی اس نکتہ چینی پر سخت معترض ہیں۔ السیوطی نے تو اس کے رد میں الکاوی فی تاریخ السخاوی کے نام سے ایک کتاب لکھ ڈالی۔ بایں ہمہ الشوکانی کے نزدیک الضوء اللامع السخاوی کی امامت اور وسعت معلومات کی روشن دلیل ہے (البدر الطالع)۔ الشوکانی نے الضوء اللامع کو ابن حجر کی الدرر الكامنة پر نہ صرف فضیلت دی ہے، بلکہ دونوں کتابوں میں بوجہ زمین و آسمان کا فرق بتایا ہے۔ کئی اہل علم نے الضوء اللامع کے اختصارات بھی مرتب کیے ہیں، مثلاً (۱) شہاب الدین بن عبدالسلام (م ۹۳۱ھ) نے البدر الطالع من الضوء اللامع؛ (۲) زین الدین الحلبي (م ۹۳۸ھ) نے القبس الحاوی لغرر ضوء السخاوی اور (۳) القسطلانی نے النور الساطع من الضوء اللامع۔

السخاوی نے مشاہیر اہل قلم کی شہرہ آفاق

کتابوں کو مکمل کرنے کی خاطر مفید ذیول بھی

علم و فضل پر شاہد عادل ہے۔ اس کتاب کا خلاصہ کتاب تَمِيزِ الطَّيِّبِ مِنَ الْخَبِيثِ (بار دوم، قاہرہ ۱۳۵۳) کے نام سے الشیخ الامام العلامہ عبدالرحمن بن علی الشیبانی الشافعی (م ۹۴۴ھ) نے تیار کیا۔ القول البديع فی الصلاة علی الحبيب الشفيح (طبع ۱۳۲۱ھ)۔

السخاوی کو سفر نامے اور مشاہیر کے تراجم و سیر لکھنے کا بڑا شوق تھا۔ چنانچہ انہوں نے (۱) الرِّحْلَةُ الاسْكَندَرِيَّةُ وَ تَرَاجِمُهَا؛ (۲) الرِّحْلَةُ الْعَلْبِيَّةُ وَ تَرَاجِمُهَا؛ (۳) الرِّحْلَةُ الْمَكِّيَّةُ؛ (۴) التَّحْفَةُ اللَّطِيفَةُ فِي فَضْلِ الْمَدِينَةِ الشَّرِيفَةِ؛ (۵) تَحْفَةُ الْاَحْبَابِ وَ بَغِيَّةِ الطَّلَابِ فِي الْخَطِّ وَ الْمَزَارَاتِ وَ التَّرَاجِمِ وَ الْبَقَاعِ الْمَبَارَكَاتِ (قاہرہ ۱۳۰۲، ۱۳۰۴) بہامش نفع الطيب للمقري؛ الک بھی طبع ہو چکی ہے) وغیر لکھیں۔ کئی اصحاب علم و فضل کے حالات انفرادی طور پر قلمبند کیے، مثلاً (۱) الجواهر والدرر فی ترجمہ شیخ الاسلام ابن حجر؛ (۲) الاهتمام بترجمہ الكمال ابن الهمام؛ (۳) القول النبوي فی ترجمہ ابن عربی؛ (۴) المنهل العذب الروي فی ترجمہ قطب الدين النووي؛ (۵) الاهتمام بترجمہ النعوي الجمال ابن هشام؛ (۶) القول المبین فی ترجمہ القاضي عضد الدين؛ (۷) عمدة الناس فی مناقب سيدنا العباس۔ علاوہ ازیں اپنے خود نوشت سوانح ارشاد النواوی بإسماد الطالب و الراوی للإعلام بترجمہ السخاوی بھی قلمبند کیے۔

طبقات پر طبقات المالکية اور طبقات الشافعية کے نام سے دو کتابیں تالیف کیں۔ اپنے ہمعصر علما کے حالات التکوّن المصنفي میں درج کر دیے ہیں (شذرات)۔ اسی طرح الشافعي من الائم فی وفيات الائم میں آٹھویں اور نویں صدی ہجری کی وفيات سنہ وار

ص ۱۶: (۱۱) الكواكب السائرة؛ (۱۲) علی مبارک :  
الخطط الجديدة.

(عبدالقیوم)

⊗ سخی سرور سلطان : سید احمد نام اور

القاب متعدد تھے مثلاً سخی سرور سلطان، پیر خانو،  
لکھنشو ۱۸۷۳ء، لکھی خان؛ لکھ داتا  
(غلام سرور: خزینة الاصفیا، ۲: ۲۴۵)؛ لالا نوالہ؛

روہیانوالہ، (A Glossary of the Tribes : H.A. Rose)

and Castes of the Punjab and Frontier Province

۱: ۵۶۶)۔ سخی سرور حسینی سید ہیں (محمد اولاد علی

گیلانی : مرقع ملتان، لاہور ۱۹۳۹ء، ص ۲۲۳)۔

اس بیان کی کہ پٹھان قوم کے لوگ سید احمد

کو پٹھان کہتے ہیں (منشی حکیم چند:

تواریخ ضلع ڈیرہ غازی خان، لاہور ۱۸۷۶ء، ص ۴۴)

کسی تذکرے سے تصدیق نہیں ہوتی۔

سلسلہ نسب یہ بیان کیا گیا ہے : سید احمد

بن سید زین العابدین بن سید عمر بن سید عبداللطیف

بن سید بہاء الدین بن سید غیاث الدین بن سید

بہاء الدین بن سید صلاح الدین بن سید زین العابدین

بن سید عیسیٰ بن سید صالح بن سید عبدالغنی بن سید

جلیل بن سید خیر الدین بن سید ضیاء الدین بن سید

داود بن سید عبدالجلیل رومی بن سید اسمعیل بن

امام جعفر الصادق بن امام محمد باقر بن امام زین

العابدین بن . . . امام حسینؑ بن علی المرتضیٰ

کرم اللہ وجہہ (خزینة الاصلیا، ۲: ۲۴۶، بحوالہ

تشریف الشرفا)۔

سخی سرور کے آبا و اجداد عرب کے رہنے والے

تھے۔ ان کے والد سید زین العابدین عرب ہی سے

آئے اور ضلع ملتان سے ہوتے ہوئے موضع کھرسکوٹ

(کرسی کوٹ) [سہ کوٹ]، جو ملتان سے دس کوس

جنوب روئے واقع ہے، آکر سکونت پذیر ہوئے

(نور احمد چشتی: تحقیقات چشتی، لاہور ۱۹۶۴ء،

لکھے ہیں؛ مثلاً (۱) التبرالمسبوك فی الذیل

علی تاریخ المقریزی السلوک (بولاق ۱۸۹۶ء)۔

اس ضخیم کتاب میں ۸۴۵ سے لے کر نویں صدی

(ہجری) کے آخر تک کے حوادث و واقعات کا سنہ وار

ذکر کیا گیا ہے؛ (۲) ذیل رفع الاصر عن قضاة مصر

لابن حجر؛ (۳) الذیل علی طبقات الفراء لابن الجزری؛

(۴) وجیز الکلام فی ذیل تاریخ دول الاسلام للذہبی۔

علاوہ ازیں سخاوی نے تاریخ المدینتین، تاریخ

المحیط اور التذکرۃ جیسی ضخیم کتب تالیف کیں۔

نیز سخاوی نے الاعلان بالتویخ لمن ذم التاريخ

(دمشق ۱۳۴۹ھ) میں علم تاریخ کی تدوین، اس

کے اصول اور ارتقا پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

اس کا جدید ایڈیشن نیز انگریزی ترجمہ از روزنتھال

اور اردو ترجمہ از سید محمد یوسف مع حواشی

مفیدہ طبع ہو چکا ہے۔

سخاوی نے بعض مفید کتابوں کی تلخیص

بھی کی ہے، مثلاً (۱) تلخیص تاریخ الیمن؛ (۲) تلخیص

طبقات القراء لابن الجزری؛ (۳) منتقى تاریخ مکة

للفاسی۔ بہت سی ضخیم اور مفید کتابیں تالیف

کرنے کے علاوہ سخاوی نے حافظ ابن حجر کے فتاویٰ

کو الکنز المدخر فی فتاویٰ ابن حجر کے نام سے جمع

و محفوظ کر لیا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ایاس: تاریخ مصر، ۲: ۳۲۱ تا

۳۲۲؛ (۲) ابن العماد: شذرات الذهب، ۸: ۱۵؛ بعد؛

(۳) براکلیمان، ۲: ۳۱ تا ۳۳؛ (۴) جرجی

زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، ۳: ۱۶۹؛ (۵) سخاوی:

الضوء اللامع، ۸: ۱؛ بعد؛ (۶) سرکیس: معجم

المطبوعات، عمود ۱۰۱۳؛ (۷) السیوطی: نظم العقیان،

۱۵۲؛ (۸) الشوکانی: البدر الطالع، ۲: ۱۸۳؛ بعد؛ (۹)

عبدالقیوم: "حافظ سخاوی، نویں صدی ہجری کا نامور

مصری محدث و مؤرخ"، در اورینٹل کالج میگزین، مئی

۱۹۴۸ء، ص ۱ تا ۲۳؛ (۱۰) العیدروس: النور السافر،

ص ۲۰۰)۔ اس گاؤں کا نام مختلف کتابوں میں مختلف صورتوں میں آیا ہے : کہرسکوٹ؛ کرسی کوٹ؛ (تحقیقات چشتی، ص ۲۰۰؛ خزینة الاصفیاء، ۲ : ۲۳۶)، سہ کوٹ (تواریخ ضلع ڈیرہ غازی خان، ص ۴۴)، شاہ کوٹ (Legends of the : R.C. Temple Punjab، ۳، ۲۰۶؛ شیخ محمد اکرام : آب کوثر، مطبوعہ لاہور، ص ۸۳)۔ مؤخر الذکر نام یعنی شاہ کوٹ سے تذکرہ نویسوں کو غلط فہمی بھی ہوئی۔ بعض یہ سمجھے کہ سید زین العابدین ضلع جھنگ میں واقع شاہ کوٹ میں آ کر اقامت گزین ہوئے (A. Glossary، ۱ : ۵۶۷)، جو ۱۸۹۲ء کے بعد ضلع گوجرانوالہ میں شامل کیا گیا تھا۔ سید زین العابدین کا ورود یہاں ۱۱۲۶ھ میں ہوا (A. Glossary، ۱ : ۵۶۷)۔ گزٹیئر ضلع غازی خان کی رو سے ان کا ورود ۱۱۶۵ھ/۱۲۵۲ء میں ہوا (ص ۵۲)، جو درست نہیں، کیونکہ سخنی سرور کا سال وفات، جس پر کم و بیش سب تذکرہ نویس متفق ہیں، ۱۱۸۱ھ/۱۲۷۷ء ہے۔ ظاہر ہے کہ زین العابدین اپنے بیٹے سخنی سرور کی وفات سے پہلے یہاں آئے، نہ کہ بعد میں؛ اس لیے ان کا سال ورود ۱۱۲۶ھ/۱۲۰۲ء تو ہو سکتا ہے، ۱۲۵۲ھ/۱۱۶۵ء نہیں۔

خانوادہ : سید زین العابدین کی پہلی بیوی ایمنہ [آمنہ] تھی، جن سے ان کی شادی بغداد میں ہوئی۔ ان کا انتقال سہ کوٹ آ کر ہوا تو وہاں کے نمبردار پیرا رہان [قوم کہو کھر] نے اپنی بیٹی عائشہ ان کے نکاح میں دے دی۔ اولاد کے نام یہ ہیں : ایمنہ [آمنہ] کے بطن سے سلطان قیصر، سید محمود، سید سہرا اور عائشہ سے سید احمد اور سید عبدالغنی المعروف بہ خان ڈھوڈا پیدا ہوئے (تواریخ ضلع ملتان، ص ۹)۔ سید زین العابدین نے کھیتی باڑی کو ذریعہ معاش بنایا اور سخنی سرور بھی شروع میں والد کے

ساتھ کام کرتے رہے۔

ولادت و تعلیم : سخنی سرور بی بی عائشہ کے بطن سے ۱۱۳۰ھ/۱۲۲۴ء کے لگ بھگ پیدا ہوئے (تحقیقات چشتی، ص ۲۰۰)۔ سخنی سرور نے شروع میں والد سے علوم شرعیہ کی تعلیم حاصل کی، پھر مزید تعلیم کے لیے لاہور گئے۔ جہاں انہوں نے سید محمد اسحاق لاہوری [جو دراصل اچہ کے رہنے والے تھے] کی شاگردی اختیار کی اور علوم شرعیہ کی ارتقائی منازل طے کیں (خزینة الاصفیاء، ۲ : ۲۳۵)۔ والد کی وفات کے بعد ۱۱۳۰ھ/۱۲۲۵ء میں وطن سے چل کر بغداد گئے (A. Glossary، ۱ : ۵۶۷)، وہاں شیخ عبدالقادر جیلانی [رک باں] کی صحبت میں اکتساب فیض کیا، پھر شیخ شہاب الدین سہروردی کی خدمت میں رہ کر روحانی تربیت پائی (خزینة الاصفیاء، ۲ : ۲۳۶)۔ نیز (A. Glossary، ۱ : ۵۶۷)۔ بغداد سے فارغ التحصیل ہو کر چشت آ گئے اور خواجہ مودود چشتی قطب الدین (م ۱۱۳۲ھ/۱۲۲۷ء، تحقیقات چشتی، ص ۱۹۹) سے سلسلہ چشتیہ میں بیعت کی اور خرقہ خلافت پایا (خزینة الاصفیاء، ۲ : ۲۳۶)۔ واپس آئے تو وطن میں اقامت کرنے کے بجائے مختلف علاقوں میں گھوم پھر کر تبلیغ اسلام اور اصلاح اخلاق و احوال کو مقصد حیات بنایا۔ کچھ دیر لاہور میں قیام کیا۔ پھر سوہدرہ گئے، جو لاہور سے ساٹھ ستر میل کے فاصلے پر وزیر آباد کے قریب واقع ہے۔ یہاں دریا کے کنارے ڈیرہ جمایا اور یاد الہی اور ہدایت خلق میں مشغول رہے (کتاب مذکور)۔ اس پاس کے اکثر لوگوں نے ان کی صحبت اور ارشاد و تلقین سے فیض پایا۔ رفتہ رفتہ عقیدت مندوں کا حلقہ بڑھتا گیا۔ لوگ بڑی بڑی نذرین نیازیں لے کر آتے جنہیں قبول کر کے غربا، مساکین اور ضرورت مندوں میں تقسیم کر دیتے۔ سوہدرہ سے ضلع گوجرانوالہ کے

الاصفیا، ۲ : ۲۳۸) - یہ المناک حادثہ ۱۱۸۱ء / تاریخ سے بھی واضح ہے :

سید سرور سخی احمد  
بود سلطان عالم و والی  
جست سرور چو سال تاریخش  
ہاتفش گفت "سرور عالی"

۵۷۷

(قب A. Glossary، ۱ : ۵۶۷، سنہ وفات ۱۱۸۱ء)

۱۱۷۴ء (جو درست نہیں) - تذکرہ نویس اس بات پر متفق ہیں کہ پنجاب میں سخی سرور نے تبلیغ اسلام اور انسان دوستی کی تعلیمات کی بدولت بڑا نام پایا - وہ مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں میں یکساں مقبول تھے - اس کا یہ اثر ہوا کہ ان کی وفات کے بعد بھی ان سب کی عقیدت برقرار رہی - وہ کامل بزرگ اور مستجاب الدعوات سمجھے جاتے تھے - ہندو اور دوسرے عقیدت مند ان کی نسبت سے "سلطانی" کہلانا فخر سمجھتے تھے - جالندھر گزٹیئر میں مذکور ہے کہ "سلطانی ہندو اور سکھ جو ایک مسلمان پیر، جنہیں سخی سرور یا لکھ داتا بھی کہتے ہیں، کے پیرو ہیں - زراعت پیشہ ہندوؤں میں سلطانیوں کی کثرت ہے - ان میں چمار بھی شامل ہیں - یہ لوگ اگر گوشت کھاتے ہیں تو صرف حلال کیے ہوئے جانور کا، حقہ بھی پی سکتے ہیں" (ص ۱۲۴) - ضلع لدھیانہ کے گزٹیئر میں یہ ملحد ہے کہ ابھی تک یہ تحقیق نہیں ہو سکا کہ سخی سرور سلطان سے عقیدت مندی اس ضلع میں کہاں شروع ہوئی، لیکن کہا جاتا ہے کہ جاٹ گزشتہ تین چار سو سال سے یہ عقائد اپنے ساتھ لائے - یہ امر اعلیٰ ہے کہ "سلطانی" عقائد پندرہویں - سولہویں صدی عیسوی کے درمیان مغربی پنجاب سے مشرقی کی طرف پھلتے گئے؛ گرو گوبند سنگھ کے زمانے میں تقریباً سبھی

قریب ایک قدیمی قصبہ دھونکل آئے، جہاں چند سال قیام کیا اور دینی، اخلاقی اور روحانی تعلیمات سے لوگوں کو بہرہ مند کیا - یہاں ان کی یادگار ایک چشمہ بیان کیا جاتا ہے - ان کی اقامت گاہ پر شاہجہان کے زمانے میں ایک مسجد تعمیر کر دی گئی تھی (A. Glossary، ۱ : ۵۷۰) - بعض تذکرہ نویسوں کے بیان کے مطابق وہ پشاور بھی گئے - جہاں ان کی یاد میں میلا لگتا ہے - آخر وطن کی محبت غالب آئی اور سیدھے کرسی کوٹ [سہ کوٹ] گئے جہاں انہوں نے سید عبدالرزاق کی بیٹی سے عقد کیا - یہاں بھی انہیں اتنی مقبولیت حاصل ہوئی کہ جو لوگ حاضر ہوتے حلقہ ارادت میں شامل ہو جاتے - انہوں نے حاکم ملتان گھنو خان، جو ان کا مرید تھا، کی بیٹی بی بی بای سے دوسرا نکاح کیا (خزینۃ الاصفیا، ۲ : ۲۳۸) - اس نے اپنی سب جائداد بیٹی کو جہیز میں دے دی، جو انہوں نے غربا میں تقسیم کر دی - اسی وجہ سے وہ سخی سرور کے لقب سے مشہور ہوئے (A. Glossary، ۱ : ۵۶۷) - سخی سرور کی روز افزوں شہرت سے ان کے خالہ زاد بھائی حاسد بن گئے اور ان کا کام تمام کرنے کی تدبیریں کرنے لگے (خزینۃ الاصفیا، ۲ : ۲۳۸) - بایں ہمہ وہ کئی سال وعین تبلیغ دین میں مصروف رہے - سہ کوٹ کے قیام کے دوران میں ان کے والد، والدہ اور بھائی سید محمود اور سید سہرا یکے بعد دیگرے فوت ہو گئے اور وہیں دفن ہوئے - بزرگوں اور بھائیوں کی وفات کے بعد جب سخی سرور کے خالہ زاد بھائیوں کی دشمنی حد سے تجاوز کر گئی تو وہ وطن سے عزیزوں کو ساتھ لے کر نگاہ آ گئے، جو ساٹھ کوس ملتان سے پرے واقع ہے، وہاں اس وقت جنگل تھا - اب وہاں شہر آباد ہے (تحقیقات چشتی، ص ۲۱۰) - سخی سرور کے خالہ زاد بھائی تعاقب میں یہاں بھی آ پہنچے اور انہیں مع عزیزوں کے شہید کر دیا (خزینۃ

اپنے اپنے دیہات سے نگاہ کی طرف پیدل چل پڑتے ہیں، ان میں مذہب و ملت کی کوئی تخصیص نہیں ہوتی؛ مسلمان، ہندو اور سکھ سبھی شریک ہوتے ہیں۔ زائرین کی یہ جماعت ”سنگ“ کہلاتی ہے۔ سنگ جہاں جہاں راستے میں قیام کرتی ہے، اسے ”چوکی“ کہا جاتا ہے۔ سنگ کا سب سے بڑا راستہ ہانسران، مکند پور، مکتیا، بھوپارائے (پہلور)، رڑکی کلان، بندالہ، جنڈیالہ، نکودر، خان پور اور سلطان پور سے ہوتا ہوا آتا ہے (Jullundur District Gazetteer 1904، ص ۱۲۵؛ A Glossary، ۱ : ۵۶۹؛ تواریخ ضلع ڈیرہ غازی خان، ص ۴۴ تا ۴۶)۔ ایک اور بڑا راستہ وہ ہے جس سے آدم پور، جالندھر، کپور تھلہ، ویرووال، گویا دوآبے کے شمالی علاقوں سے چلنے والے زائرین آتے ہیں، جو سفر کے دوران میں زمین پر سوتے ہیں اور ہاتھ منہ اس وقت تک نہیں دھوتے جب تک زیارت کا فریضہ ادا نہیں کر لیتے۔ زائرین ایک دوسرے کو ”پیر بھائی“ یا ”پیر بہن“ کہتے ہیں (A Glossary، ۱ : ۵۶۹)۔ زائرین کی یہ کیفیت تقسیم ہند سے پہلے کی ہے۔ بہر حال اب بھی جو زائرین آتے ہیں وہ سفر میں خاص نظم و ترتیب کا خیال رکھتے ہیں۔ یہ لوگ ڈھول نقارے بجاتے، ناچتے گاتے سخی سرور کے مزار کی طرف آتے ہیں۔ ان جماعتوں کے نمائندوں کے ہاتھوں میں جھنڈے ہوتے ہیں۔ مزار پر چراغاں ہوتا ہے، ناچ گانے ہوتے ہیں، قوالیاں ہوتی ہیں اور زائرین کے لیے بڑی بڑی دیگوں میں کھانا پکتا ہے، جو باقاعدگی سے تقسیم ہوتا ہے۔ مزار پر لوگ سنتیں مانتے، نذرین پیش کرتے اور حصول مراد کے لیے دعائیں مانگتے ہیں۔ پہاڑی لوگ کچھ مویشی، یعنی بھیڑ بکریاں، گھوڑے گدھے اور دوسری چیزیں، مثلاً ٹاٹ، بورے اور نمڈے وغیرہ لا کر فروخت کرتے ہیں (تواریخ ضلع ڈیرہ غازی خان، ص ۴۴، ۴۵)۔

جاٹ ”سلطانی“ تھے، کیونکہ جو ہندو، سکھ ہوئے وہ بھی سلطانوں میں سے تھے (District Gazetteer Ludhiana، لاہور ۱۹۰۷ء)۔ جب مردم شماری کی رپورٹ مرتب کی گئی تو ہر ضلع، ہر شہر، حتیٰ کہ ہر گاؤں میں حضرت سخی سرور کے عقیدت مند موجود تھے اور انہوں نے اپنے نام کچھ اس طرح رکھے ہوئے تھے : سرورید، سلطانیہ، سیوک سلطان، سناتن دھرم سرورید، سخی سیوک، ہندو سلطانی، سرورید سلطانیہ، نگاہیہ، سیوک سخی سرور، سلطانی رام رائے گورو سلطانیہ، نگاہ پیر، دھونکل سیوک وغیرہ۔ منشی حکم چند کے بیان کے مطابق ”حضرت سخی سرور کو ہندو اور مسلمان دونوں مانتے ہیں۔ زیادہ تر ان قوموں کے زمیندار ان کے معتقد ہیں۔ اضلاع جالندھر، ہوشیارپور، گورداسپور، سیالکوٹ، گوجرانوالہ، گجرات، ساہیوال، ملتان، مظفر گڑھ اور لاہور وغیرہ میں ان کی بڑی مانتا ہے۔ جزوی طور پر لدھیانے، انبالے اور امرتسر کے لوگ بھی ان کو مانتے ہیں۔ پنجاب کے اکثر دیہات میں سخی سرور کے نام پر ایک مربع عمارت بنی ہوئی ہے، جو پختہ یا خام ہے۔ جمعرات کے دن شام کو اس عمارت میں چراغ جلایا جاتا ہے اور کچھ نذر کر کے تقسیم کیا جاتا ہے“ (تواریخ ڈیرہ غازی خان، ص ۴۴، ۴۵)۔

عرس اور میلے : سخی سرور کی یاد منانے کے لیے عرس اور میلے منعقد ہوتے ہیں، جن میں نگاہ کے عرس کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ یہاں ایسا کھی کے دن، یعنی ۱۱ اپریل کو [دیکھیے Gazetteer District Ghasikhan 1893-1899، ص ۴۸ : ۶ تا ۱۱ اپریل] ہر سال بہت بڑا میلہ لگتا ہے، جس میں شامل ہونا سلطانی عقیدت مند اپنا فرض سمجھتے ہیں۔ بھرائی قوم کے مسلمان نمائندے زائرین کی مختلف جماعتیں ساتھ لے کر سال کے شروع مہینوں میں

میلے کے دنوں میں خلائق کا ازدحام قابل دید ہوتا ہے، ”از شہر ملتان تا مزار کہ بفاصلہ زیادہ از چہل کروہ واقع است، تمام راہ آدم آمود شود و ہجوم خلائق در آن راہ آنقدر می شود کہ بہ تحریر راست نمی آید“ (سجان رائے: خلاصۃ التواریخ، ص ۶۲، دہلی ۱۹۱۸ء)۔ سکھوں کے عہد حکومت میں دیوان سارامل (م ۱۸۳۳ء، بحوالہ پال کشن برہ: تواریخ ملتان، لاہور ۱۹۲۶ء) نے، جو ملتان کا گورنر تھا، یا ترا بند کرنے کی کوشش کی۔ ہندو یہاں آ کر زنا ر بندی کی رسم ادا کیا کرتے تھے۔ دیوان نے ہنود کو زنا ر بندی سے منع کیا، لیکن وہ باز نہ آئے۔ پھر اس نے یہ حکم دیا کہ اگر کوئی شخص سخی سرور جا کر زنا ر بندی کرے تو اس سے ایک روپیہ چار آنے وصول کیے جائیں (تواریخ ڈیرہ غازی خان، ص ۴۵)، نیز اس نے تمام ہندوؤں کو جو سلطان سخی سرور کے مزار کی زیارت کو جاتے تھے، فی کس سوا روپیہ جرمانہ بھی کیا (Gazetteer, Dera Ghuzikhan 1897-97، ص ۵۳)، لیکن اس سے بھی معتقد نہ رکے اور انیسویں صدی کے آخر تک جب لدھیانہ اور جالندھر کے گزٹیئر مرتب ہوئے، سلطانی ہندو اپنے عقائد پر مستحکم تھے (شیخ محمد اکرام: آب کوثر، ص ۸۳، لاہور ۱۹۶۵ء)۔ ان کے عقیدت مندوں کو سلطانی کہتے ہیں، جو ہر مذہب سے تعلق رکھتے ہیں۔ زائرین گروہ در گروہ صرف ڈیرہ غازی خان ہی کی طرف نہیں جاتے بلکہ بعض دوسرے مقامات پر بھی، جہاں جہاں سخی سرور کا قیام رہا، جاتے ہیں، مثلاً لاہور، دھونکل، پشاور وغیرہ۔ لاہور میں ”قدموں کا میلا“ ہر سال فروری کے ۳۰ ہنے میں دہلی دروازے، گہاری اور شاہ عالمی دروازے سے باہر لگتا ہے (Gazetteer of the Lahore District، ص ۸۳)۔ میلے کا مقام صدر بازار انار کلی کی سرائے محمد شفیع کے جنوبی

روید ہے (تحقیقات چشتی، ص ۹۳)۔ سخی سرور کے زائرین کا قافلہ دھونکل جاتے ہوئے دریائے راوی کے پار مقبرہ جہانگیر میں ٹھہرتا ہے اور اس موقع پر بہت پر رونق میلا لگتا ہے؛ اسے ”پار کا میلا“ کہتے ہیں۔ تقسیم ہند سے پہلے یہ میلا بھی چراغوں کے میلے کی طرح دھوم دھام سے منایا جاتا تھا۔ ہندو مسلمان اور سکھ سب اس میں شریک ہوتے اور رات کو مقبرے پر چراغاں ہوتا۔ لوگ مختلف ٹولیوں میں ہٹ کر ساری ساری رات مقبرے میں ناچتے گاتے، کشتیاں لڑی جاتیں، کبڈی کے مقابلے ہوتے، بھانڈ نقلیں کرتے، بازی گر اپنا فن دکھاتے اور مجرے ہوتے۔ دھونکل میں سخی سرور کا قیام چند سال رہا۔ دھونکل کے میلے میں کم و بیش دو لاکھ زائرین شرکت کرتے ہیں۔ یہ میلا جون، جولائی میں لگتا ہے اور پورے ایک مہینے تک رہتا ہے (A Glossary، ۱: ۵۷۰)۔ پشاور کا میلا ”جھنڈا میلا“ کہلاتا ہے، جو مشہور شاہی باغ میں جنوری کے آخری پر کو لگتا ہے۔ اگر مقررہ پر کو بارش ہو جائے تو یہ میلا آئندہ پر کو ہوتا ہے (امان اللہ ارمان سرحدی: عرس اور میلے، ص ۲۸۰، لاہور ۱۹۵۹ء)۔ جھنڈوں کی وجہ سے، جو زائرین کے ہاتھوں میں ہوتے ہیں، یہ ”جھنڈا میلا“ کہلاتا ہے۔ پشاور کا یہ واحد عوامی میلا ہے، جو گونا گوں خصوصیات کا حامل ہے؛ اسے ”موسمی میلا“ بھی کہتے ہیں (کتاب مذکور)۔ کسی تذکرے سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ سخی سرور نے اپنے سریدوں میں سے کسی کو خلیفہ بنایا ہو (اگر ایسا ہوتا تو شاہد ان کے سلسلے کو فروغ ہوتا)، البتہ بعض کتابوں میں چار بزرگوں کے نام آتے ہیں (نور، اسحق، علی اور عثمان)؛ ہو سکتا ہے کہ انہیں سخی سرور نے خلیفہ بنایا ہو (A Glossary، ۱: ۵۶۸)۔

متعلق ہیں۔ سخی سرور کی خانقاہیں ہند کے بعض اور مقامات پر بھی بیان کی گئی ہیں، مثلاً لدھیانہ، چمبہ، ناہن وغیرہ (A Glossary، ۱ : ۵۷۱)۔

- مآخذ: (۱) غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء، لکھنؤ ۱۸۷۳ء؛ (۲) نور احمد چشتی: تحقیقات چشتی، پنجابی اکادمی، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۳) سجان رائے: خلاصۃ التواریخ، دہلی ۱۹۱۸ء؛ (۴) منشی حکم چند: تواریخ ضلع ملتان، نیو امپیریل پریس، لاہور ۱۸۸۳ء؛ (۵) منشی حکم چند: تواریخ ضلع ڈیرہ غازی خان، وکٹوریہ پریس، لاہور ۱۸۷۶ء؛ (۶) بال کشن بترہ: تواریخ ضلع ملتان، سرکن ٹائیل پریس، لاہور ۱۹۲۶ء؛ (۷) شیخ محمد اکرام: آب کوثر، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۸) معمد اولاد علی گیلانی: مرقع ملتان، لاہور ۱۹۳۹ء؛ (۹) امان اللہ خان ارمان سرحدی: عرس اور میلے، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۱۰) H.A. Rose: A Glossary of the tribes and castes of the Punjab and Frontier (۱۱) Legend of the Punjab: R. C. Temple (۱۲) Gazetteer of the Dera Ghazikhan District (۱۳) Gazetteer of the Multan District ۱۹۲۳-۱۹۲۴ء؛ (۱۴) Gazetteer of the Lahore District ۱۹۰۴ء؛ (۱۵) Gazetteer of the Jullundur District ۱۹۰۴ء؛ (۱۶) Gazetteer of the Ludhiana District (مقبول بیگ بدخشانی)

سرد: (Cid)، رلک بہ السید .

- سر: (فارسی) بمعنی کسی چیز کی انتہائی حد؛ تمثیل طور پر "خیال"۔ سر کے لفظ سے "سردار" (لاطینی: caput) کا تخیل پیدا ہوا، بالخصوص اشتقاقیات میں۔ "سر عسکر" (گنوار بولی سپر عسکر) عثمانی (ترکوں) میں سپہ سالار یا وزیر جنگ کو کہتے ہیں۔ اسے تونس کے عربوں نے بگاڑ کر "ساری عسکر" بنا لیا۔ "سردار" Sarder [رلک بان] انگریزی میں Sirdar لکھا جاتا ہے، بمعنی جنرل؛ "سرداری"

خانقاہ: سخی سرور کی خانقاہ موضع نگاہ میں ہے، جو کوہ سلیمان کے دامن میں اور ڈیرہ غازی خان سے تقریباً چونتیس میل کے فاصلے پر جانب جنوب واقع ہے۔ اس کاؤں کو اب سخی سرور کے نام کی نسبت سے "سخی سرور" ہی کہا جاتا ہے۔ خانقاہ ایک پہاڑی نالے کے اونچے کنارے پر بنی ہوئی ہے۔ ندی کے اندر سے خانقاہ کی طرف بڑی خوبصورت سیڑھیاں بنی ہوئی ہیں۔ اس کا بڑا دروازہ جنوبی سمت آبادی سے ملا ہوا ہے۔ "کہتے ہیں بادشاہ دہلی نے اول یہ خانقاہ تعمیر کرائی۔ بعدہ پوڑیاں دیوان لکھپت رائے اور جسپت رائے ساکنان لاہور نے تقریباً ایک سال سے کچھ زیادہ عرصے میں تعمیر کرائیں، غربی دالان میں حضرت سخی سرور کی تربت ہے۔ سقف کے نیچے چند ستون کھڑے ہیں۔ تیل کا چراغ دن رات جلتا ہے۔ خانقاہ کی عمارات میں مغربی سمت سخی سرور کا مزار ہے۔ مشرقی سمت کوٹھڑی میں سخی سرور کی والدہ بی بی عائشہ کا پیڑھا اور چرخہ رکھا ہے۔ ساتھ ہی آپ کی زوجہ بی بی بانٹی کا مزار ہے۔ شمال مغربی گوشے میں بابا نانک کا استھان ہے" (تواریخ ضلع ڈیرہ غازی خان، ص ۴۳، ۴۴)۔ قریب ہی ایک ٹھا کر دوارہ ہے۔ خانقاہ سرور ہندو مسلم فن تعمیر کا ملا جلا نمونہ ہے۔ ۱۸۸۳ء میں آگ لگنے سے یہ جل کر تباہ ہو گئی تھی۔ دو ہیروں، جو نادر شاہ نے اور بعض قیمتی جواہرات، جو شاہ زمان نے نذر کیے تھے، یا تو آگ میں جل کر ضائع ہو گئے یا کسی کے ہاتھ لگ گئے۔ اس کے بعد خانقاہ کو دوبارہ بنوایا گیا (A Glossary، ۱ : ۵۶۸)۔ ۱۹۶۰ء میں جب حکومت پاکستان نے محکمہ اوقاف قائم کیا اور اکثر خانقاہیں اس کی تحویل میں آئیں تو خانقاہ سخی سرور کا انتظام بھی محکمہ اوقاف نے سنبھالا۔ خانقاہ کی دیکھ بھال اور سالانہ عرس کے تمام امور اب محکمہ اوقاف ہی سے

کو بطور اولاد کے ہالا۔ اصل نام مرزا محمد تھا؛ نانا نے اسے سراج الدولہ کا لقب دیا۔ اس کی تعلیم میں کسی قسم کی کوتاہی نہ کی گئی، جیسا کہ نائب بہار سے اصطراب اور مونگیر کی بندوقوں کی فرمائش کے مضامین سے ظاہر ہے لیکن لاڈ پیار نے طبیعت میں تندی، انانیت اور لاپاہلی بن پیدا کر دیا تھا۔ ۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ء میں درہنگے کے پٹھانوں کے ہاتھوں اس کے باپ کے مارے جانے پر علی وردی خان نے اسے بہار کی نظامت کے لیے نامزد کیا اور جانکی رام کو اس کا نائب مقرر کیا اور مرنے سے پہلے ۹ اپریل ۱۷۵۶ء کو سراج الدولہ کی ولی عہدی کا اعلان کر دیا۔

[سس۔ نشین ہو کر] نواب سراج الدولہ اپنے چچا صولت جنگ کے بیٹے شوکت جنگ، فوجدار ہورنہ (جو خود کو دعویٰ دار حکومت سمجھتا تھا) کے استیصال کے لیے راج محل تک پہنچا، لیکن انگریزوں کی معاندانہ کارروائیوں کو دیکھ کر اس نے پہلے فورٹ ولیم کی طرف رجوع کرنا مناسب سمجھا۔ یورپین قوموں کو اس وقت بنگال میں اپنے مقبوضات کی قلعہ بندی کا حق نہ تھا، فرانسیسیوں نے تو سراج الدولہ کے امتناعی احکام مانا، لیے، لیکن انگریزوں نے کلکتے کے قلعے کا استحکام جاری رکھا۔ [اس کے علاوہ انگریزوں نے ڈھاکے کے دیوان راج بلو کے بیٹے کرشن داس کو، جس پر خزانے کے ۵۳ لاکھ روپے غبن کرنے کا الزام تھا، اپنی پناہ میں رکھا ہوا تھا (Siraj-ud-Doula and the East : Brigen K. Gupta) 1756 - 1757، مطبوعہ کلکتہ، ص ۹۰]۔ نواب سراج الدولہ نے اپنے ایلچی نرائن سنگھ کے ہاتھ ایک مراسلہ فورٹ ولیم کے گورنر ڈریک Drake کے پاس بھیجا، جس میں یہ مطالبات کیے گئے تھے کہ فورٹ ولیم کونسل قلعہ بندی میں مزید اضافہ نہ کرتے اور ”مرہٹہ خندق“، جو شہر کے

چنت دار عبا ہوتی ہے، جسے ایرانیوں کے اونچے طبقے کے لوگ بالخصوص عہدہ داران حکومت پڑتے تھے (R.M.M.، ۱۹۱۳ء، ۲۸ : ۲۲۵، حاشیہ ۲؛ Aupays du Lion et du Soleil : Brieteux، ص ۳۶۰)۔ ”سرباز“ (سر دینے میں دریغ نہ کرنے والا) وہ لقب ہے جو فتح علی شاہ کی جاری کردہ اصلاحات کے بعد ایرانی سپاہیوں کو دیا گیا (Persien : Polak، لائپزگ ۱۸۵۶ء، ۱ : ۴۰)۔ ”سرکار“ بمعنی سپرنٹنڈنٹ، پیمائش کنندہ (Surveyor) آتا ہے؛ اس کا بیشتر استعمال مہذبانہ خطاب کے طور پر ہوتا ہے، یعنی Sir اور Monsieur کا مترادف۔ دریائے فرات کے علاقے میں سرکاری محصل کو یہ لقب دیا جاتا ہے (R.M.M.، ۱۹۱۱ء، ۱۳ : ۲۵۶)؛ ”سرکاتب“ [ترکی میں] ”چیف سیکرٹری“ ہے اور ”سیردن گچدی“ سر دینے والا، جانسپار، سرفروش، جو ہراول دستے میں یعنی پیش پیش جا رہا ہو (Darbier de Meynard : Dictionnaire turc، ۲ : ۷۷)؛ ”سرلوحہ“ (Sar-lawha) ایرانی قلمی مسودے کا منقش سر ورق ہے اور ”سرانداز“ نمدے کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا، جو کمرے کے ایک سرے پر اونی قالین کے اوپر ڈال دیا جاتا ہے (Popular Poetry of Persia : Chodzko، لندن ۱۸۶۲ء، ص ۹۹ حاشیہ)۔

(CL. HUART)

سر : رَک بہ سر۔

سراج الدولہ : نواب منصور الملک سراج الدولہ، نواب علی وردی خان (ناظم بنگال، بہار، اڑیسہ) کی چھوٹی بیٹی آمنہ بیگم کا بیٹا، جو ۱۱۱۴ھ/۱۷۰۲ء میں [اور ایک دوسری روایت کی رو سے ۱۱۲۵ھ میں، جب علی وردی خان نائب ناظم بہار تھا] پیدا ہوا۔ اس کی ولادت خاندان کے عروج اور دولت و ثروت کے لیے مسعود تصور کی گئی۔ علی وردی خان کے کوئی بیٹا نہ تھا، اس لیے نواسے



ارد گرد کھودی گئی تھی، پر کر دیا جائے اور کرشن داس کو واپس بھیجا جائے۔ ڈریک نے نرائن سنگھ سے بے اعتنائی برتی؛ اس نے کرشن داس کو واپس بھیجنے سے انکار کر دیا اور یہ جواب لکھ بھیجا کہ ہم قلعہ بندی جنگ کے خطرے کے پیش نظر کرنا چاہتے ہیں (گپتا: کتاب مذکور، ص ۵۱)۔ ڈریک کا مراسلہ بتاریخ ۲۰ مئی ۱۷۵۶ء نواب کو ملا۔ اس نے خطرہ بھانپ لیا کہ انگریز وہی صورت حال بنگال میں دہرانا چاہتے ہیں جو چند سال پہلے کرنائیک وغیرہ میں پیدا کر چکے ہیں۔ اس نے اعلیٰ فوجی افسروں درلبہ رام اور حکم بیگ کو انگریزوں کی قاسم بازار فیکٹری کا محاصرہ کرنے اور فیکٹری میں ہر قسم کی درآمد و برآمد کو روکنے کا حکم دیا اور ہگلی کی بندرگاہ سے انگریزوں کے جہازوں کے روانہ ہونے پر پابندی لگا دی؛ چنانچہ ۲۴ مئی ۱۷۵۶ء کو نواب کے فوجی دستوں نے فیکٹری کا محاصرہ کر لیا، پھر کچھ اور کمک بھی بھیجی گئی اور ۳ جون کو خود سراج الدولہ بھی وہاں پہنچ گیا۔ درلبہ رام نے ولیم واٹس Watts کو نواب کے سامنے پیش ہونے کے لیے مراسلہ بھیجا۔ واٹس پیش ہوا تو نواب نے انگریزوں کی روش پر اس کی سرزنش کی۔ واٹس نے مصالحتانہ رویہ اختیار کرتے ہوئے نواب کے مطالبات پر دستخط کر دیے، اگرچہ اس نے یہ بھی کہا کہ وہ کمپنی کی طرف سے ایسی کوئی ذمہ داری قبول کرنے کا مجاز نہیں۔ اس موقع پر واٹس کے ساتھ مہمانوں کا سا سلوک کیا گیا۔ نواب معاملات خوش اسلوبی سے طے کرنا چاہتا تھا اور اس بات کا ثبوت یہ ہے کہ اس نے (بقول Collet اور واٹس) قاسم بازار میں کمپنی کے اثاثے کو ہاتھ تک نہ لگایا (گپتا: کتاب مذکور، ص ۵۶)۔ نواب نے قاسم بازار کے سب انگریز قیدی رہا کر دیے (۱۰ جون) البتہ ولیم واٹس اور Collet سے کہا

گیا کہ وہ نواب کے ساتھ چلیں۔ واٹس اور اس کا ساتھی ایک مراسلے کے ذریعے ڈریک پر واضح کر چکے تھے کہ نواب کے مطالبات تسلیم کر لیے جائیں اور اگر اسے مطالبات نہ ماننے پر اصرار ہو تو فوراً فوج بھیج دی جائے۔ ڈریک نے کسی تجویز کو خاطر میں نہ لاتے ہوئے لڑائی کی تیاریاں شروع کر دیں اور ہراس پیدا کرنے کے لیے ایک فوجی دستہ سکھ ساگر کی طرف اور دوسرا قلعہ تھانہ کی طرف بھیجا، لیکن دونوں مقامات پر نواب کے فوجی دستوں نے انہیں پسپا کر دیا۔ نواب سراج الدولہ ۱۶ جون کو ۳۰ ہزار جوانوں کے ساتھ فورٹ ولیم کے سامنے آ موجود ہوا اور چاروں طرف سے حملہ کر دیا۔ چار دن تک شدید لڑائی ہوئی۔ اس اثنا میں انگریزوں نے بچوں اور عورتوں کو جہاز میں سوار کرا دیا اور خود ڈریک نے بھی راہ فرار اختیار کی۔ اس کا منصب ہال ویل Holwell نے سنبھالا، جس کے لیے اب اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ تھا کہ صلح کا جھنڈا بلند کرے۔ انگریزوں نے ۲۰ جون کو ہتیار ڈال دیے اور نواب کی فوجیں فورٹ ولیم میں داخل ہو گئیں۔ اس موقع پر کسی انگریز پر ہاتھ نہیں اٹھایا گیا، جیسا کہ فورٹ ولیم کونسل کا سیکرٹری کک Cooke ہمیں بتاتا ہے: ”ہمارے یہ وسوسے کہ ہم پر تشدد کیا جائے گا یا ہم سے وحشیانہ سلوک روا رکھا جائے گا، دور ہوتے گئے اور امید پیدا ہو گئی کہ ہمیں نہ صرف آزاد کر دیا جائے گا بلکہ ہم پھر سے ان شرائط کے تحت اپنا کاروبار جاری رکھ سکیں گے جن کی طرف نواب نے ”مچلکہ“ (شرائط اطاعت) میں اشارہ کیا ہے“ (Cooke's Evidence before the Select Committee of the House of Commons، Brijen K. Gupta بحوالہ، ص ۷۰)۔

بلیک ہول کا افسانہ: قلعے کے حالات معمول

۱۵۶ تا ۱۷۱، بحوالہ گپتا، ص ۷۱، حاشیہ ۱۱۹ (بعد)۔ لٹل نے استدلال کیا ہے کہ ہال ویل کا افسانہ یکسر نظر انداز کر دینے کے قابل ہے کیونکہ: (۱) اس کے بیانات میں متعدد بے ربط اور متضاد باتیں ہیں؛ (۲) یہ اس شخص کے بیانات ہیں جس کی ثقاہت متعدد دیگر واقعات کی بنا پر قابل تسلیم نہیں؛ (۳) جن لوگوں نے بلیک ہول کے متعلق بیانات کی توثیق کی ہے، انہوں نے یہ افسانہ خود ہال ویل سے سنا تھا، یا اس کے ساتھ مل کر یہ جھوٹ گھڑا؛ (۴) معاصر ہندو مؤرخین نے نہ صرف اس کی تائید نہیں کی بلکہ وہ اس مسئلے پر خاموش رہے؛ (۵) لٹل Little یہ بھی لکھتا ہے کہ بعض اہم دستاویزات میں بھی، جو فلتہ میں تیار ہوئیں (جہاں کلکتے آنے والے انگریز کچھ عرصہ مقیم رہے تھے)، بلیک ہول کے واقعے کا ذکر موجود نہیں؛ (۶) اسی طرح یہ امر بھی لٹل کے نزدیک موجب حیرت ہے کہ کلائیو اور امیر البحر واٹسن Watson نے نواب سے مطالبہ نہیں کیا کہ بلیک ہول کے ستم رسیدوں کے لیے معاوضہ ادا کیا جائے (گپتا، ص ۷۱ بعد)۔

منشی غلام حسین، مؤلف سیر المتأخرین، نے سراج الدولہ کی مہموں کو بچشم خود دیکھا تھا اور وہ کسی نہ کسی شکل میں ان مہموں سے وابستہ بھی رہا۔ وہ سراج الدولہ کے متعلق اچھی رائے نہیں رکھتا، چنانچہ اس کے بارے میں وہ لکھتا ہے: ”ابلہ و عديم الشعور و از باده جہل و جوانی مست و مغرور بود“ (ص ۶۲۲)؛ لیکن اس نے بھی بلیک ہول کا قطعاً ذکر نہیں کیا۔ بہر حال فتح کلکتہ کے بعد نواب نے مانک چند کو حاکم کلکتہ مقرر کیا اور نظم و نسق قائم رکھنے کے لیے کچھ فوج بھی وہاں متعین کر دی۔ ۲۱ جون کو حکم دیا گیا کہ ہال ویل اور اس کے تین ساتھیوں، یعنی کورٹ Court، وال کاٹ Walcot، اور برڈٹ Burdett

پر آ رہے تھے کہ بعض انگریزوں نے شراب کے نشے میں چور ہو کر پاگل پن کا مظاہرہ کیا اور محافظوں کو گالیاں دیں۔ اس پر نواب یا اس کے کسی افسر نے حکم دیا کہ انہیں زندان میں ڈال دیا جائے۔ انگریزوں کا زندان ایک ۱۸ فٹ لمبے اور ۱۴ فٹ ۱۰ انچ چوڑے کمرے پر مشتمل تھا، جس میں صرف دو کھڑکیاں تھیں۔ اسے وہ ”بلیک ہول“ کہتے تھے اور اس میں ان انگریزوں کو محبوس کیا جاتا تھا جو کسی جرم کے مرتکب ہوتے تھے۔ ہال ویل نے، جس کی ہتکڑی کھول دی گئی تھی، بعد میں یہ بیان دیا کہ ۱۴۶ قیدیوں میں سے، جو بلیک ہول میں ڈالے گئے تھے، صرف ۲۳ زندہ بچے۔ نواب سراج الدولہ پر، جس نے امن پسند انگریزوں کو آزاد کر دیا تھا، یہ الزام نہایت سنگین ہے۔ تقریباً ڈیڑھ صدی تک مخالفین اس جھوٹے افسانے میں طرح طرح کی رنگ آمیزی کرتے رہے۔ ان میں انشا پرداز، سیاست دان اور مؤرخ بھی شامل تھے۔ یہ افسانہ سکولوں کے نصاب میں باقاعدہ شامل رہا۔ اس الزام کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے ایک انگریز ہی کے بیان کی روشنی میں ہم نظر ڈالتے ہیں۔ ہال ویل کا ایک ہم قوم لٹل J.H. Little بلیک ہول کے افسانے کو انتہا درجے کا فریب، یا غلو کی حد تک بڑھا ہوا جھوٹ (“gigantic hoax”) قرار دیتا ہے، کیونکہ اس کی رائے میں صرف چند انگریزوں کو بلیک ہول میں محبوس کیا گیا تھا اور ان میں سے صرف وہ مرے تھے جنہیں جنگ میں مہلک زخم لگے تھے (J.H. Little: “The Black Hole Question of Holwell's veracity” در *The Bengal, Past & Present*، ۱۱: ۷۵ تا ۱۰۵؛ وہی مصنف: “The Black Hole Debate”، در کتاب مذکور، ۱۲: ۱۳۶ تا ۱۴۹؛ Akshay Kumar Mitra: “The Black Hole Debate” در کتاب مذکور، ۱۲:

تاوان جنگ دینا قبول کر کے انگریزوں کو سکھ سازی اور قلعہ بندی کے حقوق بھی دے دیے۔ انگریز جو چاہتے تھے انہیں حاصل ہو گیا، لیکن یہ صلح پانچ مہینوں سے زیادہ قائم نہ رہی۔ یورپ میں ”جنگ ہفت سالہ“ چھڑ چکی تھی اور انگریزوں کو بنگال میں فرانسیسی مقبوضات پر قبضہ کرنا اور دکن پہنچنا تھا۔ نواب سراج الدولہ طاقت کا توازن قائم رکھنے کے لیے فرانسیسیوں کے استیصال کا روادار نہ تھا، لیکن واٹسن نے ابدالی حملے کا خطرہ ظاہر کر کے نواب کو خاموش کرا دیا۔ ادھر انگریزوں نے [فرانسیسی مقبوضہ شہر] چندر نگر پر قبضہ کر لیا۔ نواب نے فرانسیسی پناہ گزینوں کو، جو اس کے ہاں آ گئے تھے، انگریزوں کے حوالے کرنے سے انکار کیا اور دوسرے فرانسیسی مقبوضات پر قبضہ کرنے کی اجازت نہ دی اور موشیو لا Law کو راجا رام نرائن کے پاس پٹنے بھیج دیا اور کہا کہ حکم کا منتظر رہے، نیز معاہدے کے مطابق تاوان کی ایک کثیر رقم بھی کلکتے بھجوا دی۔ [کلائیو کسی ایسے شخص کی تلاش میں تھا جو برسراقتدار آنے پر انگریزوں کے مفاد کی ہر حالت میں حفاظت کرے، چنانچہ انہوں نے میر جعفر سے ساز باز کی]۔ سازش کی خبر پا کر نواب نے میر جعفر کو محبت آمیز خط لکھا، جسے اس نے بجنسہ کلائیو کے پاس بھیج دیا۔ کلائیو نے مرہٹوں سے سلسلہ جنجانی کی۔ م جون کو واٹسن زانانہ ڈولی میں بیٹھ کر میر جعفر کے گھر آیا اور عہد نامہ مکمل کر لیا۔

امیر چند (امی چند) سوداگر نے، جس کا سازش میں ہاتھ تھا، اپنی کوششوں کے صلے میں تیس لاکھ روپے مانگے۔ کلائیو نے اسے معاہدے کی جعلی نقل دکھا کر فریب دیا، جس میں اس رقم کی ادائیگی کا وعدہ کیا گیا تھا، لیکن اس کا ذکر اصل معاہدے میں موجود

کو مرشد آباد بھیجا جائے۔ ان کے علاوہ باقی تمام انگریزوں کو آزاد کر دیا گیا۔ ہال ویل اور اس کے تین ساتھیوں سے بھی مہذبانہ سلوک ہوا اور بالآخر انہیں بھی رہا کر دیا گیا۔

فورٹ ولیم کی فتح کے بعد ۱۶ اکتوبر ۱۷۵۶ء کو سراج الدولہ نے راجا رام نرائن کی مدد سے شوکت جنگ کو، جس نے خویشی کے رشتے کو مطلقاً نظر انداز کر دیا تھا اور جو وزیر دہلی عماد الملک کی سند پا کر ”عالم پناہ“ کہلانے لگا تھا، منہاری میں شکست دی اور اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ [اس جنگ میں منشی غلام حسین، مؤلف سیر المتأخرین، شوکت جنگ کے ساتھ تھا (۲ : ۶۲۳)]۔ کلکتے اور پورنیہ کی فتح کے بعد سراج الدولہ کو دہلی سے شاہی فرمان بھی مل گیا تھا، لیکن اندرونی اور بیرونی دشمن اپنی تدبیروں میں سرگرم رہے۔ مدراس سے کرنل کلائیو اور امیر البحر واٹسن بری اور بحری فوج لے کر فلتہ پہنچے اور بیج بیج پر قبضہ کر کے مصالحت کے تلبیس آمیز پیغام بھیجے۔ راجا مانک چند نے، جو ”تمام امور میں بے شعور و جوہر شجاعت سے محروم تھا“ [سیر المتأخرین، ۲ : ۶۲۳]، بلا تردد انگریزوں کو قلعہ کلکتہ پر قبضہ کرنے کی کھلی چھٹی دے دی۔ نواب نے خود ادھر کا رخ کیا تو جاسوس وکیل بن کر آئے اور اس پر شبخون مارنے کی کوشش کی گئی۔ نامہ و پیام جاری تھے کہ ہگلی کی تسخیر عمل میں آئی اور میر جعفر، درلبہ رام، جگت سیٹھ اور دوسرے ساتھیوں کے خفیہ مراسلات پہنچے تو انگریزوں کی اور ہمت بڑھی۔ ادھر نواب کو مغربی سمت سے احمد شاہ ابدالی کے حملے کی بھی خبر پہنچی۔ اس نے مرعوب ہو کر فروری ۱۷۵۷ء کے معاہدہ علی نگر (کلکتہ) پر دستخط کر دیے اور بنگال کے مقبوضات کمپنی کو واپس دے دیے، نیز

سراج الدولہ اپنی بیوی لطف النساء کے ساتھ راہ فرار اختیار کر کے راج محل پہنچا۔ یہاں جس شخص کے گھر میں اس نے پناہ لی تھی اس نے غداری کی اور اسے میر قاسم اور میر داؤد کے حوالے کر دیا، جو اسے مرشد آباد لے گئے۔ وہاں میر جعفر کے بیٹے میراں نے اسے نہایت بربریت سے موت کے گھاٹ اتار دیا۔

پلاسی کی لڑائی کو انگریز تاریخ عالم کی بڑی لڑائیوں میں شمار کرتے رہے۔ بہرحال اس لڑائی نے بنگال بلکہ ہندوستان کی قسمت کا فیصلہ کر دیا۔ میر جعفر کو اس کی غداری کا انعام مل گیا اور ”کلائیو کے نواب“ کے لقب سے اس نے اقتدار سنبھال لیا۔ چارلس سٹیوارٹ اپنی کتاب *History of Bengal* کو اس فقرے پر ختم کرتا ہے کہ میر جعفر کی تخت نشینی کے چند ہی ماہ بعد ایک درباری مسخرے نے اسے ”خر کلائیو“ کہہ دیا اور یہ لقب اس کی موت تک لوگوں کے زبان زد رہا (ص ۳۲۱)۔

مآخذ: (۱) کرم علی: مظفر نامہ؛ (۲) غلام حسین سلیم: سیر المتأخرین؛ (۳) L.L.S. Omalley: *History of Bengal Bihar, Orissa, under British Rule* کلکتہ ۱۹۲۵ء؛ (۴) Vincent A. Smith: *History of India*، آکسفورڈ، بار دوم، ۱۹۲۳ء؛ (۵) Charles Stewart: *History of Bengal*، مطبوعہ کلکتہ؛ (۶) Brijen K. Gupta: *Siraj-ud-Daulah and the East*؛ (۷) R. C. India Company: *India Company* لائسنڈن ۱۹۶۲ء؛ (۸) Cambridge: *The History of Bengal*؛ (۹) *History of India*، ج ۱۵۔

(سید حسن عسکری [و ادارہ])

سراج القطرب: (=روح خاکی کا چراغ، \* یا بقول الادریسی ”جگنو کا چراغ“؛ قطرب کے دیگر معانی کے لیے دیکھیے لسان العرب؛ نیز Lane، ۷: ۲۵۴۳)؛ [ایک ہودا، جسے عربی میں لَفَّاح

نہ تھا۔ اس جعلی نقل پر کلائیو کے دستخط اس کی ہدایت پر لوشنگٹن Lushington نے شامل کر دیے (*History of India: Vincent Smith*، آکسفورڈ ۱۹۲۳ء، ص ۴۹۲)۔ جعلی نقل دیکھ کر اسی چند مطمئن ہو گیا۔ سمتھ نے یہ بھی لکھا ہے کہ کلائیو کے اس فعل کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا اور جو لوگ اسے جائز ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ سوفسطائی (غلط استدلال سے دھوکا دینے والے) ہیں (حوالہ سابق)۔

میر جعفر سے جو خفیہ معاہدہ ہوا تھا اس نے نواب سراج الدولہ کے ساتھ جنگ ناگزیر کر دی۔ ۱۳ جون کو کلائیو جدید اسلحہ سے لیس فوج لیے ہوئے شمالی جانب بڑھا اور مقابلے کے بغیر نواب کے فوجی دستوں نے فتوہ کلائیو کے حوالے کر دیا، جہاں سے اسے خاصا سامان جنگ ہاتھ آیا۔ نواب اب ۵ ہزار پیادہ اور ۱۸ ہزار سوار فوج اور ۵۰ توپوں کے ساتھ بھاگتی ندی کے کنارے، جو پلاسی کے فریب بہتی ہے، خیمہ زن تھا۔ بائیں بازو کی فوج (بالفاظ سمنہ) غدار میر جعفر کے ماتحت تھی۔ نواب نے انگریزوں کی فوج کو گھیرے میں لینے کی کوشش کی، لیکن گھیرے میں لینے والی سپاہ میر جعفر کے ماتحت تھی، جو انگریزوں کا حلقہ بگوش ہو چکا تھا۔ توپ و تنگ کی لڑائی صرف قلب کی فوج نے کی، جس کے سردار میر مدن نے حق نمک ادا کیا اور لڑتے لڑتے گولی کا شکار ہو گیا۔ اس کی موت سے نواب کا دل ٹوٹ گیا اور شام تک میر جعفر کی غداری کا بھید بھی کھل گیا۔ رات کے وقت سراج الدولہ راہ فرار اختیار کر کے مرشد آباد واپس آ گیا اور اسلحہ، گھوڑے اور ہاتھی سب انگریزوں کے ہاتھ آ گئے۔ میر جعفر وہ پہلا شخص تھا جو انگریزوں کے استقبال کے لیے آگے بڑھا اور پلاسی کی جنگ انگریزوں کی فتح پر ختم ہو گئی۔

(Jud.؛ ۷ : ۶) .

مآخذ : (۱) ابومنصور موفّق، مترجمہ Achundow،  
 در Koberts : *Hist. Stud. a. d. pharm. Inst. d. K. Univ. Dorpat.* ج ۳، ۱۸۹۳ء، بذیل مادّة "لَفّاح"  
 ص ۲۶۶، ۴۰۲؛ (۲) القزوينی : عجائب المخلوقات،  
 طبع Wustensfeld، ۱ : ۲۹۷، بذیل مادّة لَفّاح؛ (۳)  
 ابن البيطار، مترجمہ Leclerc، ۲ : ۲۴۶؛ (۴) I. Löw :  
*Die Flora der Fuden*، ۳ : ۳۶۳ تا ۳۶۸؛ متعدد  
 تصاویر کے لیے دیکھیے (۵) Von Hovorka و Kronfeld :  
*Vergleichende Volkmedizin*، ۱ : ۱۳؛ بسعد؛ (۶)  
*Drogen a Drogenhandel im Altertum* : A. Schmidt  
 لائپزگ ۱۹۲۴ء، ص ۵۳، ۷۳ .

(J. RUSKA)

سراة : پہاڑوں کا وہ سلسلہ جو عرب کی \*  
 سطح مرتفع کے مغربی پہلو کے ساتھ ساتھ چلا گیا  
 ہے۔ الہمدانی، جو جزیرہ نمائے عرب پر تمام عرب  
 جغرافیہ دانوں میں سب سے زیادہ مستند سمجھا جاتا  
 ہے، کہتا ہے کہ یہ سلسلہ کوہ سطح مرتفع (نجد)  
 کو میدانی خطے (غور، تہامہ) سے جدا کرتا ہے اور  
 اس وجہ سے اہل عرب اسے حجاز [= دو چیزوں کے  
 درمیان آنا] کہتے ہیں؛ اس کے دونوں سرے یمن کے  
 انتہائی جنوب اور شام میں واقع ہیں۔ الأصمعی بتاتا  
 ہے کہ یہ ارمینہ کے پہاڑوں تک پھیلا ہوا ہے۔ پہاڑوں  
 کا یہ سلسلہ، جس کے متعلق الہمدانی کو پہلے سے  
 علم تھا، واحد پہاڑ نہیں، بلکہ پہاڑیوں کا ایک  
 طویل سلسلہ ہے، جو ایک دوسرے کے ساتھ ملتی  
 ہوئی چلی جاتی ہیں۔ پرانی تحریروں کے مطابق اس کا  
 عرض اوسطاً چار دن کی مسافت کے برابر ہے، جو  
 کہیں کہیں ایک دن یا دن کے کچھ حصے کے  
 برابر کم و بیش ہوتا رہتا ہے۔ الہمدانی اپنے بیان  
 میں بڑی پہاڑی چوٹی (ظاہر) کا بالکل علحدہ ذکر  
 کرتا ہے، پھر بلند حصے (اعلیٰ السراة) کا، جو

(Mandagora؛ لاطینی : *Mandragora officinalis*)  
 کہتے ہیں]۔ یہ بادنجانی نباتات (Solanaceae) کی  
 ایک قسم ہے اور بحیرہ روم کے تمام علاقے میں پیدا  
 ہوتی ہے۔ اس کی شلجم نما جڑ اکثر دو حصوں  
 میں تقسیم ہوتی ہے، جس پر ریشوں کی ایک موٹی تہ  
 جمتی ہے اور اس کے ساتھ لمبے لمبے پیچ دار بیضوی  
 شکل کے پتوں کا ایک گچھا ہوتا ہے، جس میں گھنٹی  
 کی شکل کے پھول اُگے ہوتے ہیں۔ اس کا پھل بیر  
 کی طرح کا ہوتا ہے، جس کا رنگ سرخی مائل زرد  
 اور حجم میں تقریباً شاہ دانے کے برابر ہوتا ہے۔  
 اسے قدیم زمانے سے بطور دوا اور ساحرانہ اغراض  
 کے لیے، نیز زہر، خواب آور یا عرق محبت افزا کے  
 طور پر استعمال کیا جاتا رہا، ہے اور یہ استعمال  
 اتنا قدیم ہے کہ تورات تک میں "دودائم"  
 (dudaim) کے نام سے اس کا ذکر آیا ہے  
 (کتاب التکوین، ۳۰ : ۱۴) .

التمیمی کی روایت کے مطابق اس پودے کو  
 "بُرواح الوقاد" اور شجرة الصنم بھی کہتے ہیں۔  
 یہ سات لفّاحات (Mandragora) کی رانی ہے اور  
 ہرمس Hermes کے بیان کے مطابق یہ وہ بوٹی ہے جسے  
 حضرت سلیمانؑ اپنی خاتم کے نیچے رکھا کرتے تھے،  
 جس کی وجہ سے انہیں جنات پر اقتدار حاصل تھا۔  
 یہ پودا ارواح خبیثہ کے اثر سے پیدا ہونے والے تمام  
 عوارض، مثلاً لنگڑا پن، اینٹھن، صرع، نسیان وغیرہ  
 کے لیے ایک قابل قدر دوا سمجھی جاتی ہے۔  
 ابن سینا نے لکھا ہے کہ اس کا استعمال مریض پر  
 شدید عمل جراحی کے دوران میں جگہ کونسن کرنے  
 کے لیے کیا جاتا ہے۔ ساحرانہ اغراض کے لیے سب  
 سے اہم وہ جڑیں ہیں جو الرونہ (Alraune) کہلاتی  
 ہیں اور جنہیں اکھاڑنے کے بارے میں قدیم مصنفین  
 کے ہاں عجیب و غریب حکایات پائی جاتی ہیں۔  
 Bell. : Josephus؛ ۹۴ : ۲۵، *Hist. nat.* : Plinius)

D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۳ تا ۱۸۹۱ء، ص ۳۸،  
 ۱۹۳؛ (۲) البکری: معجم، طبع وِسٹنفلٹ، : ۸، ۱۰،  
 ۵۸ و ۲: ۷۷۲؛ (۳) یاقوت: معجم، طبع وِسٹنفلٹ، : ۲،  
 ۷۷، ۱۵۱، ۲۰۶ و ۳: ۶۵، ۶۶، ۵۵۶ و ۳: ۱۰۲۰؛  
 (۴) مراصد الاطلاع، طبع T. G. J. Juynboll، لائیڈن  
 ۱۸۵۳ء، : ۲، ۲۰ تا ۲۲؛ (۵) Ostjemen : E. Glaser  
 und Nordhadramaut، مخطوطہ: (۶) Von Hodeida  
 nach San'a Vom 24. April bis 1. Mai 1885، در  
 Petermanns Mitteilungen، ۱۸۸۶ء، : ۲۲، ۳۳؛ (۷)  
 وہی مصنف: Über meine Reisen in Arabien، در  
 Mittheilungen d. K. K. geograph. Ges. in Wien،  
 ۱۸۸۷ء، : ۲۳، ۲۵، ۸۳، ۸۴؛ (۸) وہی مصنف: Meine  
 Reise durch Arhab und Häschild، در  
 Petermanns Mitteilungen، ۱۸۸۳ء، : ۳۰، ۱۷۳؛ (۹)  
 A. Defflers، Voyage au Yemen، پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۵۳، ۵۷،  
 (۱۰) محمد زین فؤاد بی: Land und Leute im heuti-  
 gen Yemen، در Petermanns Mitteilungen، ۱۹۱۲ء،  
 ۵۸، ۱۱۶، ۱۱۷؛ (۱۱) W. Schmidt، Das südwestliche  
 Arabien، (Angewandte geographie)، سلسلہ ۳، جزو ۸،  
 فرانکفرٹ (۱۹۱۳ء)، ص ۸ تا ۱۹، ۲۵ تا ۲۸، ۳۱، ۳۹،  
 ۴۰، ۴۳ تا ۴۸؛ (۱۲) A. Grehmann، Süd-arabien  
 als Wirtschaftsgebiet، وی انا ۱۹۲۲ء، ۸۴۱ تا ۸۷۷،  
 ۲۳ تا ۳۰، ۳۱، ۳۳؛ (۱۳) B. Moritz، Arabien،  
 Studien zur physikalischen und historischen Geo-  
 graphie des Landes، ہینور ۱۹۲۳ء، ص ۶، ۷

ADOLF GROHMANN (تلخیص از ادارہ)

سراییکی: رگ بہ پنجابی

سرای: آلتون اردو (Golden Horde) کا \*

صدر مقام (رگ بہ قباق: منگول) - سرای  
 بمعنی محل، فارسی لفظ ہے، تاہم اسے عربی  
 تصانیف میں اکثر اوقات 'سرای' لکھا گیا ہے۔  
 اس کی بنیاد ہاتو [رگ باں] کے ہاتھوں پڑی اور اس

اصلی چوٹی سے متعلق نہیں، اور آخر میں مغربی  
 چوٹیوں (اوسط، غور، أسفل السراة) کا۔ اس عظیم  
 سلسلے کی اوسط بلندی ساڑھے آٹھ ہزار فٹ ہے۔  
 اہل عرب سعید ابن المسیب کی روایت کے مطابق  
 یہ سمجھتے تھے کہ خدا نے اس پہاڑ کو تمام  
 کرۂ ارض کی ریڑھ کی ہڈی بنایا ہے۔ جنوب مغرب  
 میں سب سے زیادہ بلندی جبل دباغ (۷۰۰۰ فٹ)  
 کی ہے۔ شمال مغرب میں چوٹیوں کا ایک سلسلہ  
 ہے، جس کی بلندی دس ہزار فٹ تک پہنچتی  
 ہے اور جبل بنی شعیب کی چوٹی، جو سرما میں  
 گاہ بگاہ برف پوش ہوتی ہے، ۱۰۸۰۰ فٹ بلند ہے۔  
 سرات کی بلند ترین چوٹی، جو مصانعہ کے بہت بڑے  
 گنجان سلسلہ کوہ کا ایک حصہ ہے، اس سے بھی  
 زیادہ بلند ہے۔ پہاڑوں کا یہ تمام سلسلہ منجمد  
 چٹانوں (جن کی زبردں نہ سرخ پتھر اور سنگ خارا  
 کی ہے) اور کوہ آتش فشاں کے بے شمار مخروطوں  
 پر مشتمل ہے۔ ان کے درمیان اکثر وسیع میدانوں  
 میں سیاہ لاوا بھرا ہوا ہے، جسے جزیرہ نماے عرب  
 کے شمالی حصے میں حرہ اور جنوبی حصے میں  
 فیش کہتے ہیں۔ مغرب کی سمت تہامہ تک یہ  
 سلسلہ کوہ نہایت سرعت کے ساتھ ڈھلواں ہوتا  
 گیا ہے۔ تہامہ ایک میدان ہے، جو ۲۳۰۰ فٹ  
 کی بلندی سے سمندر کی سطح کے برابر تک آ گیا  
 ہے۔ اس میں بالکل جدید آتش فشاں بلندیاں چٹانوں  
 کی شکل میں ابھری ہوئی ہیں۔ مشرق کی جانب  
 پہاڑیاں تھوڑی تھوڑی ڈھلتی ہوئی خلیج فارس تک  
 چلی گئی ہیں۔ سراة میں بحیثیت مجموعی سمت  
 کے لحاظ سے کسی قسم کی یکسانیت نہیں بلکہ  
 یہ چھوٹے اور بڑے سلسلوں میں بٹا ہوا ہے، جو  
 سب اطراف میں ایک دوسرے کو قطع کرتے چلے  
 جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: صفة جزيرة العرب، طبع

(۴۷۷) کے ہاں بھی ملتی ہے (فی بسیطہ من الارض)۔ شہاب الدین العمیری کے قول کے مطابق شہر کے وسط میں ایک تالاب تھا؛ یہ بھی Tzarew پر صادق آتا ہے (متن، از Tiesenhauser، ص ۲۲۰)۔ A. Tereshchenko نے کئی سال تک (۱۸۳۳ تا ۱۸۵۱) Tzarew اور اس کے نواح میں کھدائی کرائی ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہاں یقیناً کسی بہت بڑے شہر کے کھنڈر موجود ہیں۔ ان کھدائیوں کے نتائج ہی پر Grigoryew نے ۱۸۴۵ء ہی میں یہ خیال ظاہر کیا تھا (اور یہ درست معلوم ہوتا ہے) کہ سرای کے کھنڈر صرف Tzarew ہی میں ہو سکتے ہیں اور زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ Selitronnoye کے مقام پر باتو کا تعمیر کردہ شہر تھا اور بعد میں اس کی جگہ پر سرای برکہ آباد ہو گیا۔ Grigoryew کے رسالے کے زیر اثر Solowyew نے *History of Russia* (مطبوعہ مجلس "Obsč. Pol'za"، ۱ : ۸۴۱) میں سرای کا محل وقوع Tzarew ہی کے مقام پر بتلایا ہے، نہ کہ Selitrennoye کے مقام پر، جیسا کہ Karamzin (ج ۴، حاشیہ ۷۴ و طبع جرمن، ریگا ۱۸۲۳ء، ج ۴، حاشیہ ۵۳، ص ۲۶۳) نے قرار دیا تھا۔ Selitrennoye کے کھنڈر، جن کی اس وقت تک محض سرسری سی تحقیق کی جا سکی ہے، وسعت کے اعتبار سے Tzarew کے کھنڈروں کے تقریباً برابر ہیں (دونوں کا طول آٹھ میل ہے)۔ Tzarew کے کھنڈر ڈھائی میل چوڑے ہیں اور Selitrennoye کے صرف دو میل، لیکن وہاں سے حاصل کردہ معلومات کی اہمیت بہت کم ہے۔ ۱۸۴۴ء میں G. Sablukov (*Očerok vnutrennyogo sostoyaniya Kipčakskago izartsva*، منقول از N. Katanow، قازان ۱۸۶۵ء، ص ۲۸) نے اس رائے کا اظہار کیا کہ Selitrennoye تو سرای قدیم ہے

کا نام سرای برکہ [رگ باں] رکھا گیا۔ جغرافیہ دان اور مؤرخ اس نام کے ایک ہی شہر کا ذکر کرتے ہیں، لیکن سکوں پر ہمیں سرای جدید کا لفظ بھی ملتا ہے۔ سب سے قدیم سکہ، جو سرای جدید میں مسکوک ہوا، ۱۰۷۱ء کا ہے۔ اب تک جدید کے متعلق جو واحد تاریخی حوالہ شمس الدین الشجاع المصری کا ملتا ہے وہ خان ازبک کی وفات کے بارے میں ہے (تاریخ ۱۷۴۲ء دی ہوئی ہے) اور اسے ابن قاضی شہبہ نے نقل کیا ہے (متن، در *Sbornik materialov : Tiesenhausen*، ص ۲۵۴، *otnosyashchikhsya k istorii zolotoi Ordi*)۔ دریاے آختبہ پر، جو دریاے والگا سے نکلتا ہے، دو تباہ شدہ مقامات کو سرای جدید کے کھنڈر خیال کیا گیا ہے اور آج کل یہ Tzarew اور Selitrennoye یا Selitrenniy Gorodok کہلاتے ہیں۔ ان میں سے کون سا آلتون اردو کا صدر مقام تھا؟ کب تھا؟ آیا سرای نام کے دو شہر تھے یا صرف ایک ہی تھا (یعنی سرای جدید اصل شہر ہی کا جدید حصہ تھا یا نئے محل وقوع پر ایک دوسرا تعمیر شدہ شہر تھا)؟ یہ سوالات ایسے ہیں جن کا خاطرخواہ جواب سترھویں صدی عیسوی کے بعد سے آج تک مؤرخین نہیں دے سکے۔ ماخذ مبہم ہیں اور بہت سے امور متضاد، مثلاً دریاے والگا کے دہانے اور سرای میں جو فاصلہ ابوالفداء (اور متعدد دوسرے مؤرخین) نے دیا ہے (دو دن کا فاصلہ)، اس کے پیش نظر موجودہ Selitrennoye ہی کو یہ شہر تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اس کے برعکس اس عبارت میں ابوالفداء (طبع Reinaud، ص ۲۱۷) یہ بھی کہتا ہے کہ سرای شہر ایک میدان میں تعمیر ہوا ہے (فی مستوی من الارض) اور یہ بیان صرف Tzarew پر صادق آتا ہے کیونکہ Selitrennoye پہاڑیوں پر آباد ہے۔ یہی اطلاع ابن بطوطہ (طبع Defremery اور Sanguinetti، ص ۴۰) :

Zap. ۱۹ : ۳، ۴، نیز اس پر A. Tereshchenko :  
*Okoncatel' noye ozsliedavaniye miestnosti Saarya,*  
*s ocerkow sliedov desht-Kipcakskago tzarstva* در  
 Zap. Akad. Nauk. ۱۸۵۳، ۲ : ۸۹ تا ۱۰۵ : (۲)  
 Fr. M. Smith : *Über Rubruk's Reise*، برلن ۱۸۸۵  
 از Z. G. Erdk. Berl. ۲۰ : ۷۳ تا ۸۱ .  
 (W. BARTHOLD)

سرای : [ترکی : سراجیوو]؛ ایک شہر، جسے \*  
 بوسنہ سرای یا صرف "سرای" بھی کہتے ہیں۔  
 یہ شہر جنوبی سلافی ریاستوں میں سے ریاست بوسنہ کا  
 صدر مقام ہے اور کوہ مائیچکہ کی ایک وادی میں واقع  
 ہے، جو مغرب کی جانب کھلی اور باقی تین اطراف میں  
 ایسی سنگلاخ پہاڑیوں سے گھری ہوئی ہے جو سطح  
 سمندر سے ۱۷۳۰ سے لے کر ۲۲۷۳ فٹ تک بلند  
 ہیں۔ [۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی  
 آبادی پونے دو لاکھ تھی]۔ ان میں ایک ٹلٹ  
 مسلمان ہیں، جو زیادہ تر مقامی صنعتوں پر گزاراوقات  
 کرتے ہیں (مثلاً بسی ظروف، تقرتی بنتی، قالین بافی  
 اور تمباکو کا کام)۔ پندرہویں صدی عیسوی میں ہمیں  
 سراجیوو کے محل وقوع پر ورہ بوسنہ (Vrhbosna)  
 کے نہایت مضبوط قلعے کا پتا چلتا ہے، جس کا کچھ  
 حصہ اس وقت بھی سراجیوو کے جدید قلعے میں موجود  
 ہے۔ سولہویں صدی عیسوی میں بھی سراجیوو  
 عام طور سے ورہ بوسنہ کہلاتا تھا۔ عیسائی عہد  
 میں اس جگہ کا پہلی مرتبہ ۱۳۷۹ء میں رنوسہ  
 کے تاجروں کی جائے سکونت کے طور پر ذکر  
 آیا ہے، پھر ۱۴۱۵ء میں جاگیردار پال رادینوویچ  
 Paul Radenovič کی جائے تدفین کے طور پر اس  
 کا ذکر ملتا ہے۔ سلطان محمد ثانی کے پرچم تلے  
 ترکوں نے جب ۱۴۶۳/۵۸۹ء کے موسم بہار میں  
 بوسنہ کو فتح کیا تو انہیں اس مقام کا محل وقوع  
 پر حد پسند آیا، چنانچہ انہوں نے اسے مفتوحہ علاقے

اور Tzarew سرای جدید - یہی رائے D. Kobeko  
 (Zap. ۳ : ۲۶۷ تا ۲۷۷) نے اور ماضی قریب میں  
 (Stariyi Noviy Sarai, stolitzi Zolotoi) T. Ballo  
 (Ordi، قازان ۱۹۲۳ء) نے پیش کی ہے۔ اس کے  
 برعکس A. Spitzin (Zap. ۱۱ : ۲۸۷ تا ۲۹۰)  
 سرای القدیم کا محل وقوع Tzarew پر اور  
 سرای جدید کا Selitrennoye کے مقام پر بتاتا ہے۔  
 ایک سوداگر کی روایت کے مطابق، جو ابو الفداء  
 (ص ۳۶) نے بیان کی ہے، اختبہ پر سرای سے نیچے  
 ایک دوں اسکی یورت (= قدیم بستی) واقع تھا۔  
 اس سے مراد Selitrennoye ہو سکتا ہے۔ یہاں  
 سے جو سگے نکلے ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ  
 Selitrennoye شاید Tzarew سے پہلے کا آباد تھا اور  
 یقیناً اس کے بعد نک آباد رہا۔

سرای کو ۱۳۶۵ء میں تیمور نے برباد ویران  
 کر دیا؛ Terepshchenko کو جو انسانی پنجر بغیر  
 سر، ہاتھ، پاؤں وغیرہ کے دستیاب ہوئے ہیں وہ  
 لازماً اسی زمانے کے سمجھے جا سکتے ہیں۔  
 شاید اسی تباہی کے نتیجے میں Selitrennoye میں  
 آبادی کا معاملہ بہت زیادہ اہم ہو گیا ہے۔ ۱۴۷۲ء  
 میں Niatka کے روسی لٹیروں نے سرای کو تاخت و  
 تاراج کر دیا اور کہا جاتا ہے کہ اسے ۱۴۸۰ء میں  
 ایک روسی فوج نے کریمیا کی ایک تاتاری فوج سے  
 مل کر پھر ویران اور برباد کیا۔ ۱۵۵۴ء کے قریب  
 جب روسیوں نے استرخان [رگ باں] کو مسخر  
 کیا تو Selitrennoye اور Tzarew کے محل وقوع  
 پر جو شہر آباد تھے وہ کھنڈر بن چکے تھے۔

ماخذ : (۱) W. Grigoryew : *O Mestopoloženii*  
*Žurn. Min. Vnutr. Diel Saraya, Stolotzi Zolotoi*  
 ۱۸۴۵ء، عدد ۲، ۳، ۴ : بعد ازاں ۱۸۷۶ء میں اقتباسات،  
 در *Rossiyai Aziya*، ص ۲۵۹ تا ۳۲۱ - Tereshchenko  
 کی کھدائیوں اور ان کی رودادوں کے لیے دیکھیے



نام کی جگہ لے لی۔ اس کا نام ۵۸۶۹/۱۳۶۴ء کے ایک وقف نامے میں ”مدینہ سرای“ ملتا ہے۔ بوسنہ سرای یا محض سرای کا نام اس محل کی وجہ سے مشہور ہوا جو محمد ثانی نے شہر کو فتح کرنے کے بعد خنکار جامع (شاہی مسجد) کی جائے وقوع پر بنوایا تھا (اولیا، ۵: ۳۲۸؛ *Ruméli und Bosna* : J. v. Hammer، وی انا ۱۸۱۲ء، ص ۱۶۰)۔ عثمانی حکومت کے ماتحت بوسنہ سرای کی اہمیت بہت بڑھ گئی، بالخصوص اس لیے کہ یہ بوسنہ کے والیوں کا صدر مقام تھا (دیکھیے *Die ottoman. Statthalter in Bosnien* : C. v. Peez در *Wissenschaft. Mitteilungen aus Bosnien* وغیرہ، ۲: ۳۴۴؛ وی انا ۱۸۹۴ء)، جنہوں نے شہر کی زیب و زینت میں بہت کچھ اضافہ کر دیا اور ۹۰۰ اور ۱۰۰۰ کے درمیان اسے ایک اسلامی شہر بنا دیا۔ مساجد، مدارس اور حمام تعمیر ہوئے۔ ان میں سے بعض نہایت شاندار ساز و سامان سے آراستہ و پیراستہ تھے، مثلاً غازی خسرو پاشا کی عمارات (۱۵۰۶-۱۵۱۲ء و ۱۵۲۰-۱۵۴۲ء) جو آج تک بھی موجود ہیں۔ غازی خسرو پاشا (دیکھیے دستاویز، در سیکسن نیشنل لائبریری، ڈرسڈن، *Cod. Turc.*، عدد ۳۲۰) بوسنہ سرای میں مدفون ہے (اولیا: سیاحت نامہ، ۵: ۳۴۱ اور *Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien*، ۱: ۵۰۳؛ بعد)۔ اگرچہ بوسنہ کی کامل تسخیر کے بعد ترک والی کی جائے سکونت بوسنہ سرای سے بنالوقہ میں منتقل کر دی گئی تھی، تاہم اول الذکر شہر کی اہمیت بدستور قائم رہی۔ اس نہایت ہی مختصر سے وقفے کے علاوہ، جو اکتوبر ۱۶۹۷ء میں شہزادہ یوجین Eugene کے شہر پر قبضہ کرنے کے باعث واقع ہوا (اور یہ چند گھنٹوں سے زائد نہیں تھا) ترک اس شہر پر ۱۵ سال تک قابض رہے۔ ۱۸ اگست ۱۸۷۸ء کو اس

کا فوجی مرکز بنا لیا۔ ان کے قائد کا نام گرای خان (= حاجی گرای خان، م ۵۸۷۱/۱۳۶۶ء) بتایا گیا ہے، جو بوسنہ سرای کے قریب ہی کہیں مدفون ہوا تھا (*Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch*، طبع F. Babinger، ہینووور ۱۹۲۵ء، ص ۱۲۶، س ۴، ۵: *Die attosm. anony-* : F. Giese، *men Chroniken*، ج ۱، Breslau، ۱۹۲۲ء، ص ۱۱۲، س ۲۳؛ بعد؛ و [جرمن ترجمہ] لائپزگ ۱۹۲۵ء، ص ۱۵۰ [Abh. f. d. k. d. Morgenl. xvii, i]۔ ہمیں ۱۳۳۸ اور ۱۳۳۹ء سے بھی پہلے یہاں کے ایک ترکی گورنر کا پتا ملتا ہے، جو یہاں کے باجگزار حکمران خاندانوں کو قابو میں رکھنے کے لیے مقرر کیا گیا تھا۔ آل عثمان کے بوسنہ کو آخری اور قطعی طور پر فتح کر لینے کے بعد بوسنہ کا ترک والی ورہ بوسنہ (Vrhbosna) ہی میں حکومت کرتا تھا۔ انہوں نے اس نام کو قائم رکھا، جیسا کہ Petantius اور Benedict Kuripesić (۱۵۳۰ء؛ *Itinerarium der Bots-* : B. Curipeschitz، *chaftsreise*، طبع El. Lamberg-Schwarzenberg، ۱۹۱۰ء، ص ۳۳؛ بعد: Verchbossen) اور رغووسی خط و کتابت (دیکھیے J. Gelcich و L. V. *Raguza és Magyarország* : Thallóczy، بوڈاپسٹ ۱۸۸۷ء، ص ۶۷، [۱۵۱۳ء: Verbosavia] سے پتا چلتا ہے۔ اس شہر کے نام کی کچھ اور شکلیں، مثلاً Verchbossania، Varbosania، Werchbossen بھی ملتی ہیں، تاہم سولہویں صدی عیسوی کے وسط میں اس کا نام بوسنہ سرای (= ”بوسنہ پر محل“؛ سلافی: Sarayévo؛ اطالوی: Seraio، Seraglio؛ دیکھیے *Copioso Ritratto degli* : Giac. di Pietro Luccari، *Annali di Rausa*، وینس ۱۶۰۵ء، ص ۱۷؛ *il castello de Varch-Bosna, da cui crebbela città di Sariao*) شہرت پا گیا اور اس نے آہستہ آہستہ پرانے

شہر پر آسٹروی توپ خانے کے جرنیل فلپوویچ Josef Freiherr von Philippovich (۱۸۱۸ تا ۱۸۸۹ء) نے ایک شدید معرکے کے بعد قبضہ کر کے اسے ڈینیوب کی سلطنت میں شامل کیا۔ ۶ اکتوبر ۱۹۰۸ء کو بااقتدار حکمرانوں کی رضا مندی سے اس کے الحاق کا اعلان کر دیا گیا۔ ۲۸ جون ۱۹۱۳ء کو آسٹروی ولی عہد فرڈیننڈ Archduke Franz Ferdinand یہاں قتل کر دیا گیا۔ ۱۹۱۸ء میں ڈینیوب کی سلطنت ختم ہو جانے پر بوسنہ سرای اور اس کے ساتھ بوسنہ اور ہرسک (= ہرزگووینا) نو ساختہ جنوبی سلاوی ریاست میں مدغم ہو گئے۔

بوسنہ سرای میں، جو مسلم رئیس العلماء کا مستقر ہے اور جہاں ایک مدرسہ شریعت بھی قائم ہے، مسلمانوں کے عہد کی بہت سی عمارات ہیں۔ ان آٹھ مساجد میں سے، جو سب کی سب دسویں صدی ہجری کی یادگار ہیں، اولیا چلیبی (سترھویں صدی عیسوی) نے حسب ذیل کا تذکرہ کیا ہے: جامع فرہاد پاشا (تعمیر ۱۵۶۱/۹۶۹ء)، جامع خسرو پاشا (تعمیر ۱۵۳۰/۹۳۷ء)، جامع غازی علی پاشا (تعمیر ۱۵۵۳/۹۶۰ء) اور جامع عیسیٰ پاشا (تعمیر ۱۵۲۰/۹۲۶ء)۔ ان میں سب سے زیادہ خوبصورت جامع غازی خسرو (یگواوا جامعہ) ہے۔ خانقاہوں میں سے (اولیا، ۵: ۳۱) (بعد) سلسلہ مولویہ کے درویشوں کی مسجد، یعنی سنان تگہ سی (سنان تکیہ)، جسے حاجی سنان آغا (م رمضان ۱۰۴۹ھ) نے بنوایا تھا، اب تک موجود ہے۔ اس کی بنیاد ۱۶۳۸ء میں رکھی گئی تھی، لیکن تعمیر ۲۶ دسمبر ۱۶۳۹ء کو شروع ہوئی (Wissensch. Mitteil. aus Bosnien، ۱: ۵۰۶) (بعد مع ایک تصویر کے)۔ اولیا نے بوسنہ سرای کے متعلق جو بیان سترھویں صدی میں قلمبند کیا وہ بہت کچھ مبالغہ آمیز ہے (اولیا، ۵: ۳۲۸ تا ۳۳۱)؛ بہر حال عمارات

کی جس شان و شوکت کا اس نے ذکر کیا ہے اس کا کچھ زیادہ حصہ محفوظ نہیں رہا۔ یہ سچ ہے کہ امتداد زمانہ سے بہت سی عمارات تباہ کن آتش زدگیوں (۱۳۸۰ء، ۱۶۳۳ء، ۱۶۵۶ء، ۱۶۸۷ء اور ۱۸۷۹ء) کی نذر ہو چکی ہیں۔ بوسنہ سرای میں ترکوں کی ٹکسال تھی، جس میں سلطان محمد رابع اور سلطان سلیمان ثانی سے ۱۰۸۵ء اور ۱۰۹۳ء میں ("بوسنہ") اور ۱۱۰۰ء ("سرای") تانبے کے سگے (منقیر) مضروب ہوتے تھے (تصاویر در Br. Mus. Cat. Or. Coins : St. Lane-Poole، ج ۸، The Coins of the Truks، لنڈن ۱۸۸۳ء، لوح عکسی، عدد ۳۰۱؛ غالب ادھم: تقویم مسکوکات عثمانیہ، استانبول ۱۳۰۷ھ، ص ۲۲۸ بعد؛ نیز C. Truhelka، در Wissensch. Mitteil. aus Bosnien، ۲: ۳۵۰ بعد و ۳: ۶۰۶ بعد مسی سگے، جو ۱۰۸۵/۱۶۷۳-۱۶۷۵ء میں سلطان محمد رابع کے عہد حکومت میں مضروب ہوئے۔ بحمام معلومات کے لیے دیکھیے E. v. Zambaur : Prägungen der Osmanen in Bosnien، در Numism. Zs.، سلسلہ جدید، ج ۱، وی انا ۱۹۰۸ء)۔ بوسنہ سرای مشہور ترکی شاعر محمد نرکیسی کا مولد ہے (دیکھیے Mittell zur osm. Geschichte، جلد ۱، وی انا ۱۹۲۲ء، ص ۱۵۲ بعد اور نئی مجموعہ، جلد ۱، استانبول ۱۹۱۷ء، جزو ۱۵ تا ۱۸) ترکی دور میں بوسنہ سرای اور اس کے نواحی مقامات علی اور فکری سرگرمیوں کے لیے مشہور رہے (دیکھیے صفوت بیک بشکیچ : Bosnjaci i Hercegovini u lalamskoj knjizevnosti (یعنی بوسنہ اور ہرسک کے اسلامی ادب کی تاریخ)، سراجیوو ۱۹۱۳ء۔

مآخذ: (نیز رک بہ بوسنہ، بالخصوص مآخذ: (۱) اولیا: سیاحت نامہ، ۵: ۳۲۸ بعد؛ (۲) Rumeli und Bosna beschrieben : J. v. Hammer

اسلامی ادب کی تاریخ)، سراجیوو ۱۹۱۳ء۔

مآخذ: (نیز رک بہ بوسنہ، بالخصوص مآخذ: (۱) اولیا: سیاحت نامہ، ۵: ۳۲۸ بعد؛ (۲) Rumeli und Bosna beschrieben : J. v. Hammer

سے مستعار لیا گیا ہے، جو (دراصل) سراحہ کے ساتھ کاف تصغیر لگانے سے بنایا گیا ہے (*Grundriss der neupersischen Etymologie* : Horn) Strassburg ۱۸۹۵ء، ص ۱۹۹)۔

فارسی زبان میں سرای کا لفظ دوسرے اسماء علم سے مل کر ایک خاص قسم کی عمارت کا مفہوم دیتا ہے، مثلاً کاروان سرای [رک بہ کاروان]۔ فارسی زبان کی متصوفانہ شاعری میں سرای کا لفظ عالم ارضی کے لیے آتا ہے، جو انسان کی جائے سکونت ہے (قب سپنج)۔

ترکی ممالک میں سرای کے لفظ سے خاص طور پر دارالسلطنت (ترکی لفظ قونق کی طرح)، نیز امرا کے مسکن اور محل کے معنی لیے جاتے ہیں۔ انہیں معنوں میں تاتاری ملکوں میں اور ترکی میں بعض شہروں کے نام رکھے گئے ہیں، جو محض سرای کہلاتے ہیں [رک بہ سرای (سراجیوو)] یا سرای کے ساتھ ملا کر (آق سرای وغیرہ)۔ ترکی میں فی الجملہ سرای کے لفظ کا اطلاق قسطنطنیہ میں توپ قبی کی ”سرای ہمایون“ [رک باں] پر ہوتا ہے۔

عرب میں یہ لفظ سَرایہ کی شکل میں الف لیلۃ ولیلۃ میں محل کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اطالوی کا مستعار لفظ Seraglio اور فرانسیسی لفظ Sérail بعض اوقات حرم کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، لیکن اہل مشرق کے نزدیک معانی میں یہ تحدید نہیں۔

(۱۱، لائیڈن، بار اول)

\* سربدار: (سربہ دار)، ڈاکو سرداروں کے ایک قبیلے کا نام، جنہوں نے خراسان کے بہت بڑے حصے پر قبضہ جما لیا اور وہاں اپنی حکومت قائم کی۔ ان کی رعایا بھی ”سربدار“ کے نام سے مشہور ہوئی۔ یہ ڈاکووں کی ایک باقاعدہ جمہوری ریاست تھی،

(۳) *von Hadschi Chalfa*، ۱۸۱۲ء، ص ۱۵۹ بعد؛ (۴) عمرافندی: احوال غزوات در دیار بوسنہ، استانبول ۱۱۵۴ھ/۱۷۴۱ء و جرمن ترجمہ از J. N. v. Dubsky، ویانا ۱۷۸۹ء، نیز انگریزی ترجمہ از Ch. Fraser، لندن ۱۸۳۰ء؛ (۵) صالح صدق بن حسین بن فیض اللہ السرای (م ۱۸۸۹ء، در سرای): تاریخ دیار بوسنہ و ہرسک (مخطوطہ، در موزہ سراجیوو، ۱۸۷۸ء تک آتا ہے)؛ (۶) *Sarajevo* : Carl Braum (۵) 1878، لائیڈن ۱۹۰۷ء؛ (۷) *Sarajevoer* : Ad. Walny (۶) ۱۹۰۸ء؛ (۸) *Wegweiser*، سراجیوو ۱۹۰۸ء مع نقشہ؛ (۹) *Hugo Piffel* : *Entwicklung der Landeshauptstadt S. unter Franz Josef I*، مع نقشہ، سراجیوو ۱۹۰۷ء؛ (۱۰) *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina*، ویانا ۱۸۹۳ء و *Glasnik zemaliskog muzeja u Bosni i Hercegovini*، سراجیوو از ۱۸۸۸ء؛ مسلم سراجیوو (بوسنہ سرای) سے متعلق روایت کے نہایت موثق ذرائع سے اہم معلومات کے لیے دیکھیے (۱۱) *Wissensch. Mitteil. aus Bosnien*، ویانا ۱۸۹۳ء، ۱ : ۵۰۳ بعد؛ (۱۲) *A. Hangi* (۱۰) : *Životi Oblicaji Muslimana u. Bosni i Hercegovini*، سراجیوو ۱۹۰۶ء و جرمن ترجمہ، از H. Tansk : *Die Moslms in Bosnien Herzegowina*، ۱۹۰۷ء؛ (۱۳) *Reisen in Bosnien* : O. Blau، برلن ۱۸۷۷ء؛ (۱۴) *Dinarische Wanderungen* : M. Hoernes، ویانا ۱۸۸۸ء، ص ۷۸ تا ۱۰۶؛ (۱۵) *H. Renner* : *Durch Bosnien und die Herzegovina kreuz und quer*، بار سوم، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۵۴ بعد۔

(FRANZ BABINGER)

\* سرای: (فارسی)، یہ لفظ فارسی قدیم کے لفظ سراحہ سے مشتق ہے (جس کا مادہ ”ارا“ ہے، جس کے معنی ”حفاظت کرنا“ ہیں)۔ فارسی زبان میں اس کے عام معنی عمارت، مسکن وغیرہ کے ہیں۔ عربی لفظ ”سرایق“ (بمعنی خیمہ) اسم تصغیر

کر لیا۔ اسے سب سے پہلے وزیر علاء الدین محمد فریومدی کے خلاف جنگ کرنا پڑی، جو اس وقت ملک میں سیاہ و سفید کا مالک تھا۔ مؤخر الذکر ۱۳۳۶/۵۷۳۷ - ۱۳۳۷/۵۷۳۸ میں شکست کھا کر مارا گیا۔ علاء الدین کی موت کے بعد عبدالرزاق نے شہر سبزوار پر قبضہ کر لیا (۵۷۳۸)، جس نے اس سربدار سردار کی غارت گریوں کے لیے صدر مقام کی حیثیت اختیار کر لی۔ دولت شاہ کے بیان کے مطابق اس نے جوین، آسفرائن، جاجرم، پیار اور خجند کو بھی فتح کر لیا۔ آخر ۱۳۳۷/۵۷۳۸ - ۱۳۳۸/۵۷۳۹ کے ماہ صفر میں (بعض کے نزدیک ذوالحجہ کے مہینے میں) وہ اپنے بھائی وجیہ الدین مسعود کے ہاتھوں قتل ہوا، جو اس کے بعد تخت نشین ہوا۔ مشرقی مصنفین، اور ابن بطوطہ عبدالرزاق کو ایک ظالم اور غیر منصف حکمران کہتے ہیں، جو اپنے بھائی مسعود کی ہانک ضد تھا۔ ان کا بیان ہے کہ مؤخر الذکر (مسعود) نے عبدالرزاق کو حفاظت خود اختیاری میں جائز طور پر قتل کیا تھا۔ پہلے سربدار حکمران کی موت سے متعلق جو افسانوی تفصیلات دی گئی ہیں وہ بالکل وضعی معلوم ہوتی ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ مؤرخین نے مسعود کو برادر کشی کے جرم سے بری ثابت کرنے کے لیے عبدالرزاق کے کردار کو زیادہ تاریک صورت میں پیش کیا ہو۔ مؤخر الذکر، یعنی دوسرے سربدار نے سلطان کا لقب اختیار کر لیا (ابن بطوطہ، طبع Defrémery اور Sanguinetti، ۳ : ۶۵/۶۶)۔ وہ اپنی حکومت کو توسیع دینے کے لیے جنگجویانہ عزائم رکھتا تھا۔ وہ ایک ہرجوش شیعہ تھا۔ اس نے حسن جویری درویش کو اپنا ذاتی مصاحب بنایا، جسے محض سیاسی وجوہ کی بنا پر نیشاپور کے حاکم نے قید خانے میں ڈال دیا تھا۔ بہر حال درویش مذکور اس کے غضب سے بچ نکلا۔ مؤرخین اس بارے میں متفق نہیں کہ مسعود نے درویش کے فرار

جہاں فوجی ملحوظات اور شیعہ درویشوں کے اثرات غالب تھے۔ سربداروں کی ریاست اس وقت وجود میں آئی جب ایلخان ابوسعید (۵۷۱۶/۱۳۱۶ء تا ۵۷۳۶/۱۳۳۵ء) کی موت کے بعد فساد اور بدامنی رونما ہوئی؛ بالآخر یہ ریاست تیمور اعظم کی یلغار پر ختم ہو گئی۔ سربدار کا لفظی ترجمہ "تختہ دار کا طلب گار" ہو سکتا ہے، یعنی "جان سے بے پروا"۔ اس اصطلاح کا پس منظر مؤرخ خواند امیر نے سربداروں کے پہلے سردار عبدالرزاق کے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے: "بہ مردی سر خود بر دار دادن، ہزار بار بہتر نہ بہ نامردی بد قتل رسیدن" (یعنی بہادری کے ساتھ دار پر چڑھنا، بزدلی کی موت سے ہزار بار بہتر ہے)۔ مگر دولت شاہ اس نام کی اصل سے متعلق مختلف خیال ظاہر کرتا ہے (تذکرۃ الشعراء طبع Browne، ص ۲۷۸)۔ ابن بطوطہ کے بیان کے مطابق سربداروں کو عراق میں شطار (ڈاکو) اور مغرب میں صنورہ (شکاری پرندے، عقاب) کہتے تھے۔ سربداروں کا صدر مقام ضلع بیہق کا شہر سبزوار تھا۔ عبدالرزاق پہلا امیر سربدار تھا، جو شاہ جوین کے ایک سابق علوی منصب دار شہاب (یا تاج) الدین فضل اللہ ہاشمی کا بیٹا تھا۔

عبدالرزاق نے ایلخان ابوسعید کی نظروں میں یہاں تک مقبولیت حاصل کر لی تھی کہ اس نے عبدالرزاق کو سرکاری ملازمت دے کر کرمان کے محاصل کا انتظام و انصرام سپرد کر دیا، لیکن وہ جو محاصل جمع کرتا، انہیں اپنے مصرف میں لے آتا تھا۔ ابوسعید کی موت نے اسے کسی قسم کی مصیبت میں الجھنے سے بچا لیا۔ وہ ہاشمین (ضلع بیہق کا ایک گاؤں) چلا گیا، جو اس کی سابق جائے سکونت تھی۔ یہاں اس نے خراسان کے ایک علاقے میں اپنی آزاد حکومت قائم کرنے کے ارادے سے من چلوں اور طالع آزماؤں کا ایک گروہ جمع

میں اس کی مدد کی تھی۔ دولت شاہ لکھتا ہے کہ مسعود خود جوری کا مرید ہو گیا تھا۔

نئے سربدار سردار کا پہلا معرکہ حاکم نیشاپور ارغون شاہ جانی قربانی کے خلاف تھا؛ اغلب یہ ہے کہ یہ فوج کشی اس کے ابتدائے عہد یعنی ۵۷۳۸ میں ہوئی۔ اس لڑائی میں ارغون کی فوج کو شکست ہوئی اور نیشاپور اور جام، مسعود کے قبضے میں آ گئے۔ ہزیمت خوردہ حاکم نے جرجان کے طغا تیمور خان (توغا تیر) کے ہاں پناہ لی۔ معلوم ہوتا ہے کہ مسعود اور جوری نے تمام خراسان پر اپنی حکومت قائم کرنے کے امکانات پر اچھی طرح غور کر لیا تھا، چنانچہ سربداروں نے طغا تیمور خان کی فوجوں پر حملہ کرنے میں ابتدا کی۔ معلوم ہوتا ہے کہ دریائے آترک کے کنارے خان کو جو شکست ہوئی، وہ سربداروں کے جرجان کے خلاف پہلے معرکے کے دوران میں ہوئی، جسے دولت شاہ نے حسین کورت ہراتی کے خلاف مسعود کی لشکر کشی سے پہلے کا واقعہ بیان کیا ہے۔ بہر صورت فتوحات کے منصوبے کی تکمیل کی غرض سے مسعود اور جوری نے اپنی توجہ شاہ ہرات کی طرف پھیر دی، جس کا ذکر اوپر آچکا ہے (۵۷۳۳/۱۳۴۲-۱۳۴۳ء) اسی سال ۱۳ صفر کو دونوں حکمرانوں کی فوجیں زاوہ کے قریب ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہوئیں، لیکن بالآخر زاوہ کی لڑائی کا فیصلہ ہرات کے فرمانروا کے حق میں ہوا؛ مسعود کو پسپا ہونا پڑا اور وہ سبزوار کو واپس چلا گیا۔ حسن جوری میدان کارزار میں یا تو لڑتا ہوا مارا گیا یا سربدار سردار کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔ مسعود ان ایام میں شیخ کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ سے خائف ہونے لگا تھا کیونکہ مؤرخ ظاہر الدین (طبع Dorn، ص ۳۳۸) لکھتا ہے: ”زمام اختیار آن ولایت در اکثر امور بہ دست شیخ بود“۔

مؤرخ خواند امیر یہ واقعات لکھنے کے بعد جرجان کے خلاف ایک اور لشکر کشی کا ذکر کرتا ہے، جس میں طغا تیمور کا ایک بھائی شکست کھا کر مارا گیا۔ اسی مؤرخ کا بیان ہے کہ اس لڑائی کے نتیجے میں مسعود استر آباد پر قابض ہو گیا اور خان نے اپنے پامے تخت سے راہ فرار اختیار کی (۵۷۴۳ کا آخر)۔ ایک اور مؤرخ کے مطابق یہ واقعات ۵۷۴۲ میں رونما ہوئے (B. Dorn: *Die Geschichte Tabaristans und der Serbedare nach Chondemir*، ص ۱۶۵، حاشیہ ۵)۔ گویا یہ واقعہ حسین کورت کے ساتھ لڑائی سے پہلے کا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو مسعود نے طغا تیمور کے بھائی پر اترک کی لڑائی ہی میں فتح حاصل کی تھی۔ اس نے جرجان پر قابض ہونے کے بعد مازندران کو للچائی ہوئی نگاہوں سے دیکھنا شروع کیا اور یہی اس کی زندگی کے خاتمے کا باعث بنا۔ اس پر بے خبری کی حالت میں رستم دار کے مقام پر حملہ کیا گیا، جس میں وہ اور قریب قریب اس کی ساری فوج کام آئی (ربیع الآخر ۵۷۴۵/اگست-ستمبر ۱۳۴۴ء)۔

سربدار حکمرانوں میں مسعود سب سے زیادہ مقتدر تھا۔ دولت شاہ کے بیان کے مطابق اس کی سلطنت ایک طرف جام سے دامغان تک پھیلی ہوئی تھی اور دوسری جانب خبوشان سے ترشیز تک۔ وہ اپنے خاندان کا ”صاحبقران“ کہلاتا تھا۔ اس کے بعد خاندان عبدالرزاق کے حاشیہ نشین برسراقتدار آ گئے۔ گویا سلطنت معراج ترقی پر پہنچنے کے بعد سپاہیوں کے گروہ (اور ایک حد تک درویشوں) کے ہاتھ آ گئی، جو مشرقی ممالک کا ایک عام دستور رہا ہے۔ مسعود نے اپنے پیچھے ایک بیٹا چھوڑا، جو نابالغ تھا؛ اس کا نام لطف اللہ تھا۔ اس کے ایک امیر محمد آیتمور نے، جو جرجان کی لڑائی کے دوران

اس کے بدائے میں سربدار سرداروں نے باجگزار بننے کا اقرار کیا ہو گا۔ دولت شاہ (ص ۲۳۶) کہتا ہے کہ وہ طغا تیمور کے فرماں بردار ہو گئے ("مطیع و منقاد شدند")۔ یہ بیان صرف اس زمانے کے متعلق صحیح ہو سکتا ہے جو مسعود کی موت کے بعد کا ہے۔

علی شمس الدین کے ظلم و تشدد اور حرص و آز کی وجہ سے لوگ اس سے نفرت کرنے لگے تھے اور جب خزانے کے افسروں میں سے ایک شخص حیدر قصاب کی، جس سے وہ مطلوبہ رقم سے بہت زیادہ روپیہ جبراً وصول کرنا چاہتا تھا، شدید توہین و تذلیل کی تو قصاب نے مسعود کے ایک سابقہ عہدے دار یحییٰ کراہی سے مل کر سازش کی اور علی شمس الدین کو اپنے ہاتھ سے قتل کر دیا (۵۷۵۳ کے آخر یا ۵۷۵۴ کے شروع میں)۔ کراہی ۵۷۵۴ میں حکومت کر رہا تھا کیونکہ اسی کے حکم سے ۱۶ ذوالقعدہ ۵۷۵۴/۱۳ دسمبر ۱۳۵۳ء کو طغا تیمور قتل ہوا تھا، جیسا کہ ان اشعار سے تصدیق ہوتی ہے جو دولت شاہ نے تذکرۃ الشعرا (ص ۲۳۷، ۲۳۸) میں نقل کیے ہیں۔ کراہی سربداروں کا سردار ہوا تو حیدر قصاب کو سپہ سالار کا منصب سونپا گیا۔ نیا فرمانروا دین دار آدمی تو تھا مگر خونخوار اور ظالم بھی تھا۔ خیال کیا جاتا تھا کہ اس میں جنون کے آثار پیدا ہو گئے تھے۔ تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ سربدار کراہی اور طغا تیمور کے مابین نزاع کی صورت پیدا ہو گئی کیونکہ کراہی اس کا اقتدار تسلیم کرنے پر آمادہ نہ تھا۔ کراہی نے طغا تیمور کو اس کے عملے کے ایک افسر کے ہاتھوں سلطان دویں کے مقام پر ایک بھرے اجلاس میں قتل کرا دیا۔ طغا تیمور کی موت کے ساتھ اس علاقے میں چنگیز خان کی

میں مرحوم فرمانروا کی طرف سے سبزواری میں اس کے نائب کی حیثیت سے کام کر رہا تھا، حقیقی اقتدار خود سنبھال لیا۔ اس نے دو سال اور چند ماہ حکومت کی - ۱۳۴۶/۵۷۴۷ - ۱۳۴۷/۵۷۴۸ حکومت کی - ۱۳۴۷ - ۱۳۴۸ء میں وہ ایک سازش کا شکار ہو کر فوت ہوا، جو جواری کے سرید درویشوں کی ایک جماعت نے تیار کی تھی اور جس کا روح و روان خواجہ علی شمس الدین تھا۔ اس نے جب صورت حال پر پورا قابو پا لیا تو اس کی تجویز پر ایک شخص کٹوا (یا کٹو) اسفندیار نامی کو حکومت سونپی گئی، جس نے تقریباً ایک سال تک حکومت کی - ۵۷۴۸ یا ۵۷۴۹ میں علی شمس الدین ہی نے اسے قتل کرا دیا۔ اس کے بعد مسعود کے نابالغ بیٹے اسفندیار کو اس کا جانشین مقرر کیا گیا۔ علی شمس الدین نے مسعود کے ایک بھائی کو کہ اس کا نام بھی شمس الدین تھا، اس کا مدار المہام مقرر کر دیا۔ اسفندیار صرف سات ماہ تک تخت نشین رہا۔ دولت شاہ کے بیان کے مطابق وہ ذوالحجہ ۵۷۴۹ میں دست بردار ہو گیا اور پھر شمس الدین نے، جو دراصل بادشاہ گر تھا، بادشاہت کی ظاہری علامات بھی اختیار کر لیں۔ مؤرخین عمومی حیثیت سے اس کی تعریف کرتے ہیں، گو یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ وہ تعصب اور سخت گیری سے بھی کام لیتا تھا۔ اس کے سرکاری ملازم اور عہدے دار جب باریابی کے لیے آتے تو ہمیشہ گھروں میں وصیت کر کے آتے تھے۔ شمس الدین نے سبزواری میں مسجد جامع تعمیر کرائی یا اسے ازسرنو مرمت کرایا اور اسی شہر میں ایک بہت بڑا گودام (انبار) بنوایا۔ اس نے طغا تیمور سے ایک معاہدہ کیا تھا، جس کی رو سے اس تمام علاقے پر جو مسعود کے زیر فرمان تھا، سربدار سردار کا قبضہ تسلیم کر لیا گیا۔ اغلب یہ ہے کہ

حسن دامغانی نے خود اپنی حکومت قائم کی، مگر جلد ہی فساد پھوٹ پڑا۔ ایک درویش عزیز نامی نے، جو جوڑی کا پیرو تھا، بغاوت کر دی؛ اسے حسن دامغانی نے جلد ہی فرو کر دیا اور اس کی جان بخشی کر دی۔ عزیز نے اس عرصے میں طوس پر قبضہ کر لیا تھا، مگر سربدار شاہ نے اسے واپس لے لیا اور عزیز کو شہر بدر کر دیا۔ آخر اس نے اصفہان کا رخ کیا۔ دامغانی کا کسی مذہبی مصلحت یا احتیاط کی بنا پر اس درویش کی جان بخشی کرنا ایک خطرناک غلطی تھی۔ مزید برآں طغا تیمور کی سلطنت کے اس حصے میں جو اب سربدار کے زیر نگیں تھا، حالات بہت بگڑ رہے تھے۔ طغا تیمور کے افسر کے بیٹے امیر ولی نے سربدار حاکم کو اتر آباد سے نکال دیا اور اس فوج کو جو دامغانی نے مؤخر الذکر کی اعانت کے لیے روانہ کی تھی، شکست دے کر درہم برہم کر دیا۔ معلوم ہوتا ہے اسی زمانے میں طوس کا شہر سربداروں کے قبضے سے نکل گیا تھا۔ مسعود کے پرانے عہدے داروں میں سے ایک شخص نجم الدین علی مؤید نے فسادات سے فائدہ اٹھانے میں مستعدی سے کام لے کر دامغان پر قبضہ کر لیا اور باغی عزیز کو اصفہان سے واپس بلا لیا۔ سربدار فوج کا کچھ حصہ بھی جسے امیر ولی نے شکست دی تھی، اس سے جا ملا۔ یہ سب کچھ اس وقت ہوا جب دامغانی سبزوار سے کچھ فاصلے پر قلعہ شقان کا محاصرہ کیے ہوئے تھا۔ مؤید اور عزیز نے سبزوار میں داخل ہو کر دامغانی کے وزیر یونس سمّانی کو قتل کر دیا، لطف اللہ بن مسعود کی وفات پر اظہار الم کیا اور فوجی افسروں کو خوش آئند وعدوں اور دھمکیوں پر مشتمل خطوط لکھ کر متنبہ کیا گیا کہ وہ دامغانی کا ساتھ چھوڑ دیں۔ جب شقان کا محاصرہ کرنے والی فوج کو اسی قسم کا پیغام موصول ہوا تو تمام کے تمام سپاہی مؤید کے

اولاد کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔ سربداروں، جانی قربانی اور ہرات کے کرتوں نے خان کی سلطنت کو آپس میں تقسیم کر لیا۔ کرابی نے جانی قربانی سے طوس لے لیا اور طوس و مشہد کے لیے پانی کی بہم رسانی کے انتظام کی طرف توجہ دی۔ کرابی کی موت بھی اس کے پیشرووں کی طرح تشدد ہی سے واقع ہوئی، اس کے نسبتی بھائی علاء الدولہ نے اسے قتل کر دیا (۵۷۵۹/۶۱۳۵۸ء)۔ حیدر قصاب نے ایک غیر معروف شخص ظہیر الدین کو، جو مقتول فرمانروا کا حقیقی یا چچیرا بھائی تھا، تخت پر بٹھایا، لیکن دراصل سلطنت کا حقیقی بااختیار حاکم یہ سپہ سالار ہی تھا اور جب ظہیر الدین تخت سے دست بردار ہوا (رجب ۵۷۶۰/مئی ۶۱۳۵۹ء) تو اس صورت حال میں کسی قسم کی تبدیلی واقع نہ ہوئی۔ قصاب نے عنان حکومت خود سنبھال لی، مگر اس کی حکومت بھی زیادہ عرصے تک قائم نہ رہی۔ وہ اسفرائن میں باغی نصر اللہ خان باشتینی (جو غالباً مسعود کا بھائی تھا) کا محاصرہ کیے ہوئے تھا کہ اپنے سپہ سالار حسن دامغانی کی ایک سازش کا شکار ہو گیا (ربیع الآخر ۵۷۶۱/فروری - مارچ ۶۱۳۶۰ء میں)۔ حسن نے نصر اللہ کے ساتھ صلح کا معاہدہ کر لیا؛ تاج و تخت پرانے خاندان میں لوٹ آیا۔ لطف اللہ بن مسعود کی بادشاہی کا اعلان کیا گیا اور دامغانی اور نصر اللہ اس کے ولی یعنی اتالیگ مقرر ہوئے، لیکن دراصل اقتدار کے مالک یہی تھے۔ لطف اللہ، جو کابل شخص تھا، تخت پر اسی وقت تک متمکن رہا جب تک اسے سپہ سالار کی رضامندی حاصل رہی۔ جونہیں ابن مسعود اور اتالیگ کے مابین اختلاف رونما ہوا، مؤخر الذکر نے اسے قید خانے میں ڈال دیا اور تھوڑے ہی عرصے بعد مروا دیا (رجب ۵۷۶۲/مئی - جون ۶۱۳۶۱ء)۔ اس کے بعد

(۵۷۸۳ بلکہ ۵۷۸۱ء؛ دیکھیے *Gesch. Tabaristan : Dorn* کہ سربدار کو خود مختاری کا خیال دماغ سے نکال دینا پڑا اور اس کی مملکت اس عظیم مغل فاتح کی سلطنت کا ایک جزو بن کر رہ گئی۔ مؤید کچھ عرصے تک تیمور کے دربار میں قیام پذیر رہا، آخر اسے ۱۳۸۶ء/۵۷۸۸ء - ۱۳۸۷ء میں قتل کر دیا گیا اور اس کی لاش سبزوار لے جا کر دفن کی گئی۔

یہاں سربداروں کی تاریخ ختم ہو جاتی ہے، تاہم ۱۴۰۴ء/۱۴۰۵ء میں مسعود کے ایک بیٹے سلطان علی نے تیمور کے بیٹے شاہ رخ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا، جس کی حسب معمول سرکوبی کر دی گئی۔ دولت شاہ نے محمود بن یمن الدین فریومدی کا تذکرہ سربدار بادشاہوں کے ایک قصیدہ گو مداح شاعر کی حیثیت سے کیا ہے۔

مآخذ : (۱) *Die Geschichte Tabaristan und der Serbedare nach Chondemir Persisch und Deutsch*، سینٹ پیٹرز برگ، ۱۸۵۰ء، جہاں (ص ۱۴۲) اس موضوع پر ۱۸۵۰ء تک کا بہت سا یورپی تاریخی مواد چھوڑ دیا گیا ہے؛ (۲) خواند امیر : روضۃ الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ، ۵ : ۱۷۹ پیچید؛ (۳) دولت شاہ : تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، ص ۲۲۹، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۶۹، ۲۷۵ تا ۲۸۸، ۳۰۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۲۶، ۴۶۲؛ (۴) *Sehir Eddins Geschichte von Tabaristan*، : B. Dorn *Muh. Quellen zur Geschichte der Südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres*، ج ۱، سینٹ پیٹرز برگ، ۱۸۵۰ء، ص ۱۰۳ تا ۱۱۲، ۳۵۳، ۳۵۴؛ (۵) ابن بطوطہ، طبع Defiémery و Sanguinetti، ۳ : ۳ تا ۴، ۶۴ پیچید؛ (۶) C. d'Ohsson : *Histoire des Mongols*، ۷ : ۷۳ تا ۷۴؛ (۷) *Geschichte der Ilchane* : J. v. Hammer-Purgstall، ۲ : ۲۲۳ تا ۲۲۶، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۲؛ (۸) H. H.

طرفدار ہو گئے اور انہوں نے فوراً دامغانی کا سر قلم کر کے سبزوار بھیج دیا (۵۷۶۶ء/۱۳۶۵ء - ۱۳۶۶ء)۔ مؤید، جس نے دامغانی کے بعد تخت سنبھالا، آخری سربدار تاجدار تھا۔ مؤرخین کے بیان کے مطابق وہ ایک فیاض اور خدا پرست انسان اور راسخ العقیدہ شیعہ تھا۔ یہ امر اس کے سگوں کی عبارت سے بھی ثابت ہے، جو اس نے مضروب کرائے، (*Recensio Numorum Muhammedanorum : Frahn*) ص ۶۳۲ تا ۶۳۳)۔ مؤید بہر صورت جوڑی فرقی کے درمیان تو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ اس نے جوڑی اور خود حسن جوڑی کے مزاہات بھی تراش دیے۔ آخری سربدار کے دل میں یہی اپنی سلطنت کی توسیع کے عزائم تھے، چنانچہ اس کی فتوحات میں تَرشیز اور قہستان کا ذکر کیا گیا ہے۔ ہرات کے ملک غیاث الدین سے لڑائی میں نیشاپور اس کے ہاتھ سے نکل گیا (۱۸۶۱ء، سلسلہ ۵، ۱۷ : ۵۱۵ تا ۵۱۶)۔ سربدار کے تعلقات طغیا تیمور کی سابق سلطنت کے فرمانروا امیر ولی کے ساتھ کچھ زیادہ دوستانہ نہ تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ لڑائیوں کے دوران میں مؤید کچھ عرصے کے لیے استر آباد پر قابض ہو گیا تھا جیسا کہ اس سگے سے معلوم ہوتا ہے جو اس نے ۱۳۷۳ء/۵۷۷۵ء - ۱۳۷۴ء میں مضروب کرایا (*History of the Mongols : Howorth*، ۳ : ۷۳۷)۔ اس کے برعکس ولی نے سربدار حکمران کو اس کی سلطنت از سر نو فتح کرنے میں مدد دی، جسے درویش رکن الدین باغی نے شاہ فارس سے فوج حاصل کر کے سبزوار سے نکال دیا تھا (۵۷۸۰ء/۱۳۷۸ء - ۱۳۷۹ء)۔

اس کے بعد ایک بار پھر فسادات شروع ہو گئے۔ ولی کی فوجوں نے سبزوار کو محاصرے میں لے لیا تو مؤید نے تیمور اعظم سے مدد طلب کی



کے اعلیٰ طبقے کے لوگوں نے بتدریج رومی عادات و رسوم اختیار کر لیے۔ پھر سارماتیا (Sarmatic)، داچیا اور جرمنی سے آنے والے تارکین وطن کے باعث سلطنت روما میں ایسے تغیرات رونما ہوئے کہ اس کا مشرق اور مغربی دو سلطنتوں میں منقسم ہونا ناگزیر ہو گیا۔ ۴۳۹ء کے بعد سلطنت روما کے پاس صرف الماچیا اور پانونیا کے صوبے رہ گئے اور باقی تمام صوبے، جن میں مسیہ اور داردانیہ بھی شامل تھے، مشرقی سلطنت کا حصہ بنے، جو تقریباً ایک ہزار سال تک قائم رہی۔

تیسری صدی عیسوی سے کئی بیرونی حملہ آور، مثلاً قوطی (Goths)، ہون (Huns) اور آوار (Avars) رومی حکومت کے لیے خطرے کا باعث بنے رہے تھے، مگر ان میں سے کوئی بھی یہاں پائدار حکومت قائم نہ کر سکا، بہر حال ان کے دھاروں سے رومی صوبوں کو جس تباہ کاری کا سامنا کرنا پڑا، اس کے باعث دیگر اقوام بالخصوص صقالبہ (Slavs)، بلقان کے ویران شدہ یا کم آباد علاقوں میں آسانی سے آباد ہو گئیں۔ چھٹی صدی عیسوی سے صقالبہ دریاے ڈینیوب کے مغرب میں زیادہ سے زیادہ اراضی پر قابض ہو کر اپنی نوآبادیاں قائم کرنے لگے اور ہرقل (Heraclius) کے عہد (۶۱۰ تا ۶۴۱ء) تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ آٹھویں صدی کے دوران میں قدیم ایلیریا اور تراکیا نسل کے لوگ اور رومی نسل کے بچے کھچے عناصر نوآباد صقالبہ میں مدغم ہو گئے اور بحیرہ اسود اور دریاے ساوہ کے درمیان صقالبی زبان بولنے والا ایک علاقہ وجود میں آ گیا۔ بلقان میں صقالبہ کے مختلف قبائل نے ایک عرصے تک اپنی انفرادیت کو برقرار رکھا، لیکن ان کی باہمی لڑائیاں جاری رہیں۔ بالآخر بیرونی دباؤ نے انہیں متحد ہونے پر مجبور کر دیا اور مشرق میں ان کی ایک وسیع ریاست بن گئی۔ نویں صدی عیسوی میں

*History of the Mongols : Howorth* ۲ : ۷۲۶ بعد؛  
*Grundriss der iran Philologie* (۹) ۲ : ۵۷۱، ۵۷۵  
(V. F. BUCHNER)

\* ⊗ سربیا : (= صربیه Serbia، Serbiya، Serbie، صربجہ Serbija، سرویا Servie، صربستان)، جنوب مشرقی یورپ کی ایک سابقہ سلطنت، جو جزیرہ نماے بلقان کے شمال میں واقع تھی اور اب یوگوسلاویا میں شامل ہو چکی ہے۔ معاہدہ برلن (۱۸۷۸ء) کی رو سے اس کا حدود اربعہ مندرجہ ذیل تھا : شمال میں ہنگری، شمال مغرب میں بوسنہ Bosnia، شمال مشرق و جنوب مشرق میں بلغاریا اور جنوب و جنوب مغرب میں ترکیہ۔ ۱۸۸۳ء میں اس کا کل رقبہ ۱۸۷۸۲ مربع میل تھا (دیکھیے *Ency. Brit* بذیل مادہ)۔ قدیم ترین زمانے میں یہ ایلیریا Illyria اور تراکیا (Thrace) کے خانہ بدوش قبائل کا مسکن تھا۔ تقریباً ۲۸۰ ق م میں ایک کئی (Celtic) قبیلہ سکوردسکی Scordisci علاقہ مورواہ Morawa میں آ کر آباد ہوا۔ اس نے اس مقام پر جہاں موجودہ بلغراد واقع ہے، قلعہ سنگی دنم Singidunum تعمیر کیا۔ تیسری صدی عیسوی میں ان سب قبائل کو رومی فاتحین کی اطاعت قبول کرنی پڑی اور شہنشاہ اغسطس Augustus نے دریاے ڈینیوب تک سارے جزیرہ نماے بلقان کو سلطنت روما میں شامل کر لیا۔ آگے چل کر جو علاقہ سربوں کا وطن بنا وہ اس زمانے میں دالماچیا (Dalmatia) اور پانونیا Pannonia اور بعد ازاں مسیہ اعلیٰ (Upper Moesia) کے صوبوں میں شامل رہا۔ یہ صوبے برور ایام چھوٹے چھوٹے انتظامی علاقوں میں منقسم ہو گئے اور دیگر رقبوں کے ساتھ مل کر نئے نئے ناموں سے موسوم ہوئے، مثلاً داردانیہ Dardania، داچیا (Dačia) وغیرہ۔

رومن حکومت کے ماتحت تراکیا اور ایلیریا

اور بعد ازاں بکرے بعد دیگرے بلغار اور بوزنطی حکومت کرتے رہے۔ شہنشاہ باسل ثانی کی وفات کے بعد ووجی سلاف Vojislav کے زیر قیادت سربوں کے اتحاد کی نئی تحریک کا آغاز ہوا۔ اس کے بیٹے میخائیل (Michael) نے پہلی آزاد سرب ریاست کی بنیاد رکھی اور شہنشاہ گریگوری Gregory ہفتم نے ۱۰۷۷ء میں اسے تاج شاہی عنایت کیا۔ اس ریاست میں قدیم سربیا کے علاوہ قرہ طاغ، ہرسک اور بوسنہ کے علاقے شامل تھے۔ میخائیل (م ۱۰۸۱ء) کے بیٹے اور جانشین بودن Bodin کی وفات (۱۱۰۱ء) کے بعد یہ ریاست تین حصوں میں تقسیم ہو گئی: زیٹا Zeta، رشکا Raska اور بوسنہ۔ ان کی باہمی لڑائیوں نے انہیں ایک بار پھر بوزنطیوں کا محکوم بنا دیا۔ بالآخر رشکا کا سردار استفان نماینا (Stephan Nemanja) (۱۱۷۱ تا ۱۱۹۶ء) سربوں کے اندرونی مناقشات کو ختم کر کے اور مجاروں اور بلغاریوں کے ساتھ اتحاد کر کے ایک وسیع اور آزاد سرب ریاست قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس نے یونانی کلیسا کو سرکاری طور پر تسلیم کیا، متعدد خانقاہیں تعمیر کیں اور تعلیم کو عام کرنے کی کوشش کی۔ اس کے جانشین بھی بڑے مدبر اور منتظم حکمران ثابت ہوئے۔ استفان اول نے ۱۲۱۷ء میں پہلے روم سے تاج شاہی حاصل کیا۔ استفان دوم (۱۲۸۳ تا ۱۳۲۱ء) نے مقدونہ کے بہت سے علاقوں کے علاوہ البانیا کا شمالی نصف حصہ فتح کیا۔ استفان دوشان Stephan Dušan (۱۳۳۱ تا ۱۳۵۵ء) نے اپنی ہمسایہ ریاستوں کی باہمی مناقشت اور بوزنطی سلطنت میں طویل خانہ جنگی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مزید علاقے فتح کیے اور ۱۳۴۶ء میں ایک راسخ العقیدہ "زار" کی حیثیت سے سربوں، یونانیوں، بلغاریوں اور البانیوں کا بلا شرکت غیرے بادشاہ ہونے کا اعلان کر دیا۔

انہیں حالات کے تحت مختلف قبائل نے جنوب میں اپنے دفاعی مرکز قائم کیے۔ ان میں خروات (Croat)، سرب (Serbians) اور بوسنی (Bosnians) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان تینوں قوموں کی ترقی میں بڑی حد تک مذہبی اثرات کارفرما تھے۔ سلطنت روما کے زوال کے بعد خرواتستان (Croatia)، سربیا اور بوسنہ (Bosnia) کا قیام انہیں اثرات کا مرہون منت تھا۔ خرواتستان نے شروع ہی سے لاطینی عیسائیت اختیار کی، چنانچہ مغرب کے ساتھ اس کی وابستگی قائم رہی۔ بوسنہ نے مذہب بوگومیل (Bogomilism) کا الحادی راستہ اختیار کیا، جس کے باعث یہ دوسری ریاستوں سے الگ تھلگ رہی۔ سربیا نے یونانی کلیسا کا تتبع کیا اور بلقان کے مغرب میں بوزنطی تہذیب سے متاثر صقالبہ کو متحد کر کے ایک ریاست قائم کر لی؛ تاہم ایک متحدہ سربی ریاست کہیں بارہویں صدی میں جا کر قائم ہو سکی۔ ۱۰۸۵ء کے قریب سربی سردار ولاستی میر Vlastimir کو اس سلسلے میں جزوی کامیابی حاصل ہوئی جب اس نے جنوب مشرقی بوسنہ اور شمال مشرقی ہرسک (Herzegovina) کو اپنی حکومت میں شامل کر لیا، لیکن جلد ہی سربیا اور خرواتستان بوزنطی شہنشاہ باسل اول (۸۶۷ تا ۸۸۶ء) کی فرمانروائی تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے۔ نویں صدی کے اختتام پر بلغاری زار شمعون (Simeon) نے سربیا فتح کر لیا، مگر ۹۲۷ء میں اس کے مرتے ہی شہزادہ چاسلاف (Časlav) کے زیر قیادت نہ صرف سربیا نے غلامی کا جوا اتار پھینکا بلکہ بوسنہ، ہرسک، قدیم سربیا اور قرہ طاغ موٹی نیگرو Montenegro میں بسنے والے قبائل متحد ہو کر سرب کے نام سے موسوم ہو گئے۔ ۹۶۰ء میں چاسلاف مجاروں (Magyars) کے خلاف جنگ میں مارا گیا تو یہ ریاست بھی ختم ہو گئی اور سربوں پر پہلے مجار

ہنگری (مجارستان)، سربیا، بوسنہ اور افلاق (Valacia) کے فرمانرواؤں نے ترکوں کو یورپ سے نکال باہر کرنے کے لیے ۱۳۶۳/۵۷۶۷ء میں بیس ہزار فوج تراکیا روانہ کی۔ لالہ شاہین نے اس سے تقریباً نصف فوج کے ساتھ دریائے مریچ (Maritza) کے کنارے اتحادیوں کے لشکر کو شکست دے کر اس کا بڑا حصہ تہ تیغ کر ڈالا۔ ہنگری کا بادشاہ بمشکل اپنی جان بچا سکا، مگر دوشان کا بھائی وکاشن Vakašin مارا گیا اور کوه بلقان سے جنوب کا سارا علاقہ سلطنت عثمانیہ میں شامل ہو گیا۔

۱۳۸۸ء تک قدیم تراکیا اور جدید روم اہلی کے علاقے عثمانی مملکت کا حصہ بن چکے تھے۔ بلغاریا کا فرمانروا سیسمان Sisman اور سربیا کا شاہ لازار Lazar سلطان مراد کو خراج ادا کر رہے تھے اور عثمانی فوج کے لیے سپاہیوں کی ایک مقررہ تعداد مہیا کرنے کے پابند تھے۔ مقبوضہ علاقوں میں عرب نوآبادیاں قائم ہو چکی تھیں، جن کی وجہ سے عیسائیوں میں ایک بے چینی موجود تھی، خصوصاً پنی چری فوج کے لیے ہر سال ایک ہزار عیسائی جوانوں کے مطالبے سے مسیحی ریاستیں بہت برہم تھیں، جنہوں نے مل کر ترکوں کے استیصال کا بیڑا اٹھایا۔ اس اتحاد میں سرویا، بوسنہ اور بلغاریا پیش پیش تھے اور البانیا، افلاق، ہنگری اور پولینڈ پوری قوت سے ان کے معاون تھے۔ ۱۵ جون ۱۳۸۹ء کو قوصوہ Kosova کے میدان میں آخری مقابلہ ہوا، جس نے سربیا کی قسمت کا فیصلہ کر دیا۔ جنگ کے آخری مرحلے میں ایک سربی امیر میلوش کو بیلوچ Miloš Kobilović نے اپنے بادشاہ کے خلاف بغاوت کا اعلان کرتے ہوئے سلطان مراد سے بات کرنے کی اجازت طلب کی اور قریب پہنچ کر خنجر سے حملہ کر کے بوڑھے سلطان کو مہلک طور پر زخمی کر دیا۔ حملہ آور فوراً ہی موت کے گھاٹ

اس کی سلطنت میں شمالی بلغاریا، شمالی یونان اور شمال مشرقی بوسنہ کو چھوڑ کر خلیج کارنتہ تک بلقان کا سارا علاقہ شامل تھا۔ دوشان نے اپنی سلطنت کو اندرونی اور بیرونی طور پر مضبوط بنانے میں بڑی احتیاط اور مستعدی کا ثبوت دیا اور تمدنی اعتبار سے اسے دوسری ہم عصر حکومتوں کے معیار پر لانے کی بڑی کوشش کی۔ باایں ہمہ اس کی یہ مساعی دیرپا نتائج کی حامل ثابت نہ ہوئیں اور اس کی وفات (۱۳۵۵ء) کے ساتھ ہی اس کی وسیع مملکت چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستوں میں بٹ گئی، جن کے متعلق حکمرانوں میں باہمی اتحاد کے فقدان نے ترکوں کی فتوحات کے لیے راستہ ہموار کر دیا۔

(A. HAJEK [تلخیص از ادارہ])

[اسلامی دور: سلطان مراد اول (۵۷۶۰/۱۳۵۹ء تا ۵۷۹۱/۱۳۸۹ء) کی تخت نشینی کے وقت بوزنطی سلطنت کی حالت ابتر تھی۔ اس کے تمام ایشائی مقبوضات پر ترکوں کا قبضہ ہو چکا تھا اور یورپ میں قسطنطنیہ، شمالی تراکیا، مقدونیا اور موراوہ کے علاقے باقی رہ گئے تھے۔ ۱۳۶۰ء میں مراد نے دردانیال عبور کر کے قرق کلیسا اور ادرنہ سمیت سارا تراکیا فتح کر لیا اور اس کے ہپہ سالار لالہ شاہین نے بلغاریا میں داخل ہو کر فلپہ (Philippopolis) پر قبضہ کر لیا۔ بوزنطی شہنشاہ نے تراکیا پر ترکوں کا قبضہ تسلیم کر کے صلح کر لی اور وعدہ کیا کہ جنگ کی صورت میں وہ سربیا اور بلغاریا کی اعانت نہیں کرے گا۔

اس جنگ میں دوسری مسیحی حکومتوں نے بوزنطی شہنشاہ کو مطلقاً مدد نہ دی تھی، لیکن فلپہ پر ترکوں کا قبضہ ہو جانے سے کلیسائے روما اور اس کی زیر سایہ حکومتوں کو بھی تردد پیدا ہوا، چنانچہ پوپ اربن Urban پنجم کے اکسانے پر

اتار دیا گیا۔ مراد نے آخری حملے کا حکم دیا اور اس کے بیٹے بایزید نے عیسائی فوج کو پراگندہ کر کے رکھ دیا۔ لازار گرفتار ہو کر سامنے آیا تو سلطان مراد اس کے قتل کا حکم صادر کر کے خود بھی جان بحق تسلیم ہوا۔ سربیا اور بوسنہ کی آزادی ختم ہو گئی اور وہ سلطنت عثمانیہ کی خراج گزار ریاستیں بن گئیں۔ تراکیا، مقدونیا اور جنوبی بلغاریا کو باقاعدہ طور پر سلطنت میں شامل کر لیا گیا۔ بایزید کے عہد میں ترکوں کا قبضہ شمالی بلغاریا پر بھی ہو گیا (۱۳۹۳ء)، لیکن سربیا کے ساتھ تعلقات خوش گوار رہے۔ لازار کے جانشین استفان لازاریوچ Stephan Lazarevic نے سالانہ خراج کے علاوہ پانچ ہزار سپاہیوں کا ایک دستہ سلطان کی خدمت کے لیے تیار رہنے کا حکم دیا اور اپنی بہن اس کے نکاح میں دے دی۔ وعدے کے مطابق وہ سلطان کی تمام لڑائیوں میں اپنی فوج کے ساتھ شریک ہوتا رہا، چنانچہ نکوبولی اور انقرہ کے معرکوں میں وہ بایزید کے دوش بدوش لڑا۔ ۱۴۲۷ء میں استفان کی وفات کے بعد اس کا بیٹا جارج برینکوویچ George VlkoVIC Brenkovic اس کا جانشین ہوا، جس نے جلد ہی سربیا میں ترکوں کے اقتدار کی مخالفت شروع کر دی اور ان کے خلاف ہنگری سے باہمی امداد کا معاہدہ کر کے دریائے ڈینیوب کے کنارے سمندرہ (Smederevo) میں ایک مضبوط قلعہ تعمیر کیا۔ سلطان مراد ثانی نے اس کے معاندانہ ارادوں سے آگاہ ہو کر اس قلعے کا مطالبہ کیا اور اس کے انکار پر حملہ کر دیا۔ سربیا کو شکست ہوئی اور پورے ملک پر ترکی فوج کا قبضہ ہو گیا (۱۴۴۰ء/۵۸۴۴)۔ اسی سال پولینڈ کے بادشاہ لادیسلاس Ladislas کو ہنگری کا تخت بھی مل گیا تو مسیحی ریاستوں میں ایک دفعہ پھر متحدہ مقابلے کا حوصلہ پیدا ہوا۔ اس سلسلے میں انہیں ہونیادی Hunyadi جیسا

سپہ سالار بھی مل گیا، جس نے کئی سال تک ترکوں کا مقابلہ کیا اور پے در پے کامیابیاں حاصل کیں۔ یہ دیکھتے ہوئے جارج برینکوویچ بھی اتحادیوں کے ساتھ مل گیا۔ اس بار یورپ کی حکومتیں بھی پیچھے نہ رہیں۔ وینس اور جنیوا نے بحری بیڑوں سے مدد کی، پوپ نے کارڈینل جولین سیزرینی Julian Cesarini کے ساتھ مسلح فوج روانہ کی اور یورپ کے ہر حصے سے مالی امداد فراہم ہوئی۔ الغرض اس نے ایک صلیبی جنگ کی صورت اختیار کر لی۔ عثمانیوں کے پاس اس وقت کوئی بحری فوج نہ تھی، اس لیے سلطانی افواج، جو ان دنوں ایشیائے کوچک میں مصروف جنگ تھیں، بروقت یورپ میں منتقل نہ کی جا سکیں اور ہونیادی نے نیش اور صوفیا کو فتح کرنے کے بعد کوہ بلقان کے دامن میں ترکوں کو پھر شکست دی۔ بالآخر ۲۶ ربیع الاول/ ۱۲ جولائی ۱۴۴۴ء کو Szeddin کے مقام پر صلح نامہ ہوا، جس کی رو سے سربیا آزاد کر دیا گیا، افلاق ہنگری کو دے دیا گیا۔ لادیسلاس نے انجیل اور مراد نے قرآن مجید ہاتھ میں لے کر قسم کھائی کہ وہ دس سال تک اس صلح نامے کی پابندی کریں گے، لیکن ابھی اس معاہدے کی سیاہی بھی خشک نہ ہونے پائی تھی کہ مسیحی حکومتوں نے یہ سن کر کہ سلطان مراد نے تخت سے کنارہ کشی اختیار کر کے اپنے کمسن بیٹے محمد ثانی کو تمام اختیارات سونپ دیے ہیں، یکم ستمبر کو صلح نامہ ختم کرنے کا اعلان کر دیا اور ان کی فوجیں متعدد قلعے فتح کرتی ہوئی وارنہ Varna تک پہنچ گئیں۔ سلطان مراد نے یہ دیکھ کر ایک بار پھر شاہی اختیارات سنبھال لیے اور تیزی سے دشمن کی طرف بڑھا۔ ۲۶ رجب ۵۸۴۸/ ۱۰ نومبر ۱۴۴۴ء کو دونوں فوجوں کا مقابلہ ہوا، جس میں عیسائیوں کو عبرت ناک شکست ہوئی۔ لادیسلاس اور کارڈینل

پر مجبور نہیں کیا جاتا تھا بلکہ اس کے بجائے ان پر ایک برائے نام جزیہ عائد تھا۔ پھر ہر ایسے مسیحی کو جس نے کسی طرح حکومت کی کوئی خدمت انجام دی ہو، جاگیر دی جاتی تھی بلکہ ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ بعض جاگیریں نا اہل مسلمانوں سے چھین کر مستحق غیر مسلموں کو دی گئیں، یہی وجہ ہے کہ ان کے کلیسا، خانقاہیں، قومی زبان اور رسم و رواج بدستور محفوظ رہے۔ شہروں میں تو ترک خاصی تعداد میں آباد ہو گئے، مگر دیہات میں بدستور سرب ہی چھائے ہوئے تھے۔ حکومت کی اس رواداری سے جہاں آئندہ فتوحات میں قدرے آسانی پیدا ہوئی، وہاں ہمسایہ مسیحی حکومتوں کو ملک میں ریشہ دوانیوں کا موقع بھی ملا، چنانچہ ان کے زیر اثر وقتاً فوقتاً سربوں کی کچھ تعداد جنوبی ہنگری، جنوب مغربی بوسنہ اور خرواٹستان کے سرحدی علاقوں میں نقل وطن کرتی رہی۔ یہ لوگ آسٹریا کی فوج میں بھرتی ہو کر ترکیہ کے خلاف لڑائیوں میں حصہ لیتے رہتے تھے، جس سے انہیں اسلحہ کے استعمال کی بڑی کارآمد اور مفید مشق حاصل ہو گئی۔

سلیمان اعظم کے زمانے میں سلطنت عثمانیہ اپنے کمال عروج کو پہنچ چکی تھی، تاہم اس کے بعد صوقوللی پاشا کے عہد وزارت میں بھی مزید فتوحات حاصل ہوئیں۔ چنانچہ مؤخر الذکر کے قتل کے وقت (۱۵۷۸ء) سلطنت عثمانیہ شمال میں وسط ہنگری سے لے کر جنوب میں خلیج فارس اور سوڈان تک اور مشرق میں بحیرہ خضر سے مغرب میں افریقہ کے صوبہ اوران تک پھیلی ہوئی تھی اور مراکش کے سوا بحیرہ روم کا سارا جنوبی ساحل، بحیرہ اسود اور بحیرہ احمر کے سواحل اور اقریطش کے علاوہ بحیرہ ایجہ کے جملہ جزائر اس کے زیر نگیں تھے۔ اس کے بعد یہ عظیم الشان سلطنت مسیحی

جولین مارے گئے، ہونیادی بمشکل فرار ہو سکا اور سربیا اور بوسنہ پھر عثمانی سلطنت کے زیر تسلط آ گئے۔ چند سال بعد وارنہ کی شکست کا بدلہ لینے کے لیے ہونیادی اسی ہزار فوج کے ساتھ سربیا میں داخل ہوا، جہاں سے ہنگری، سربیا اور بوسنہ کی فوجیں متحد ہو کر آگے بڑھیں۔ قوصوہ کے میدان میں ایک بار پھر معرکہ کارزار گرم ہوا۔ ۱۸ شعبان ۱۷۵۲ء/۱۷ اکتوبر ۱۷۴۸ء کو تین روز کی شدید جنگ کے بعد ہونیادی کو بری طرح شکست ہوئی۔ قسطنطنیہ کی فتح (۱۷۵۳/۱۷۵۷ء) کے بعد محمد ثانی سربیا کی طرف متوجہ ہوا اور سمندرہ فتح کر لیا؛ ہونیادی مدد کے لیے آیا، لیکن اہل سربیا اپنے ملک میں ہنگری کے اقتدار کو ناپسند کرتے تھے اور کلیسائے روم کی مذہبی تعدیوں کے مقابلے میں مسلمان ترکوں کی روادار حکومت کو قابل ترجیح سمجھتے تھے، چنانچہ جارج برینکوویچ نے خراج ادا کر کے صلح کر لی۔ ۱۷۶۱ء/۱۷۵۷ء میں اس کے مرنے کے بعد اس کا بیٹا لازار سربیا کا حکمران ہو گیا۔ اس کی بیوہ نے سیاسی آزادی برقرار رکھنے کے لیے ملک کو کلیسائے روم سے وابستہ کرنا چاہا تو وہاں کے باشندوں نے سخت مخالفت کی اور سلطان محمد ثانی سے مدد کی درخواست کی۔ ۲۰ جون ۱۷۵۹ء کو سمندرہ پر ترکی فوج کا قبضہ ہو گیا۔ ایک مستقل مملکت کی حیثیت سے سربیا کا وجود ختم کر دیا گیا اور وہ سلطنت عثمانیہ کی ایک ”پاشالوق“ بن کر رہ گیا۔ مفتوحہ ملک کی اراضی فوجی جاگیرداروں میں بطور اقطاع (=زعامت، تیمار) تقسیم کر دی گئی۔ سرب ترک حکمرانوں کی رعیت بن گئے جن کے ساتھ انتہائی دوستانہ اور روادارانہ رویہ اختیار کیا گیا اور انہیں پوری مذہبی آزادی دی گئی۔ ترکی حکومت ہمیشہ ان کے جان و مال، عزت و ناموس اور عبادت گاہوں کی محافظ رہی۔ انہیں فوجی خدمت

فوج لے کر آگے بڑھا اور آسٹروی فوج کو پے پے شکستیں دے کر لیش، سمندرہ اور بلغراد فتح کر لیے، اس طرح سربیا پر دوبارہ ترکوں کا قبضہ ہو گیا۔

۱۶۹۷ء میں زنتا Zenta کے مقام پر سیوائے کے شہزادہ یوجین کے ہاتھوں ترکوں کی شکست نے ان کامیابیوں پر پانی پھیر دیا۔ صلحنامہ کارلوویچ Carlovitz کی رو سے یورپی مقبوضات کا خاصا بڑا حصہ آسٹریا، وینس، پولینڈ اور روس میں تقسیم ہو گیا۔ ۱۷۱۷ء میں یوجین بلغراد فتح کرنے کے بعد سربیا اور افلاق کے بیشتر حصے پر قابض ہو گیا اور معاہدہ پاساروویچ Passarowitz (۱۷۱۸ء) نے اس پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔ یوجین نے اہل سربیا کو دولت عثمانیہ کے خلاف ابھارنے کی کوشش کی، مگر بارہ ہزار سے زیادہ آدمیوں نے اس کا ساتھ نہیں دیا کیونکہ وہ ترکی حکومت کے مقابلے میں آسٹریا کی حکومت کو پسند نہیں کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آسٹروی قبضہ عارضی ثابت ہوا اور بائیس سال بعد ترکوں نے بلغراد فتح کر کے نہ صرف آسٹریا والوں کو سربیا سے نکال باہر کیا بلکہ وہ تمام علاقے بھی واپس لے لیے جو معاہدہ پاساروویچ کے وقت آسٹریا کو دے دیے گئے تھے۔

اس کے بعد تیس سال تک سلطنت عثمانیہ اور اس کی ہمسایہ سلطنتوں کے درمیان کوئی جنگ نہیں ہوئی کیونکہ اس دور میں یورپ آسٹریا کی جنگ جانشینی اور بعد ازاں جنگ ہفت سالہ میں مصروف رہا۔ ترک اگر چاہتے تو اس موقع سے فائدہ اٹھا کر بڑی آسانی سے اپنی حدود میں توسیع کر سکتے تھے، لیکن انہوں نے صلحنامے کی پابندی کی اور غیر جانبدار رہ کر ایسے اعلیٰ سیاسی اخلاق کا ثبوت دیا جس کی مثال مسیحی یورپ کی تاریخ پیش کرنے سے قاصر ہے۔

باہمی مناقشات سے ٹپٹ کر مسیحی حکومتوں

یورپ کی متحدہ یلغاروں اور داخلی شورشوں کا تین صدیوں تک نشانہ بن کر آہستہ آہستہ روبہ زوال ہوتی رہی۔ جنگ سنینگا تھرڈ (۸ محرم ۱۰۷۵ھ/یکم اگست ۱۶۶۴ء) میں آسٹریا نے اسے شکست دی تو مسیحی یورپ کے حوصلے بلند ہو گئے۔ پھر ۱۶۸۳ء میں جب قرہ مصطفیٰ نے وی انا کے بالمقابل آسٹریا سے شکست فاش کھائی تو سلطنت عثمانیہ کی سرحدوں پر واقع تمام عیسائی ریاستوں نے اس پر بیک وقت حملہ کر دیا۔ ۱۶۸۴ء میں عیسائی حکومتوں کا ایک ”مقدس اتحاد“ قائم ہوا، جس میں پولینڈ، وینس، مالٹا اور ۱۶۸۶ء میں روس بھی شریک ہو گیا۔ گویا یورپ نے ترکوں کے خلاف ایک مذہبی جنگ کا اعلان کر دیا۔ اس جنگ میں یکے بعد دیگرے ترکیہ کو اپنے بہت سے یورپی مقبوضات سے محروم ہونا پڑا۔ ۱۶۸۹ء میں ہنگری کے صرف دو قلعوں پر ترکوں کا قبضہ رہ گیا تھا اور باقی ملک ٹرانسلوانیا، دالماتیا، خرواٹستان، بوسنہ اور سربیا کے بیشتر علاقوں سمیت آسٹریا کے اور یونان اور البانیا جمہوریہ وینس کے قبضے میں جا چکا تھا۔ ان حالات میں مصطفیٰ کوپریلی کو صدارت عظمیٰ کا عہدہ ملا، جس نے بڑے تدبیر اور شجاعت سے کام لیتے ہوئے مقبوضہ علاقوں کے عیسائیوں کو متعدد مراعات دے کر ان کے دل جیت لیے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک طرف تو اہل موراوہ نے بغاوت کر دی، جنہیں وینس کی حکومت بہ جبر کلیسائے روما کا پیرو بنانے کے لیے ظلم و تعدی پر کمر بستہ تھی اور ترکی فوج کی مدد سے وینس والوں کو اپنے ملک سے نکال کر دولت عثمانیہ کی سیادت قبول کر لی اور دوسری طرف سلیم گرای اور خالد پاشا نے آسٹریا اور البانیا کی متحدہ فوجوں کو شکست دے کر مقدونیا اور اس کے نواحی علاقے واپس لے لیے۔ اگست ۱۶۹۰ء میں مصطفیٰ کوپریلی زبردست

نے برانگیختہ ہو کر بغاوت کر دی اور صوبے بھر میں قتل و غارت گری کا بازار گرم کر دیا۔ آسٹریا کے ساتھ پچھلی لڑائی میں سربوں نے اپنے فوجی دستے قائم کر کے آسٹریا کی بڑی مدد کی تھی۔ صلحنامہ سستوا کے بعد اگرچہ یہ دستے توڑ دیے گئے تھے، تاہم سربوں کے اندر اپنی فوجی قوت کا احساس اور آزادی کا حوصلہ پیدا ہو چکا تھا۔ انقلاب فرانس کی ہنگامہ خیزیوں نے اس جذبے کو مزید تقویت پہنچائی۔ حاجی مصطفیٰ پاشا نے اس سے فائدہ اٹھا کر سرب باشندوں کے مسلح دستے تیار کیے، جنہوں نے سلطانی فوج کے ساتھ مل کر پنی چریوں کو سربیا کی حدود سے باہر دھکیل دیا۔ دارالخلافہ میں کفار کی مدد سے پنی چریوں کو سربیا سے نکالے جانے کی خبر پہنچی تو عوام نے سخت برہمی کا اظہار کیا، جس سے مجبور ہو کر سلطان نے مصطفیٰ پاشا کو حکم دیا کہ پنی چریوں کو واپس آنے کی اجازت دی جائے۔ انہوں نے سربیا میں پہنچتے ہی مصطفیٰ پاشا کو قتل کر دیا اور پورے صوبے کو چار حصوں میں تقسیم کر کے ہر حصے پر اپنے ایک ایک سردار کو حاکم مقرر کر دیا۔ اب وہ بے خوف ہو کر لوٹ مار میں مصروف ہو گئے اور ان کے مظالم سے عیسائی رعایا اور مسلمان جاگیردار دونوں عاجز آ گئے۔ باب عالی نے انہیں دھمکی دی کہ اگر وہ اپنے ہاتھ نہ روکیں گے تو ان کی سرکوبی کے لیے غیر قوم اور غیر مذہب کے سپاہی متعین کر دیے جائیں گے۔ یہ سنتے ہی پنی چریوں نے سربیا کے عیسائی باشندوں کو بے دریغ قتل کرنا شروع کر دیا۔ سربوں نے متفق ہو کر جارج پیٹروویچ George Petrović کو، جو اپنی سیاہ رنگت کے باعث ”قرہ جارج“ کے نام سے مشہور تھا، اپنا سپہ سالار بنایا اور پنی چریوں کا مقابلہ کرنے لگے۔ ترک فوجی جاگیرداروں نے بھی ان کی پوری مدد کی۔ اسی دوران میں باب عالی

نے ایک بار پھر سلطنت عثمانیہ کے خلاف صف آرائی کی۔ اس گٹھ جوڑ میں روس، آسٹریا، پرشیا، فرانس، انگلستان سبھی شامل تھے۔ صلحنامہ قینارجہ کی رو سے روس کو ترکوں کی عیسائی رعایا کی حمایت کا حق حاصل ہو گیا، جس نے دولت عثمانیہ کو ہمیشہ کے لیے ایک آفت میں مبتلا کر دیا کیونکہ اس کے بعد ہر یورپی ریاست عیسائیت کے نام پر اس کے معاملات میں دخل دینے لگی اور جب کبھی دولت عثمانیہ کی یورپ کی کسی حکومت سے جنگ ہوتی تو اس کا سبب مسیحیت اور اس کے حقوق قرار دیے جاتے۔

۱۷۸۸ء میں آسٹریا نے بوسنہ، سربیا، مولداوہ اور افلاق پر قبضہ کرنے کے لیے پھر لڑائی چھیڑ دی۔ مارشل لوڈن Loudon کی فوجوں کو بوسنہ اور سربیا میں بڑی کامیابی ہوئی، لیکن بالآخر صلحنامہ سستوا Sistowa (۱۷۹۱ء) کے ذریعے دوسرے مقبوضات کے ساتھ سربیا بھی دولت عثمانیہ کو واپس مل گیا۔

اب تک دول یورپ میں سے فرانس کسی حد تک سلطنت عثمانیہ کا دوست ملک تصور کیا جاتا تھا، لیکن مصر پر نپولین کے قبضے کے بعد فرانس کے خلاف روس، انگلستان اور ترکیہ کے درمیان اتحاد قائم ہو گیا اور باب عالی نے اس کے خلاف اعلان جنگ کر دیا (۱۷۹۸ء) - ۱۸۰۲ء میں فرانس نے صلح ہو گئی اور مصر پر ایک بار پھر عثمانیوں کی فرمانروائی تسلیم کر لی گئی، لیکن سلطنت کے مختلف حصوں میں شورشیں ہونے لگیں۔ سب سے زیادہ نازک صورت حال سربیا میں تھی۔ ان دنوں وہاں کا والی حاجی مصطفیٰ پاشا تھا، جس کی رحمدلی اور دردمندی کے باعث عیسائی اسے ”اہل سربیا کی ماں“ کہتے تھے۔ اس کے عہد میں امن و امان اور عدل و انصاف کا دور دورہ تھا، لیکن سلطان سلیم ثالث کی فوجی اصلاحات سے سربیا کے پنی چری دستوں

۱۸۱۵ء میں میلوش اوبرینوویچ Miloš Obrenović نے، جو اپنی سیاست سے حکومت ترکیہ کا اعتماد حاصل کر چکا تھا، بغاوت کر دی، جو کامیاب رہی۔ ادھر روس، آسٹریا اور پرشیا نے ترکیہ کے خلاف اتحاد قائم کر لیا۔ ان حالات میں باب عالی نے سربیا سے صلح کر لینا مناسب سمجھا؛ چنانچہ اہل سربیا کو عام معافی دے دی گئی، محاصل کی وصولی انہیں کے سپرد کر دی گئی، عوام کے منتخب کردہ بارہ سرداروں پر مشتمل ایک دیوان قائم کیا گیا، اہل سربیا کی ملکی، مذہبی اور عدالتی خود اختیاری تسلیم کر لی گئی اور انہیں ہتھیار رکھنے اور اپنا امیر منتخب کرنے کی اجازت دے دی گئی۔ گویا سربیا پر اگرچہ آئینی اعتبار سے سلطان کی فرمانروائی تو اب بھی قائم تھی، مگر یہ صرف سالانہ خراج اور بلغراد اور چند دوسرے قلعوں پر قبضے تک محدود تھی۔

۱۸۱۷ء میں قرہ جارج نے ایک بار پھر سربیا کا رخ کیا، لیکن میلوش نے اپنی سرداری خطرے میں دیکھ کر اسے قتل کرا دیا۔ اسی سال تمام اضلاع کے سرداروں اور مذہبی پیشواؤں نے اسے سربیا کا موروثی حکمران منتخب کیا۔ صلحنامہ ادرنہ (۱۸۲۹ء) کے بعد باب عالی نے بھی اس کی یہ حیثیت تسلیم کر لی۔ اس صلحنامے کی رو سے یہ بھی قرار پایا کہ بلغراد اور سربیا کے تین قلعوں کے علاوہ باقی تمام قلعوں سے ترکی دستے ہٹا لیے جائیں گے اور پورے ملک سے ترکوں کا انخلا عمل میں آجائے گا۔

سربیا میں قومی حکومت تو قائم ہو گئی، لیکن اس کے نئے بادشاہ نے جلد ہی استبداد پر ایسی کمر باندھی کہ لوگ اس سے متنفر ہو گئے اور ایک طاقتور مخالف جماعت تیار ہو گئی، جس کی کوششوں سے یہ قانون منظور ہوا کہ جملہ انتظامی اختیارات

کی فوجیں بھی بوسنہ کے والی بکر پاشا کی سرکردگی میں آگئیں اور ان سب نے مل کر پنی چریوں کا مکمل استیصال کر دیا۔

امن و امان قائم ہونے کے بعد باب عالی نے حکم دیا کہ سرب دستے توڑ دیے جائیں کیونکہ اب ان کی ضرورت باقی نہیں رہی، لیکن سربوں نے، جو روس اور آسٹریا کے ساتھ خفیہ بات چیت کر رہے تھے، تعمیل حکم کے بجائے اپنی خود مختاری اور سرب ریاست کے دوبارہ قیام کے لیے جنگ شروع کر دی۔ شروع شروع میں سلطان نے انہیں بزور شمشیر دبانے کی کوشش کی، لیکن قرہ جارج نے بڑی کامیابی سے مقابلہ کیا (۱۸۰۵ء)۔ سلطان نے اعلان کیا کہ وہ انہیں حکومت خود اختیاری دینے کے لیے آمادہ ہے، لیکن ۱۸۰۶ء میں روس نے جنگ چھیڑ دی اور اس کی اس یقین دہانی پر کہ وہ سربوں کو مکمل آزادی دلائے گا، سربوں نے ترکوں کی پیشکش رد کر دی۔ جنگ کے خاتمے پر روس نے تسلیم کر لیا کہ سربیا سلطنت عثمانیہ کا داخلی معاملہ ہے، جس سے سربوں کے اعتماد کو بڑی ٹھیس پہنچی۔ ۱۸۰۹ء میں ترکیہ اور روس کے درمیان دوبارہ لڑائی شروع ہو گئی جس کا انجام صلحنامہ بخارست (۱۸۱۲ء) پر ہوا۔ سلطان نے اہل سربیا کی گزشتہ شورشوں کو معاف کر کے ملک کے داخلی معاملات ان کے سپرد کر دیے، خراج کی رقم کم کر کے اس کی وصولی ٹھیکیداروں کے بجائے سرکاری اہلکاروں کے سپرد کر دی اور سربوں نے بھی بلغراد اور دوسرے قلعوں میں ترکی دستے متعین کرنا منظور کر لیا۔ باایں ہمہ جب ان سے یہ قلعے خالی کرنے کے لیے کہا گیا تو انہوں نے پھر بغاوت کر دی۔ ۱۸۱۳ء میں سلطان نے فوج روانہ کی تو قرہ جارج ہمت ہار کر آسٹریا کی طرف بھاگ گیا اور سربیا ایک بار پھر مطیع کر لیا گیا۔



چنانچہ باب عالی نے اعلان کیا کہ بلغراد اور سربیا کے دوسرے تین قلعے خالی کر دیے جائیں گے البتہ ان پر ترکی اقتدار کی علامت کے طور پر سربی پرچم کے ساتھ ساتھ ترکی پرچم بھی لہراتے رہیں گے۔ اس کے بعد سربیا کا استقلال مکمل ہو گیا اور معاہدہ استفانوس (مارچ ۱۸۷۷ء) اور بعد ازاں معاہدہ برلن (۱۸۷۸ء) نے اس پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔

سلطان عبدالعزیز (۱۸۶۱ تا ۱۸۷۶ء) کے عہد میں روسی سفیر جنرل اگناتیف کو باب عالی میں اتنا اثر و رسوخ حاصل ہو گیا تھا کہ وزیراعظم محمود ندیم پاشا اس کے اشاروں پر ناچتا تھا۔ حکومت کے عہدیداروں کا عزل و تقرر اور ممالک خارجہ کے ساتھ صلح و جنگ کے مسائل اگناتیف کی رائے سے طے پاتے تھے۔ اس طرح روس کی سیاسی چالبازیوں نے قسطنطنیہ میں غلبہ حاصل کر لیا تھا اور سلطنت عثمانیہ کی بربادی کے لیے مختلف تدبیریں کی جا رہی تھیں۔ اس سلسلے میں روس نے جو ذرائع اختیار کیے اس میں جمعیتہ الصقالبہ کی تشکیل (۱۸۴۰ء) کو بڑی اہمیت ہے۔ اتحاد بین الصقالبہ (Pan-slavism) کا مقصد ہی یہ تھا کہ تمام صقالبی اقوام کو روس کے زیر سیادت منظم کر کے دولت عثمانیہ کے خلاف ابھارا جائے۔ اس جمعیت نے صقالبہ میں روسی ادبیات کی نشر و اشاعت شروع کی تاکہ ان کے دل روس کی جانب مائل ہو سکیں۔ اس نے بلغاریا، سربیا، بوسنہ، ہرسک اور قرہ طاغ (مونٹی نیگرو) کے باشندوں کو، جن کا مذہبی یا نسلی اعتبار سے روس کے ساتھ تعلق تھا، سلطنت عثمانیہ کے خلاف ابھارنے کی کوشش جاری رکھی۔ صقالبی بچے جمعیت کے خرچ پر روس جا کر تعلیم حاصل کرتے اور واپس آ کر جمعیت کے مقاصد کی نشر و اشاعت کے لیے اپنے شہروں میں مدرسے قائم

بادشاہ کے بجائے سترہ ارکان پر مشتمل ایک مجلس الاعیان کے ہاتھ میں ہوں گے اور ان ارکان کا تقرر تو بادشاہ کی مرضی سے ہوگا، لیکن انہیں برطرف کرنے کا حق اسے حاصل نہ ہوگا۔ یکم جون ۱۸۳۹ء کو میلوش اپنے جاں بلب بیٹے میلان Milan کے حق میں دست بردار ہو گیا، لیکن وہ چھبیس روز کے بعد وفات پا گیا اور اس کی جگہ میلوش کا چھوٹا بیٹا میخال Michael تخت نشین ہوا۔ مجلس الاعیان کے ارکان کے علاوہ ترکیہ اور روس بھی اسے پسند نہیں کرتے تھے۔ حزب مخالف کے جلاوطن رہنما وچوچ Vučuč نے واپس آ کر لوگوں کو اس قدر بھڑکایا کہ میخال وطن چھوڑ گیا (اگست ۱۸۴۲ء)۔ بادشاہت خانوادہ اوبرینوچ سے قرہ جارج کے خاندان میں منتقل ہو گئی اور الیکساندر قرہ جارجیوچ Alexander Karadjordjević سربیا کے تخت پر بیٹھا۔ اس کے عہد (۱۸۴۲ تا ۱۸۵۸ء) میں سربیا یورپی تہذیب و تمدن کے علاوہ آزادی فکر سے بھی آشنا ہوا۔ کریمیا کی جنگ میں غیر جانبداری اسے بہت مہنگی پڑی، چنانچہ ۱۱ دسمبر ۱۸۵۸ء کو اسے معزول کر کے بوڑھے میلوش اوبرینوچ کو دوبارہ تخت پر بٹھا دیا گیا، جس نے اپنے باقی ماندہ ایام اپنے مخالفین سے انتقام لینے میں گزارے۔ ۲۶ ستمبر ۱۸۶۰ء کو اس کے مرنے کے بعد میخال ایک بار پھر تخت نشین ہوا۔ اس نے سرب نوجوانوں کی تحریک اوملاڈینا Omladina سے متاثر ہو کر جنوبی صقالبہ کو سربیا کے زیر تسلط متحد کرنے کا منصوبہ بنایا۔ اس کا اولین مقصد یہ تھا کہ ملک کو ترکوں سے خالی کرایا جائے، چنانچہ ۱۸۶۶-۱۸۶۷ء میں روس کی مدد سے اس نے بڑی خونریزی کے ساتھ اس کی تکمیل شروع کر دی۔ ان دنوں ترکیہ کی حکومت افریطش کی بغاوت فرو کرنے میں مصروف تھی اور سربیا کی طرف توجہ نہ دے سکتی تھی،

سپرد کیے گئے تو وہ روس کے بجائے آسٹریا کی سرپرستی میں آ گیا، جس نے بلغراد سے بیروت تک ریلوے لائن تعمیر کرنے کے عوض عہد نامہ برلن کے وقت یہ علاقے اسے واپس دلا دیے؛ لیکن چونکہ اسی عہد نامے کی رو سے بوسنہ اور ہرسک کے اضلاع آسٹریا کی طرف منتقل ہو گئے تھے، اس لیے سربیا میں بڑی بے چینی پھیل گئی؛ چنانچہ رسٹچ کی کابینہ ایک بار پھر روس کی طرف جھک گئی۔ اس سے آسٹریا کے ساتھ جنگ کا خطرہ پیدا ہو گیا، لیکن جلد ہی میلان نے رسٹچ کو برطرف کر دیا (۱۸۸۰ء) اور نئی کابینہ نے آسٹریا کے ساتھ مصالحت کر لی۔ ۱۶ مارچ ۱۸۸۲ء کو میلان کی بادشاہت کا اعلان ہوا، لیکن ریلوے کی تعمیر کی وجہ سے ملک کی مالی حالت بہت کمزور ہوتی جا رہی تھی۔ ۱۸۸۳ء - ۱۸۸۴ء میں میلان کو نہ صرف اندرونی شورشوں کا سامنا کرنا پڑا بلکہ خود اسے قتل کرنے کی بھی کوشش کی گئی۔ ۱۳ نومبر ۱۸۸۵ء کو میلان نے بلغاریا کے خلاف اعلان جنگ کر دیا کیونکہ بلغاریا میں مشرقی روم ایلی کے ضم ہو جانے سے بلقان کا توازن درہم برہم ہو سکتا تھا۔ ۱۹ نومبر کو سلونیتزا Slivnitza کے مقام پر اس کی فوجوں کو شکست فاش ہوئی اور محض آسٹریا کی مداخلت سے سربیا کی آزادی محفوظ رہ سکی۔ بالآخر ۶ مارچ ۱۸۸۹ء کو میلان اپنے کمسن بیٹے الیکساندر Alexander کے حق میں تخت سے دست بردار ہو گیا۔ اس کا دور حکومت بڑا پر آشوب تھا۔ متواتر وزارتی اور مالی بحران، دربار شاہی کے شرمناک واقعات، بادشاہ کی ایک انجینیئر کی بیوہ سے شادی، اس کی مستبدانہ حکومت اور ان پر مستزاد ملکہ کے بھائی کو وارث تخت بنانے کی تجویز، ان سب باتوں نے مل کر حالات کو اتنا بگاڑ دیا کہ ۱۱ جون ۱۹۰۳ء کی رات کو بادشاہ اور ملکہ کو قتل کر کے ۱۵ جون کو قرہ جارج

کرتے، لوگوں کی مالی مدد کرتے اور خفیہ طور پر انہیں فوجی سامان بہم پہنچاتے۔ رفتہ رفتہ بلقان کے تمام عیسائی اس جمعیت کے مطیع ہو گئے اور عام بغاوت بلند کرنے کے لیے اس کے اشارے کا انتظار کرنے لگے۔ حکومت روس کے بڑے بڑے ارکان اس میں شامل تھے اور اگنائیف اس کا ممتاز ترین رکن تھا۔ مدحت پاشا [رک باں] نے اس کے سدباب کے لیے جو تجاویز پیش کیں وہ اگنائیف کی کوشش سے رد کر دی گئیں۔

سربیا کا فرمانروا میخال بھی اس جمعیت سے بہت متاثر تھا۔ اس نے بلغاریا کے تارکین وطن، یونانیوں اور رومانیوں کے ساتھ مل کر ترکوں کے خلاف ایک منصوبہ تیار کیا، لیکن ۱۰ جنوری ۱۸۶۸ء میں اسے قتل کر دیا گیا اور اس کا بھتیجا میلان اوپرینوچ چودہ برس کی عمر میں تخت پر بیٹھا۔ وہ بڑی حد تک اپنے وزیر رسٹچ Ristić کے زیر اثر تھا، جو روس کا حامی تھا۔ ۱۸۷۵ء میں جب بوسنہ اور بلغاریا نے سلطنت عثمانیہ کے خلاف بغاوت کی تو سربیا نے بھی تہدید آمیز رویہ اختیار کیا اور ۳۰ جون ۱۸۷۶ء کو قرہ طاغ کے ساتھ مل کر اعلان جنگ کر دیا۔ شروع شروع میں سربیا کو کچھ کامیابی نصیب ہوئی، لیکن جلد ہی اسے بے در پے شکستوں کا سامنا کرنا پڑا اور میلان کی درخواست پر روس نے سلطان پر دباؤ ڈال کر عارضی صلح کرا دی (یکم نومبر ۱۸۷۶ء)۔

۲۴ اپریل ۱۸۷۷ء کو خود روس نے ترکیہ کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ سربیا پہلے تو غیر جانبدار رہا، لیکن پلونا کی فتح کے بعد وہ بھی شریک ہو گیا اور نیش کا اہم شہر فتح کر لیا۔ معاہدہ آیا ستفانوس طے کرتے وقت روسیوں کا رجحان بلغاریوں کی طرف دیکھ کر رسٹچ بھی دل برداشتہ ہو گیا؛ چنانچہ جب سربیا کے بعض علاقے بلغاریا کے

وسطی مقدونیا کو بھی شامل کر دیا گیا۔ اس سے وسیع تر سربیا کی تحریک کو بڑی تقویت پہنچی اور باقی ماندہ سربی علاقوں کو، جو ہنگری اور آسٹریا وغیرہ کے زیر تسلط تھے، آزاد کرانے کے لیے متعدد انقلابی جماعتوں نے کام شروع کر دیا؛ ان میں ”جمعیت دست سیاہ“ (Crina Ruka) بالخصوص قابل ذکر ہے۔ ۲۴ جون ۱۹۱۴ء کو شاہ پیٹر نے خرابی صحت کی بنا پر شاہی اختیارات شہزادہ الیکساندر کے سپرد کر دیے۔ ۲۸ جون کو سراجیوو کے مقام پر آسٹریا کے ولی عہد فرڈیننڈ اور اس کی بیگم کے قتل سے جنگ عظیم چھڑ گئی۔ شروع شروع میں سربیا کو کامیابیاں ہوئیں، لیکن جب آسٹریا، جرمنی اور بلغاریا نے تین طرف سے حملہ کیا تو اسے سخت شکست ہوئی (دسمبر ۱۹۱۵ء)۔ بچے کھچے سرب، جن کی تعداد پچاس ہزار کے قریب تھی، یخ بستہ البانوی پہاڑوں کو انتہائی مصائب سے عبور کرنے کے بعد ساحل تک پہنچے، جہاں سے اطالوی جہازوں نے انہیں کارفو Corfu تک پہنچا دیا۔ ۱۹۱۶ء میں انہیں دوبارہ مسلح کر کے سالونیکا میں متعین ساٹھ ہزار سپاہیوں پر مشتمل سرب فوج کے ساتھ میدان جنگ میں بھیجا گیا، جہاں انہوں نے بلغاریا کے جارحانہ اقدامات کو روک دیا۔ تھوڑے ہی دنوں میں انہوں نے بتولجہ Bitolja پر قبضہ کر لیا۔ ۱۷ ستمبر ۱۹۱۸ء کو بلغاریا کو دو بروپولجہ Dobropolja کے معاذ پر شکست دے کر ۲۹ ستمبر کو سکوپاچہ Skoplje پر قابض ہو گئیں۔ اب شمال کی جانب ان کی پیش قدمی روکنے والا کوئی نہ تھا۔ ۱۲ اکتوبر کو انہوں نے نیش فتح کر لیا۔ اس کے تین ہفتے بعد ۴ نومبر کو شہزادہ الیکساندر فاتحانہ بلغراد میں داخل ہو گیا۔ جنگ کے ساتھ ڈینیوب کی شہنشاہیت بھی ختم ہو گئی اور آسٹریا اور ہنگری کے علاقہ جنوبی صقلیہ کے ساتھ سربیا کا

خاندان کے معزول بادشاہ الیکساندر کے بیٹے کو پیٹر اول کے نام سے تخت پر بٹھا دیا گیا۔ حکومت پارلیمانی اکثریت کے سپرد کر دی گئی، جس کا رہنما انتہا پسند نکولا پاشچ Nikola Pašić تھا۔ وہ شاہ میخال کے اس منصوبے کا بہت بڑا حامی تھا کہ سربیا کے سابقہ مقبوضات (بوسنہ و ہرسک) کو دوبارہ حاصل کیا جائے؛ چنانچہ خارجہ حکمت عملی میں بنیادی تبدیلی پیدا ہوئی، یعنی آسٹریا سے انقطاع اور اتحاد بین الصقلیہ کے حامی روس کے ساتھ اتحاد۔ بلغراد میں روسی سفیر ہارٹ وگ Hartwig کی سرگرمیوں کے باعث آسٹریا کے ساتھ تعلقات بد سے بدتر ہوتے گئے۔ ہارٹ وگ نے، جو شروع میں ترکیہ کی بہ نسبت آسٹریا کے خلاف تھا، بلقانی اتحاد کی تنظیم کی۔ جنگ بلقان کا بانی سبانی بھی وہی تھا، جس کے پہلے دور میں سربوں کو شاندار فتوحات حاصل ہوئیں اور وہ سالونیکا اور بحیرہ ایڈریٹک کے ساحل تک پہنچ کر ان علاقوں پر قابض ہو گئے جو کسی زمانے میں دوشان کی مملکت میں شامل تھے۔ مفتوحہ علاقوں کی تقسیم کے بارے میں اتحادیوں میں جھگڑا ہو گیا کیونکہ البانیا کی نئی ریاست کی تشکیل سے سرب نہ صرف اپنے موجودہ علاقوں سے محروم ہو گئے تھے بلکہ انہیں سمندر تک رسائی بھی نہ رہی؛ چنانچہ انہوں نے مطالبہ کیا کہ مقدونیا کو از سر نو تقسیم کیا جائے، لیکن بلغاریا نے یہ مطالبہ رد کر دیا۔ اس دوران میں دوسری جنگ بلقان چھڑ گئی (اپریل ۱۹۱۳ء)۔ ۳۰ جون سے ۵ جولائی تک سربیا اور بلغاریا کے درمیان ایسی جنگ ہوئی جسے دنیا کی انتہائی خونریز جنگوں میں شمار کرنا چاہیے۔ انجام کار سربوں کو فتح نصیب ہوئی اور بخارسٹ کی صلح (۱۰ اگست ۱۹۱۳ء) کی رو سے سربیا کی وسعت تقریباً دگنی ہو گئی اور اس میں اس کے بعض قدیم علاقوں کے علاوہ

الحاق ممکن ہو گیا۔ یکم دسمبر کو سربوں، خرواتوں (Croats) اور یوگوسلاویوں کی نئی ریاست تشکیل دے دی گئی۔

[ادارہ]

[جنگ عظیم کے بعد : اگرچہ جنگ عظیم کے بعد سربیا کی مستقل حیثیت ختم ہو گئی اور اسے ایک نئی ریاست مملکتہ السرب والخروات والسلاون (Kraljevstva Srba, Hrvata i Slovenaca) کا حصہ قرار دیا گیا، تاہم ۱۹۴۱ء تک سربوں کو بڑی اہمیت حاصل رہی۔ سربیا کا صدر مقام بلغراد Belgrad نئی مملکت کا دارالحکومت اور سربیا کا فرمانروا پیٹر قرہ جارجیوچ اس کا پہلا بادشاہ بنا۔ ولی عہد الیکساندر بدستور نیابت کے فرائض انجام دیتا رہا، تا آنکہ ۱۶ اگست ۱۹۲۱ء کو وہ پیٹر کی وفات کے بعد باقاعدہ تخت نشین ہوا۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ ملک میں صرف سرب ہی ایک مضبوط مرکز کے علمبرار تھے، ورنہ باقی اقوام، یعنی خروات، سلاوینی، بوسنی، مقدونی اور قرہ طاغی وغیرہ، صوبائی خود اختیاری کی طالب تھیں۔ ملک کا آئین (Vidovadanski Ustav)، جو ۲۸ جون ۱۹۲۱ء کو منظور ہوا، ایک مضبوط مرکز کی بنیاد پر بنایا گیا تھا اور اسی باعث ہمیشہ سربوں کے دوسرے عناصر سے شدید اختلافات رہے۔ ۶ جنوری ۱۹۲۹ء کو الیکساندر نے آئین، پارلیمان اور تمام سیاسی جماعتوں کو ختم کر کے اپنی آمریت کا اعلان کر دیا۔ ستمبر ۱۹۳۱ء میں ایک نئے آئین کا اعلان کیا گیا، مملکت کا نام یوگوسلاویا رکھا گیا اور اسے نو ریاستوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ یہ تقسیم مذہبی، قومی یا قدیم تاریخی حدود کی بنا پر نہیں کی گئی تھی اور ان میں سے بیشتر ریاستوں کے نام بعض دریاؤں کے نام پر رکھے گئے تھے۔ مجلسی نمائندگان اور مجلس الاعیان پر مشتمل دو ایوانی

پارلیمان وجود میں آئی۔ ان سب کارروائیوں سے غیر سرب اقوام، بالخصوص خروات، مطمئن نہیں تھے۔ آخر ۱۹۳۹ء میں حکومت نے خود مختار اور داخلی معاملات میں آزاد خرواتستان کا مطالبہ منظور کر لیا اور خروات نمائندے مرکزی پارلیمان میں شرکت پر آمادہ ہو گئے۔ اس کا اثر بوسنہ و ہرسک کے مسلمان باشندوں پر یہ ہوا کہ وہ کیتھولک خروات اکثریت تلے دب کر رہ گئے اور ان کا رشتہ ملک کے دوسرے مسلمانوں سے منقطع ہو گیا۔ ۹ اکتوبر ۱۹۳۴ء کو الیکساندر کو مارسیلز Marcilles میں قتل کر دیا گیا، جہاں وہ صدر جمہوریہ فرانس سے ملاقات کے لیے گیا ہوا تھا۔ اس کا جانشین شہزادہ پاول بہت کم عمر تھا، چنانچہ ایک سہ رکنی "مجلس نیابت" تشکیل ہوئی جو یوم انقلاب تک کاروبار حکومت چلاتی رہی۔ ۲۵ مارچ ۱۹۴۱ء کو یوگوسلاوی نمائندوں نے وی انا میں جرمنی کے ساتھ ایک عہد نامے پر دستخط کیے، جس کی رو سے یوگوسلاویا محوری طاقتوں کے زمرے میں آ گیا، لیکن رعایا اس سیاست کے خلاف تھی، چنانچہ ۲۷ مارچ کو انقلاب برپا ہو گیا۔ مجلس نیابت کو ختم کر کے پیٹر اول کی بادشاہت کا اعلان کر دیا گیا اور بلغراد کے گلی کوچے جرمنی اور اٹلی کے خلاف نعروں سے گونج اٹھے۔ ۶ اپریل کو ہٹلر کی فوجوں نے یوگوسلاویا پر قبضہ کر لیا اور شاہ پیٹر فرار ہو کر مشرق قریب کے راستے لندن جا پہنچا، جہاں اس نے اتحادیوں میں یوگوسلاویا کی جلاوطن حکومت قائم کر لی۔

یوگوسلاویا پر جرمنی کے قبضے کے بعد ملک متعدد حصوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ مقدونیا کے بعض حصے اطالوی مقبوضہ البانیا میں اور باقی بلغاریا میں شامل کر دیے گئے۔ قرہ طاغ (مونٹی نیگرو) اطالیہ کے زیر اثر ایک علیحدہ ریاست قرار پایا۔

مقابلے میں کم ہو جائے اور جنگ کے بعد ان علاقوں کو بسہولت سربیا میں شامل کیا جا سکے۔ ادھر خرواتوں نے خرواتستان اور بوسنہ و ہرسک میں ہزارہا سربوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ ان مظالم کے باعث مسلمانوں اور سربوں کی بڑی تعداد ٹیٹو کی حامی ہو گئی اور اشتراکی جماعت کی قوت میں بہت اضافہ ہو گیا۔ ”سپاہ آزادی ملت“ (Narodna Oslobodilačka Vojska) کے نام سے ٹیٹو کے زیر قیادت تنظیم قائم ہوئی، جو بعد میں جرمنوں کے لیے بڑی خطرناک ثابت ہوئی۔

۱۹۴۱ اور ۱۹۴۲ء میں جرمن فوجوں نے یوگوسلاویا کے مختلف علاقوں پر، جہاں انقلابی افواج مصروف عمل تھیں بے دریغ حملے کیے، لیکن ٹیٹو شمال مغربی یوگوسلاویا کے بیشتر علاقوں پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ ۲۹ اکتوبر کو ”مجلس حریت وطن“ نے اعلان کیا کہ جلاوطن حکومت یوگوسلاویا کی نمائندگی کی اہل نہیں اور یوگوسلاویا کو ایک متحدہ جمہوریہ بنایا جائے گا۔ اطالیوں کے ہتھیار ڈال دینے پر بہت سا اسلحہ اور سامان جنگ ٹیٹو کے ہاتھ آیا جو اطالوی یوگوسلاویا، بالخصوص ہرسک میں چھوڑ آئے تھے۔ تہران کانفرنس میں ٹیٹو کو ہر قسم کی سیاسی اور فوجی مدد دینے کا اعلان کیا گیا۔ پھر اتحادیوں نے ٹیٹو کی افواج کو یوگوسلاویا اقوام کے نمائندوں کی حیثیت سے تسلیم کر لیا۔ ۱۹۴۴ء کے موسم بہار میں جرمنوں نے آخری بڑا حملہ کیا، لیکن ٹیٹو نے روسی افواج کی مدد سے ان کا سخت مقابلہ کیا اور اکتوبر ۱۹۴۴ء میں بلغراد فتح کر لیا۔ مارچ ۱۹۴۵ء میں یوگوسلاویا کی مرکزی متحدہ حکومت قائم ہوئی۔ مئی تک یوگوسلاویا کے تمام علاقے آزاد ہو گئے۔ ہر صوبے کی الگ مقامی حکومت بنائی گئی اور ۲۹ نومبر کو یوگوسلاویا متحدہ قومی جمہوریہ

ہنگری نے باچکا Bačka، بارانیا Baranja اور مجوریہ Medumurja پر قبضہ کر کے علاقہ سریم Srijim کو خرواتستان Croatia کی آزاد حکومت کے ساتھ ملحق کر دیا۔ صرف صوبہ بانات Banat براہ راست جرمنی کے ماتحت رہا۔ بنا بریں سربیا کی حدود تقریباً وہی رہیں جو جنگ بلقان (۱۹۱۲-۱۹۱۳ء) سے پیشتر تھیں۔ وہاں جرمنوں نے جنرل میلان ندیچ Milan Nedić کی سرکردگی میں مقامی حکومت قائم کر دی۔

یوگوسلاویا کے بعض فوجی افسر اپنے سپاہیوں کے ساتھ پہاڑوں میں روپوش ہو گئے تاکہ جرمنوں سے مقابلہ جاری رکھا جائے۔ ان کی قیادت دراژہ میخیلووچ Draža Mihjlović کر رہا تھا، جسے جلاوطن حکومت نے یوگوسلاویا میں اپنا نمائندہ اور بعد ازاں وزیر جنگ مقرر کر دیا۔

دوسری طرف یوگوسلاویا کی اشتراکی جماعت نے جو ۱۹۲۰ء سے خلاف قانون قرار دیے جانے کے باوجود خفیہ طور پر کام کرتی آ رہی تھی، جوزف بروز ٹیٹو Josip Broz Tito کی رہنمائی میں منظم ہو کر سربیا میں انقلاب برپا کرنے کا فیصلہ کیا اور جولائی ۱۹۴۱ء میں مغربی سربیا کے بعض علاقوں پر، جن میں اڑیچہ Užice کا شہر شامل تھا، قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد ٹیٹو نے میخیلو سے رابطہ قائم کیا تاکہ دفاع وطن کی خاطر مل کر جرمنوں کا مقابلہ کیا جائے۔ دونوں رہنما اپنی قوت کو متحد کرنے پر متفق ہو گئے، لیکن زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ان کے درمیان اختلافات پیدا ہو گئے جو اتنے بڑھے کہ میخیلووچ جرمنوں سے جا ملا۔ میخیلووچ کے پیرووں نے بوسنہ، ہرسک اور قرہ طاغ میں دو لاکھ سے زیادہ بے گناہ مسلمان مردوں، عورتوں، بچوں اور بوڑھوں کو قتل کر دیا تاکہ ان کی تعداد کلیسائے یونان کے پیرو سربوں کے

لفظ سرب کی حقیقت اور سربوں کی اصل : سربوں کی اصل اور ان کے نام کا معنی ابھی تک حل طلب ہے۔ سب سے پہلے یہ نام پلینوس Plinius کے ہاں پہلی صدی عیسوی میں ملتا ہے، جس نے ان کا ذکر قفقاز میں کیا ہے۔ چھٹی صدی عیسوی میں سکوستروس Vibius Sekvestrus نے موجودہ جرمنی کے صوبہ انہالٹ Anhalt میں اس کا ذکر کیا ہے؛ پھر ۶۸۲۲ء میں انہارٹ Einhardt اسے بلقان کے صقالبہ کا حصہ بتاتا ہے، لیکن درحقیقت سرب صقالبہ نہیں تھے بلکہ یونان میں بعض صقالبی قبائل کو تباہ کرنے کے بعد باقی ماندہ صقالبہ میں اس طرح ضم ہو گئے تھے کہ انہیں کی زبان اور تہذیب اختیار کر لی اور تاریخ میں ان کے نام (سرب) کے سوا، جس کے حقیقی معنی سے ہم نااہل ہیں، کچھ بھی محفوظ نہ رہا۔

سربوں کا مذہب : شروع شروع میں صقالبہ کی طرح سرب بھی بت پرست اور مشرک تھے۔ بوزنطی شہنشاہ باسیلیوس Basilus نے انہیں دین مسیحی قبول کرنے پر مجبور کیا، لیکن ذراصل نویں صدی عیسوی تک ان کی مسیحیت سطحی تھی یہاں تک کہ متود Methode اور کیریل Cyrille جیسے مبلغین کی کوششوں سے سربوں میں مسیحیت نے زور پکڑنا شروع کیا۔ اکثر راہب اور اسقف یونانی تھے۔ شہزادہ رستکو Rastako نے ایک خود مختار سربی ملی کنیسے کی بنیاد رکھی۔ بارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں مذہب بوگومل کی اشاعت ہوئی، لیکن حکومت نے اس کی بیخ کنی میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ ان کی مذہبی کتب جلا دی گئیں اور ان کے سرداروں کو قتل اور پیرووں کو ملک بدر کر دیا گیا۔ بہت سے لوگوں نے بوسنہ و ہرسک میں پناہ لی، جہاں ان کا مذہب خوب پھیلا اور بالآخر سرکاری مذہب بن گیا۔ پندرہویں صدی

بن گئی، جو چھ جمہوریتوں پر مشتمل تھی : (۱) سربیا؛ (۲) خرواتستان (Croatia)؛ (۳) سلوانیا Slovenia؛ (۴) بوسنہ و ہرسک (Herzegovina)؛ (۵) مقدونیا اور (۶) قرہ طاغ (Montenegro)۔

سربیا کی موجودہ سیاسی تقسیم : اس وقت جمہوریہ سربیا مندرجہ ذیل تین صوبوں میں منقسم ہے، جو داخلی امور میں خودمختار ہیں :

(۱) سربیا خاص : اس کا رقبہ ۵۵۷۶۵ مربع کیلومیٹر ہے۔ [۱۹۶۱ء میں اس کی آبادی ۴۸۲۳۲۷۴ تھی]۔ صدر مقام بلغراد ہے، جو جمہوریہ متحدہ یوگوسلاویا کا بھی دارالحکومت ہے۔ اس کی آبادی چھ لاکھ ہے، جس میں کلیسائے یونان کے پیرووں کی غالب اکثریت ہے۔ نووی بازار یا پینی بازار Nove Pazar، کی سنجاق بھی نظم و نسق کے اعتبار سے اس کا حصہ ہے۔

(۲) ووی ودین (Vojvodina) : باچکا Bačka

اور بانات Banat کے صوبوں اور سریم Srijem کے کچھ حصوں پر مشتمل ہے۔ رقبہ ۲۲۴۶۸ کیلومیٹر ہے [اور آبادی ۱۸۵۴۹۶۵ (۱۹۶۱ء)]۔ جرمنوں اور رومانویوں کے علاوہ یہاں تقریباً پانچ لاکھ ہنگری باشندے آباد ہیں۔ ان غیر ملکوں کے عددی تناسب کو کم کرنے کی غرض سے حکومت نے یہاں تقریباً تین لاکھ افراد کو دوسرے علاقوں سے لا کر بسا دیا ہے۔ صدر مقام نووی ساد Novi Sad ہے [جس کی آبادی ایک لاکھ سے زیادہ ہے]۔

(۳) قوصوہ Kosovo : رقبہ ۱۰۳۵۰ کیلومیٹر [اور آبادی تقریباً دس لاکھ] ہے۔ مسلمان پوری آبادی کا دو تہائی ہیں۔ صدر مقام پرشتہ Pristina ہے [آبادی تقریباً ۳۸ ہزار]۔ وادی قوصوہ میں سلطان مراد کی قبر ہے، جس نے ۲۸ جون ۱۳۸۹ء کو شہادت پائی تھی۔

بڑی تعداد میں دوسرے علاقوں، بالخصوص قرہ طاغ سے لا کر آباد کیا گیا، مگر اس میں حکومت کامیاب نہ ہو سکی، چنانچہ اس صوبے کے بعض علاقے (بالخصوص نووی بازار) مکمل طور پر مسلم ہیں۔

(۲) ووی و دین : موجودہ حکومت نے غیرملکیوں کے عددی تناسب کو کم کرنے کے لیے بوسنہ و ہرسک سے تین لاکھ افراد کو یہاں آباد کیا، جن میں مسلمان بھی تھے۔ اس وقت اس ولایت میں مسلمانوں کی تعداد دس ہزار کے قریب ہے۔

موجودہ حکومت کے تحت ہونے والی مردم شماری میں باشندوں کا مذہب درج نہیں کیا جاتا۔ بہر حال اس وقت مسلمانوں کی تعداد سربیا میں سات لاکھ سے زیادہ ہے۔

دینی امور کی تنظیم : ترکوں کے عہد حکومت میں سارے ملک میں اسلامی نظام رائج تھا۔ ۱۸۷۸ء میں معاہدہ برلن کی رو سے بوسنہ و ہرسک کو دولت عثمانیہ سے علیحدہ کیا گیا تو وہاں کے جملہ دینی امور آسٹروی حکومت نے اپنے تصرف میں لے لیے۔ ۱۸۸۲ء میں مسلمانوں کے مذہبی امور سرانجام دینے کے لیے الحاج مصطفیٰ حلمی عمروج کی سرکردگی میں مجلس علما تشکیل ہوئی۔ ۱۸۸۳ء میں متعدد مسلمان نمائندوں اور حکومت کے دو گماشتوں پر مشتمل اوقاف کی مرکزی کمیٹی سراجیوو میں بنائی گئی، لیکن کسی فیصلے کو نافذ کرنے کے لیے اس سے سرکاری گماشتوں کا متفق ہونا ضروری تھا۔ اسی طرح وی انا میں اوقاف کا مرکزی ادارہ بھی حکومت کے مقرر کردہ ارکان پر مشتمل تھا۔ مسلمانوں کو اپنے دینی امور میں مسیحی حکومت کی یہ مداخلت کسی طرح منظور نہ تھی۔ اس پر مستزاد یہ کہ کیتھولک پادری مسلمانوں کو مسیحی بنانے کے لیے جبر سے کام لینے لگے۔ اپنے دینی، تعلیمی اور اوقافی مسائل میں کامل آزادی

عیسوی میں اکثر لوگوں نے اسلام قبول کر لیا۔

سربیا میں مسلمان : قدیم زمانے ہی سے سربیا میں مسلمان آبادیوں کا سراغ ملتا ہے، جس کی صراحت القلقشندی نے صبح الاعشی (۵: ۱۸۳) میں ابوالفداء، المسعودی اور العمری وغیرہ کے حوالے سے کی ہے (صاحب حماة : سربوں پر مسیحیت غالب تھی، پھر ان کا ایک گروہ اسلام لے آیا؛ تقویم البلدان : یہاں کے باشندے حنفی مسلمان ہیں؛ مروج الذهب : سربیا اور بلغاریا قدیم سے دارالاسلام ہیں؛ مسالک الامصار : اب ان کا ایمان کفر سے بدل چکا ہے اور اس کے حاکم صلیب کے پجاری چلے آ رہے ہیں)۔ سرب فرمانرواؤں اور مصر کے مسلمان خلفا کے درمیان دوستانہ تعلقات تھے، لیکن بعد ازاں اسلام، جو نویں صدی سے چودھویں صدی عیسوی تک خوب پھلا پھولا تھا، پورے بلقان سے غائب ہو گیا اور وہاں کے مسلمانوں کو قبول مسیحیت یا ترک وطن پر مجبور کر دیا گیا۔ چودھویں صدی کے آخر میں آل عثمان کی فتوحات شروع ہوئیں اور انیسویں صدی کے وسط تک، جب ترکوں نے سربیا چھوڑا، بہت سے سربوں نے اسلام قبول کیا اور دوسرے علاقوں سے بھی مسلمان بڑی تعداد میں سربیا چلے آئے۔ ۱۸۶۸ء میں سربیا کے سب مسلمانوں کو جبراً وطن بدر کر دیا گیا۔ یوگوسلاویا کی چھ قومی جمہوریتوں میں سے سلوانیا اور خروواتستان میں تو مسلمان نہ ہونے کے برابر ہیں، البتہ باقی ریاستوں میں ان کی خاصی تعداد آباد ہے۔ ان کی سب سے زیادہ آبادی سربیا میں ہے، جس کی تفصیل [تدوین مقالہ کے وقت] حسب ذیل تھی :

(۱) قوصوہ : یہاں مسلمان پوری آبادی کا دو تہائی ہیں، جن میں زیادہ تعداد ارناودی یا البانوی مسلمانوں کی ہے۔ ان کی اکثریت کو ختم کرنے کے لیے جنگ بلقان کے بعد سے مسیحیوں کو

مساجد اور دوسرے آثار، حالانکہ مترہویں صدی میں صرف بلغراد ہی میں ۲۱۷ مسجدیں موجود تھیں۔ آج وہاں صرف پیر قلی جامع باقی رہ گئی ہے؛ جامع بطلال اب ایوان پارلیمان بن چکی ہے۔ جنوبی سربیا کے مسلم آبادی والے علاقوں میں صرف چونتیس مسجدیں نظر آتی ہیں اور ووی و دین میں نماز باجماعت گھروں میں ادا کی جاتی ہے۔

تعلیم : جنگ عظیم سے قبل ترک اور البانوی مسلمانوں کو اپنے لیے خصوصی مدارس کھولنے کی اجازت نہ تھی اور سرکاری مدرسوں میں ترکی اور البانی زبانیں نہیں سکھائی جاتی تھیں۔ اب قوصوہ، مقدونیا، ووی اور نووی بازار میں البانوی اور ترکی مدرسے قائم ہو گئے ہیں، جہاں ان زبانوں کی تعلیم ممکن ہو گئی ہے۔ علاوہ ازیں ایک دینی مدرسہ پرشتہ میں ہے، جس کا نصاب چار سال کا ہے؛ ۱۹۵۶ء میں یہاں صرف انسٹو طلبہ اور پانچ اساتذہ تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ انتظام ملک بھر کے لاکھوں مسلمانوں کے لیے ناکافی ہے۔ اس کے فارغ التحصیل طلبہ سراجیوو کے مدرسہ غازی خسرو بک میں داخل ہوتے ہیں، جو ایک ثانوی دینی مدرسہ ہے اور اس کا نصاب آٹھ سال کا ہے۔ خود مسلمان اپنی مفلسی کے باعث اپنے دینی مدارس جاری کرنے یا دینی کتب کی نشر و اشاعت کرنے کے قابل نہیں، لہذا اکثر مسلمان اشتیاق کے باوجود دینی علوم سے محروم رہتے ہیں؛ چنانچہ ٹی نسل دینی معلومات سے بے بہرہ ہوتی جا رہی ہے۔

رسم الخط : سربی مسلمان اپنی زبانوں (البانی، ترکی بوسنوی) کے لیے عربی الفباء استعمال کرتے تھے اور اپنی مخصوص اصوات کے لیے اٹھوں نے یا تو نئے حروف وضع کیے یا نقاط اور حرکات کے اضافے سے اسے مکمل کر لیا۔ البانویوں میں سے رجب فوقا اور بوسنیوں میں محمد جمال الدین چاوشیوچ نے

اور خود مختاری حاصل کرنے کے لیے مسلمانوں نے ایک متحدہ اسلامی مرکز قائم کیا اور دس سال کی کوشش اور کشمکش کے بعد اپنے مطالبات منوانے میں کامیاب ہوئے۔ ۱۹۰۹ء میں بوسنہ و ہرسک میں اوقاف، معارف اور متعلقہ مالی امور کی نگہداشت کے لیے ایک مجلس قائم ہوئی، جو رئیس العلماء کی قیادت میں چار علما پر مشتمل تھی۔ اس کے علاوہ سراجیوو میں ایک مدرسہ قضاہ بھی جاری ہوا تاکہ ملک بھر کو مفتی اور قاضی حاصل ہو سکیں۔

یوگوسلاویا کے دوسرے علاقوں، بالخصوص سربیا، قوصوہ، نووی بازار، قرہ طاغ اور مقدونیا میں جنگ بلقان کے بعد مسلمانوں کی حالت ناگفتہ بہ تھی۔ ان کے دینی امور حکومت کی وزارت مذہبی سے متعلق تھے۔ حکومت سربیا نے نیش اور بلغراد میں مفتی اعظم کا تقرر کیا اور اوقاف کے اموال و املاک کے انتظام کے لیے متعدد مقامات پر مجالس اوقاف قائم کیں، لیکن حکومت کی دخل اندازی کے باعث مسلمان اپنے امور کو آزادی سے سرانجام دینے کے قابل نہ تھے۔ جنگ عظیم کے بعد جمہوریہ متحدہ یوگوسلاویہ کے نئے آئین کی بنا پر ایک ”عوامی دینی اسلامی قیادت“ رئیس العلماء الحاج سلیمان کومونا کی سرکردگی میں قائم ہوئی، علاوہ ازیں مختلف شہروں میں بھی اسلامی مجلسیں بنائی گئیں۔

مساجد : قوصوہ اور سنجاق نووی بازار میں مسلمانوں کی کثیر آبادی ہے، چنانچہ وہاں کے اکثر شہروں میں اسلامی آثار و عمارات محفوظ ہیں، لیکن باقی ملک میں یہ صورت حال نہیں، دراصل اسلامی اوقاف کے اموال و املاک، حتیٰ کہ مساجد بھی سربیا کی مسیحی حکومتوں کی غاصبانہ حرص کا نشانہ بنتی رہی ہیں۔ سربیا اور ووی و دین میں آج نہ وہاں کے اصل باشندے باقی رہے ہیں، نہ ان کی



عالم دین تھا۔ ترکی دیوان کے علاوہ ظفر نامہ، ہربر نامہ، ادھم و ہما، معراجیہ، درہ نامہ اور عمرولیٹ اس کی مشہور تصانیف ہیں۔

علمائے ورائیہ Vranjia : (۱) شیخ علی (م ۱۲۴۴ھ) عربی زبان میں رسالہ الرّوح کا مصنف تھا؛ (۲) عبدالرحیم بن شیخ علی (م ۱۲۸۲ھ) کی تصانیف منظومہ عقائد (مع شرح)، منظومہ فرائض، دیوانچہ، قواعد نحویہ (منظوم)، تجوید (منظوم)، لغات عربیہ منظومہ سی اور ترجمہ قصیدہ برثہ (منظوم، ترکی و فارسی میں) ہیں۔

علمائے لسکواج Leskovac : (۱) غالب بن اسمعیل پاشا (م ۱۲۸۴ھ) مشہور شاعر تھا، جس کا ترکی میں دیوان ہے؛ (۲) نقیہ خانم غالب کی پوتی اور مشہور ترک شاعر اور پاکستان میں ترکیہ کے پہلے مدارالمہام یحییٰ کمال بیاتلی کی والدہ تھی، جو بعد ازاں اسکوب میں نقل مکانی کر گئی۔

شعراے نووی بازار میں محمد عرشی معمار زادہ چاکی (م ۱۵۷۸/۱۵۷۰ء)، قاضی احمد والی (م ۱۰۰۷/۱۵۹۸ء؛ صاحب حسن و دل)، نعمتی (م ۱۰۱۲/۱۶۰۳ء) اور محمد امین بازاراج (م ۱۳۰۲/۱۸۸۴ء) ممتاز ہیں۔ علاوہ ازیں شہر پیچ Peč میں خواجہ محمد طاہر پیدا ہوئے، جو مشہور ترک شاعر اور ترکیہ کے قومی ترانے کے خالق محمد عاکف کے والد ہیں۔

فضلاے پرزرن : (۱) نہاری : دسویں صدی ہجری کا ممتاز شاعر تھا؛ (۲) عبدالمؤمن بن نہاری : ارکان خمس منظومہ سی اور تین ہزار آیات پر مشتمل ساقی نامہ کا مصنف تھا۔ اس نے آداب مسعودی پر حاشیہ بھی لکھا؛ (۳) سوزی نقشبندی : اس نے پندرہ ہزار آیات پر مشتمل جنگ نامہ غازی میخال بک زادہ علی و محمد لکھا؛ (۴) عبدالرحیم قدائی (م ۱۳۰۳ھ) : مدرس، فرقہ ملائیت کا صوفی اور قصیدہ نویس،

یہ کام بڑی خوش اسلوبی سے انجام دیا۔ آسٹریا اور ہنگری کے غلبے کے بعد وہ لاطینی اور کیریلی (Cyrillique) رسم الخط استعمال کرنے پر مجبور ہو گئے۔

ادب : عثمانی عہد (پندرہویں سے بیسویں صدی تک) میں یوگوسلاویا کے تمام مسلمانوں کا ایک مشترک اسلامی ادب تھا، جس میں علاقائی قومیتوں کا کوئی دخل نہ تھا۔ یہ ادب اولاً عربی میں تھا، پھر فارسی اور ترکی میں ہو گیا۔ یوگوسلاوی مسلمانوں میں ان تینوں اسلامی زبانوں کے علماء، شعرا اور ادبا ہوئے ہیں، جن میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں :

علمائے بلغراد : (۱) علی بلغرادی (م ۱۰۲۹ھ)، جس نے علم میراث پر ایک مستقل کتاب تصنیف کی اور سراجیہ کا حاشیہ لکھا؛ (۲) نور اللہ منیری (م ۱۰۲۶ھ/۱۶۱۷ء) نسلاً بوسنی اور مناقب المتقین، سبل الہدی اور مضاب الانتساب وغیرہ کا مصنف تھا؛ (۳) ابو الوفاء احمد مسلم (م ۱۱۶۶ھ) نے سید سزائی کی نظم اطوار سبعة کی شرح (شموع لامع فی بیان اطوار سابق) لکھنے کے علاوہ اپنے ترکی اشعار کا دیوان بھی مرتب کیا؛ (۴) محمد وفا بن ابو الوفاء احمد مسلم، جس کی تصانیف میں حدائق الصلوٰۃ (عربی)، حدیث اربعین کی شرح اور ترکی دیوان قابل ذکر ہیں۔

علمائے اڑیجہ Užice : (۱) مصلح الدین الخلوقی (م ۱۰۵۲ھ/۱۶۴۲ء) نے ذکر جہر اور سماع کی تحقیق میں ایک رسالہ لکھا؛ (۲) قاضی مصطفیٰ زاری (م ۱۰۹۸ھ/۱۶۸۷ء) صاحب دیوان اور غزا نامہ کا مصنف تھا؛ (۳) علی بک پاشیچ وصالی (م ۱۰۹۹ھ/۱۶۸۸ء) نے پانچ ہزار آیات پر مشتمل ایک منظوم تاریخ غزا نامہ چہرین لکھی؛ (۴) علاء الدین ثابت (م ۱۱۲۴ھ/۱۷۱۲ء) اڑیجہ کا ممتاز ترین

قصیدہ تائیہ، رسالہ ارادہ جزئیہ، رسالہ احوال ملامتیہ، شرح شافیہ (منظوم)، شرح سرانا الحق، ہدیۃ الحج، مراتب الوجود (منظوم)، وہیبہ (منظوم) اور مجموعۃ الہیات کا مصنف تھا۔ یہ سب تصانیف غیر مطبوعہ ہیں۔

شعراے نوو بردو Novo Brdo میں سترھویں صدی کا مشہور شاعر ظہوری، مؤلف حلیۃ شریفہ، گزرا ہے۔

سنجاق نووی بازار میں جو قابل ذکر شعرا اور مصنفین ہوئے ہیں ان میں پرشتہ کے شاعر عیسیٰ المعروف بہ مسیحی (م ۱۸۱۸ء) کے دیوان کا جرمنی میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ آقوہ (بیلو پولیہ Bijelo Polje) کے مشہور شاعر اور عالم قاضی احمد خاتم بن عثمان (م ۱۱۶۸ھ/۱۷۵۴ء) کی تصنیفات میں اس کا دیوان، اخلاقیات پر ایک طویل نظم اور شرح ملتقی الابحر وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ یہیں بلقان کا پہلا مسلمان صحافی محمد شاکر قور چاپچ (م ۱۸۷۰ء، بمقام وی انا) پیدا ہوا، جس کی نگارشات جریدہ بوسنہ اور مجلہ گلشن سرای میں شائع ہوتی رہیں۔

ان کے علاوہ علاقائی زبانوں میں بھی بہت کچھ لکھا گیا۔

بوسنوی زبان کے جدید ادب میں الیاس دوبار چیچ، یونس مجدوویچ، ادیب حسن آگیچ، کامل سیاریچ، نظیف گاجوویچ اور مشہور مصور صباح الدین جوجیچ قابل ذکر ہیں۔ ان کے مضامین بلغراد اور بوسنہ و ہرسک کے ادبی جرائد اور مجلات میں شائع ہوتے رہے ہیں۔

سربیا میں البانی زبان کے ادبا میں انیسویں صدی کے نصف آخر سے آج تک جن لوگوں نے عربی رسم الخط میں کتابیں لکھیں ان میں مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) طاہر بشناکو: انیسویں صدی کے

وسط کا شاعر و ادیب، جس نے وہیبہ (منظوم و منشور) تصنیف کی؛ (۲) طاہر پولووا نے مشہور ترک شاعر سلیمان چلبی کے طویل قصیدہ نبویہ کا منظومہ الولود فی افضل الوجود بلسان الارناؤد کے نام سے البانی میں ترجمہ کیا؛ (۳) صالح ووچترن نے اولیا چلبی کی سیاحت البانیا کے احوال رقم کیے۔ موجودہ البانی ادبا و شعرا میں قدری حلیمی، زکریا رجا، قاسم دومی، حسن ووکشی، ادریس آیتی، عبداللہ زعمی، سلمان رضا، وہاب شیتا ستاتی، حلمی تاچی، محمد ادریسی، نظمی رشیدی، محمد کستراتی، ارسلان شاکری، دستان بیرقداری، فہمی علی، خلیل کیتاری، جلال الدین حان، خالد نزا، محمد ابایی، نیازی سالم وغیرہ کے نام لیے جا سکتے ہیں۔

پرشتہ سے شائع ہونے والے البانی زبان کے مجلوں میں سے *Jeta ere* (= ”نئی زندگی“)، *Perpartmi* (= ”ترقی“)، اور *Flaka e Vllazëmit* (= ”شعلہ اخوت“) قابل ذکر ہیں۔ علاوہ ازیں وہاں کے عجائب گھر کا خاص مجلہ البانی اور سربی دونوں زبانوں میں شائع ہوتا ہے۔ یوگوسلاویا کے دوسرے علاقوں کی طرح یہاں سے بھی کوئی خالص اسلامی جریدہ نہیں نکلتا۔ صرف سراجیوو سے دینی قیادت اعلیٰ کا ایک رسمی مجلہ شائع ہوتا ہے۔

سربیا کی تینوں علاقائی زبانوں (البانی، ترکی، بوسنوی) کے لوگ ادب کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے۔ یہ ادب حکایات و منظومات پر مشتمل ہے، جن میں حسن و عشق کی داستانوں کے علاوہ مسیحیوں کے خلاف مسلمان بہادروں کے دلیرانہ نغموں اور فتوحات کے حالات ملتے ہیں۔ بیشتر اہمال تہوں زبانوں میں مشترک ہیں۔ بحیثیت مجموعی البانیہ کا لوگ ادب بوسنوی ادب سے متاثر ہے۔

اسلامی عمارات: سربیا میں خوبصورت ترین اسلامی عمارات مساجد، مدارس اور مقابر کی ہیں۔

اور سرکاری اہلکار اس کے مرتکب ہوتے ہیں؛ چنانچہ اوقاف اسلامیہ کی دو تہائی عمارتیں منہدم کی جا چکی ہیں .

حکومت سربیا نے دولت عثمانیہ کے ساتھ جو معاہدہ ۲۹ ستمبر ۱۹۱۳ء کو کیا تھا اس میں تمام اسلامی اوقاف کی حفاظت کا ذمہ لیا تھا۔ بعد میں قائم ہونے والی حکومتوں نے بھی اپنی یہ ذمے داری تسلیم کی اور اس سلسلے میں کچھ قوانین بھی منظور کیے، لیکن ان قوانین اور معاہدات کی کھلم کھلا خلاف ورزی کر کے مسلمانوں کی مذہبی زندگی کٹھن بنا دی گئی، حتیٰ کہ ان کی زبان، تعلیم گاہیں اور مطبوعات بھی مسیحی حکمرانوں کی دراز دستیوں سے نہ بچ سکیں۔ سب سے بڑی عہد شکنی جوامع و مقابر کے ضمن میں ہوئی۔ بہت سے شہروں کے نئے نقشے اس طرح تیار کیے گئے کہ تمام یا کم از کم اہم ترین مسجدوں اور قبرستانوں کا انہدام لازم آیا۔ بعض مساجد سرکاری قبضے میں لے لی گئیں، مثلاً پرشتنہ میں کوچہ بیلچ کی مسجد جامع کو ۱۹۲۳ء میں فوجی گودام اور ۱۹۳۰ء میں یوگوسلاوی سکول کی ورزش گاہ بنا دیا گیا۔ جب ادارہ اوقاف نے اس پر احتجاج کیا تو فوجی قیادت نے اس کے دعوے کی دلیل طلب کی اور فیصلہ دیا کہ یہ تو کبھی مسجد تھی ہی نہیں۔ جب اعلیٰ عدالت کا دروازہ کھٹکھٹایا گیا تو جواب ملا کہ اب تو اسے ورزش گاہ میں تبدیل کیا جا چکا ہے، لہذا دعویٰ خارج کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی زیادتیوں کی بے شمار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں .

اسلامی عمارتوں کے غصب کی ایک ”قانونی“ صورت یہ بھی تھی کہ انہیں ”قابل انہدام“ قرار دے کر ضبط کر لیا جاتا، مثلاً پرزن کی جامع کو اسی بہانے غصب کر کے فوج کے حوالے کر دیا گیا اور اس نے کبھی اس عمارت کی بوسیدگی کی

سربیا خاص اور ودین میں تو یہ آثار مٹ چکے ہیں البتہ قوصوہ اور نووی بازار میں یہ عمارتیں محفوظ رہ گئی ہیں۔ ان میں پرشتنہ کی جامع سلطان محمد فاتح (۵۸۶۵/۱۴۶۱ء)، پرزن کی جامع محمد پاشا المعروف بہ جامع بیر قلی (۵۹۸۱)، قچانیک کی جامع سنان پاشا (۵۱۰۰۳/۱۵۹۴ء)، پریپولہ کی جامع حسین پاشا، شہر نووی بازار کی جامع عیسیٰ بک اور جامع التون منارہ (سولہویں صدی عیسوی) اور شہر پیچ کی جامع اسحق خواجہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں .

سنگتراشی اور مصوری : جمہوریہ سربیا میں کوئی مسلمان سنگتراش پیدا نہیں ہوا، اسی لیے وہاں اس فن کے آثار موجود نہیں۔ نووی بازار کے صباح الدین جوجیچ کے علاوہ کوئی قابل ذکر مسلمان مصور بھی نظر نہیں آتا .

تصوف : یوگوسلاویا کے مسلمانوں میں مختلف صوفیانہ مسالک، مثلاً نقشبندیہ، قادریہ، خلوتیہ، مولویہ، رفاعیہ، ملامتیہ اور بکتاشیہ مقبول رہے ہیں۔ بوسنہ و ہرسک میں تمام تکیے ۱۹۵۲ء میں ختم کر دیے گئے، البتہ سربیا اور مقدونیا میں اس وقت تقریباً چالیس تکیے ہیں، جو زرعی آمدنی اور لوگوں کے چندے سے چلتے ہیں۔ ہر تکیے کا ایک مدیر (منتظم) مقرر ہے .

اسلامی اوقاف کی بربادی : یوگوسلاویا کے رئیس العلماء حاجی حافظ ابراہیم حلمی مکلیلیچ نے ۱۹۳۱ء میں وزیر اعظم کو اسلامی اوقاف کے بارے میں لکھا تھا کہ ملک کے جنوب (سنجاق نووی بازار، قوصوہ، مقدونیا، قرہ طاغ) میں قبل ازیں وقف سے وہ ترکی املاک مراد لی جاتی رہی ہیں جنہیں ہرکس و ناکس غصب کر سکتا تھا اور عملی طور پر یہ غارتگری ابھی تک جاری ہے، جو کبھی افراد کے ہاتھوں میں ہوتی ہے اور کبھی بلدیاتی ادارے

شکایت نہ کی .

اسی طرح قبرستان بھی سرکاری ملکیت میں لے لیے جاتے ہیں اور بعد ازاں انہیں کسی فرد یا بلدیہ یا کسی اور سرکاری ادارے کے حوالے کر دیا جاتا ہے۔ پرزرن، کیلانہ، قوصوہ، پرشتنا، پریپولیہ اور کئی دوسرے شہروں میں بعض اسلامی قبرستان باغوں اور سیرگاہوں میں تبدیل کر دیے گئے؛ کچھ قبرستان کلیسا بنانے کے لیے مسیحیوں کے حوالے کیے گئے؛ کیلانہ کے قبرستان پر بازار بنا اور پرزرن میں شفاخانہ تعمیر ہوا؛ مقدونیا اور قرہ طاغ میں بھی قبرستانوں کا یہی حشر ہوا اور وہاں سرکاری دفاتر، دکانیں اور کارخانے تعمیر ہو گئے .

بعض اوقات اسلامی اوقاف کی عمارتیں، مثلاً دکانوں اور مکانوں کو بوسیدہ قرار دے کر مسمار کر دیا جاتا ہے اور ان کی اراضی حکومت کی ملکیت بن جاتی ہے۔ بعض اوقات اراضی اور عمارات کو لاوارث قرار دے کر حکم صادر کیا جاتا ہے کہ پندرہ روز کے اندر اگر کوئی وارث ہے تو دعویٰ پیش کرے۔ اول تو لوگوں کو اس اعلان کا پتا ہی نہیں چلتا اور اگر پتا چل بھی جائے تو اتنی کم مدت میں وہ ضروری دستاویزات مہیا کرنے سے قاصر رہتے ہیں، چنانچہ پندرہ روز کے بعد یہ املاک ان مسیحی نوآبادکاروں میں بانٹ دی جاتی ہیں جنہیں مسلمانوں کے عددی تناسب کو گھٹانے کے لیے وہاں وقتاً فوقتاً بسایا جاتا ہے .

بسا اوقات اسلامی املاک کو ضبط کرنے کے بعد کوئی متبادل جگہ یا نقد معاوضہ نہیں دیا جاتا اور اگر کبھی برائے نام معاوضہ ملتا بھی ہے تو طویل مقدمہ بازی کے بعد۔ اوقاف کی جو اراضی یا عمارتیں اس غاصبانہ قبضے سے محفوظ رہی ہیں وہ بھاری ٹیکس عائد ہونے کے باعث سودمند نہیں رہیں۔ اسی نئے فیصد کرایہ ٹیکس میں نکل جاتا ہے اور

اتنی رقم بھی نہیں بچتی کہ عمارت کی سالانہ مرمت ہی کرائی جا سکے۔ یہی حال زرعی اراضی کا ہے، جس پر عائد کردہ لگان بعض اوقات آمدنی سے بھی بڑھ جاتا ہے، مثلاً شہر ووچترن میں زرعی آمدنی ۱۹۵۵ء میں ۱۰۶۰۰۰ دینار ہوئی اور اس پر ۱۶۰۰۰۰ دینار ٹیکس عائد کیا گیا .

مذہبی امور میں مداخلت : اگرچہ مسلمانوں کو آئین کے تحت اپنے دینی فرائض پوری آزادی سے ادا کرنے کا حق حاصل رہا، مگر اکثر ان قوانین کا احترام نہیں کیا گیا۔ مثال کے طور پر ۱۹۳۱ سے ۱۹۳۳ء تک صرف جمہوریہ سریا میں اس قسم کے واقعات پیش آئے :

- (۱) مسلمانوں کو سینٹ ساوہ کی برسی پر مسیحی اجتماعات میں حاضر ہونے پر مجبور کیا گیا؛
- (۲) تمام سرکاری مدارس میں صبح و شام انجیل کی دعا ”اے مقدس باپ“ میں مسلمان طلبہ کو جبراً شامل کیا گیا؛ (۳) سرکاری تہواروں پر مسلمان طلبہ کو زبردستی کنیساؤں میں لے جایا گیا؛ (۴) مسلمان طلبہ کو غیر اسلامی لباس پہننے پر مجبور کیا گیا؛ (۵) درسی کتب میں ایسے مقالات رکھے گئے جو خالصتاً مسیحی تھے یا مسلمانوں اور اسلام کے خلاف تھے؛ (۶) عدالتوں میں مسلمانوں کو روشن موم بتیوں کے سامنے انجیل پڑھانے پر مجبور کیا گیا؛ (۷) مسلمان لشکریوں کو مسیحیوں کے سالانہ ہسکری اجتماعات میں حاضر ہونے پر مجبور کیا گیا؛ (۸) سرکاری ملازمین کی طرف سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اسلامی مقدسات پر علانیہ سب و شتم ہوا؛ (۹) بعض مقامات پر مسیحیوں میں نماز ادا کرنے سے روکا گیا اور امام مسجد کی بے عزتی کی گئی؛ (۱۰) مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو طرح طرح سے مجروح کیا گیا، مثلاً صوبہ توتین میں ریلوے

حامل ہیں جو عالم اسلام سے مخصوص ہیں۔ جب سربوں نے ان کی بندش کے خلاف احتجاج کیا تو ان گانوں میں سے اسلامی نام نکال کر ان کی جگہ مسیحی نام داخل کر دیے گئے۔ اس سے بعض اوقات بڑی مضحکہ خیز صورت حال پیدا ہوئی، مثلاً ایک گانے میں مسیحی نام کی ایک لڑکی نماز پڑھتی اور اسلامی دعائیں مانگتی نظر آتی ہے۔

مسیحیوں کی عداوت کے اسباب: ان تمام دل آزار واقعات کی بنیاد یہ ہے کہ آرتھوڈکس سرب اور کیتھولک خرووات اسلام اور مسلمانوں سے، خواہ وہ ترک ہوں یا البانی، سخت بغض و عناد رکھتے ہیں۔ اس کے اہم اسباب یہ ہیں کہ ترک مسلمان ان کے ملک پر پانچ صدی تک حکمران رہے اور یورپی حکومتیں، بالخصوص آسٹریا اور روس، ہمیشہ مسیحیوں کو مسلمانوں کے خلاف اکساتی رہیں۔ پادری اس سلسلے میں ہمیشہ پیش پیش رہے۔ عیسائی بچوں کی تعلیم و تربیت میں یہ بات ہمیشہ مدنظر رکھی گئی کہ ان کے دماغوں میں اسلام کے خلاف زہریلے خیالات اچھی طرح رس بس جائیں۔ آزادی حاصل کرنے کے بعد سربیا نے پہلا قدم یہ اٹھایا کہ مسلمانوں کو ملک سے نکال باہر کیا کیونکہ انہیں نہ تو مسلمانوں کا وجود کسی طرح گوارا تھا اور نہ ان کا دین، جسے سربیا کے وائسرائے بلزناواچ نے ”کتوں کا مذہب“ کہا تھا۔ سربیا، خروواتستان، ملاوینیا، دالماتیا اور قرہ طاغ میں مسلمانوں کو قتل و غارت، جلاوطنی اور جبری قبول مسیحیت کے ذریعے ختم کیا گیا؛ چنانچہ ان علاقوں میں مسلمانوں کا عدم وجود اس کا بین ثبوت ہے۔ اسی بغض و عناد کے باعث دوسری جنگ عظیم میں جنرل میخیلوویچ اور خرواتی سردار پاولہ جوریشیچ کے مسلح دستوں نے ہزارہا بے گناہ مسلمانوں کا قتل عام کیا اور سیکڑوں دیہات اس طرح تباہ ہوئے کہ وہاں ایک متنفس

کے پولیس افسروں نے عید کے دن مسلمانوں کو خنزیر کا گوشت دیا اور مسجد کے دروازے پر صلیب آویزاں کی؛

(۱۱) سرکاری ملازمین اور مسیحی مبلغین نے اپنے مذہب کی تبلیغ میں مسلمانوں پر زبردستی کی؛ (۱۲) مختلف جرائد اور مجلات میں اسلام، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور مسلمانوں کے بارے میں دشنام طرازی سے کام لیا گیا۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد بھی مسلمانوں کے خلاف یہ ناواجب رویہ ترک نہیں کیا گیا، حتیٰ کہ مسلمانوں کو میلاد النبیؐ کے موقع پر حکومت کی اجازت کے بغیر محافل مولود منعقد کرنے کی ممانعت کر دی گئی۔ علاوہ ازیں ختنے کو غیر قانونی عمل قرار دینے کی بھی کوشش کی گئی، لیکن یہ کوشش ناکام رہی۔

اگرچہ اب [بوقت تحریر مقالہ تقریباً ۱۹۶۰ء] چند سال سے حالات خاصے بدل چکے ہیں، لیکن مسیحی، بالخصوص کیتھولک پادریوں اور راہبوں، کی جانب سے مسلمانوں پر مذہبی حملے جاری ہیں، جن کا سراجیوو (بوسنہ سرای) کی مجلس علما اپنے مجلہ کلاسینک (Glasnik) میں جواب دیتی رہتی ہے۔

مسلمانوں کی ثقافت کو بھی اکثر نشانہ بنایا گیا، مثلاً بوسنوی مسلمانوں کے رومانی گیت، جو ادبی لحاظ سے بھی بہت بلند پایہ ہیں اور سب اہل بوسنہ بلا اختلاف مذہب انہیں محبوب رکھتے ہیں، ریڈیو پر بند کر دیے گئے؛ چنانچہ ۱۷ دسمبر ۱۹۵۷ء کو ڈراو کوویچ نے بلغراد ریڈیو سے تقریر کرتے ہوئے کہا کہ مسلمانوں کی موسیقی اور ان کے گیت زبان کے اعتبار سے ہماری قومی روح کے منافی ہیں (کیونکہ ان میں عربی، فارسی، ترکی الفاظ پائے جاتے ہیں) اور ایسے پراگندہ افکار و خیالات کے

بھی زندہ نہ بچا۔ تعجب یہ ہے کہ ان اقدامات کو یوگوسلاویا کی حلاوطن حکومت کی ناپید بھی حاصل تھی اور تعجب بالائے تعجب یہ ہے کہ یہ ظلم و ستم جنگ عظیم کے بعد بھی جاری رہا اور بہت سے مسلمانوں کو سزائے موت دی گئی اور ہزاروں کو اس الزام میں سزا کر دیا گیا کہ انہوں نے محوریوں کی مدد کی تھی اور وہ اشتراکیوں کے خلاف تھے۔ اس حکمت عملی کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ جنگ کی ابتدا سے لے کر آج تک یوگوسلاویا میں تقریباً اڑھائی لاکھ مسلمان قتل ہو چکے ہیں۔ ان کے اموال و املاک کی بربادی، گھروں کی تباہی اور مقدس عمارتوں کا انہدام اس پر مستزاد ہے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد مسلمانوں کے بارے میں جو دوسرے اقدامات کیے گئے ان میں چند ایک یہ ہیں:

- (۱) تمام ابتدائی اور ثانوی سرکاری مدارس میں دینیات کی تعلیم ختم کر دی گئی؛ (۲) مسلمانوں کے تمام ابتدائی دینی مدارس بند کر دیے گئے؛ (۳) مسلمانوں کی کلیئہ الہیات کو ختم کر دیا گیا، در آنحالیکہ آرتھوڈکس اور کیتھولک کلیات بدستور ہیں؛ (۴) صوفیوں کے تمام تکیے بند کر دیے گئے، لیکن مسیحی صومعے قائم رہے؛ (۵) مسلمانوں کی شرعی عدالتیں ختم کر دی گئیں، لیکن کلیسائی عدالتیں اسی طرح کام کرتی رہیں؛ (۶) اسلامی اوقاف کی املاک غصب کر لی گئیں جس سے ادارہ امور اسلامیہ اپنی بوسیدہ عمارات کی مرمت کرانے اور اماموں اور خطیبوں کو ماہانہ تنخواہیں دینے کے بھی قابل نہ رہا؛ (۷) نئے نظام کے نفاذ (زرعی اور معاشی اصلاحات اور مقدار ملکیت کی تعیین) کے بعد کھاتے پیتے مسلمان قلاش ہو گئے۔ عوام سے ملنے والی مالی امداد کا دروازہ بند ہو گیا، یہاں تک کہ حج بیت اللہ کی

استطاعت رکھنے والے مسلمان بھی بہت کم رہ گئے۔ موجودہ حالت: یوگوسلاویا کے موجودہ قوانین کی رو سے وہاں مکمل آزادی ہے اور کسی کو عبادت سے روکنا قابل سزا جرم ہے۔ بایں ہمہ بعض سرکاری احکامات ایسے نافذ ہیں جن سے یہ مذہبی آزادی بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے، مثلاً سرکاری مدارس میں دینی تعلیم ممنوع ہے اور طلبہ کو لادینیت کی تلقین کی جاتی ہے؛ عوام کو بالعموم اور سرکاری ملازمین کو بالخصوص ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ عبادت سے (خصوصاً معابد میں ہونے والی عبادت سے) اور اسلامی تہواروں پر دینی اجتماعات سے باز رہیں؛ مسلمانوں کو ترک ختنہ، اکل خنزیر، مسیحیوں کے ساتھ ازدواج اور بچوں کے غیر اسلامی نام رکھنے کی تلقین کی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان، بالخصوص نئی نسل کے نوجوان، نماز یا امور دین کے حصول کے لیے مسجدوں میں جانے سے گریز کرنے لگے ہیں اور مسیحیوں کے ساتھ ازدواجی تعلقات قائم کرنے کے مخالفین ان کے نزدیک رجعت پسند اور اہل وطن کے باہمی برادرانہ تعلقات میں رخنہ اندازی کے مجرم قرار پا رہے ہیں۔

سیاسی اعتبار سے بھی مسلمانوں کی حالت قابل افسوس ہے۔ ۱۹۱۹ء میں الہانوی اور ترک مسلمانوں نے قوصوہ اور نووی بازار میں مقدونی مسلمانوں کے ساتھ مل کر فرہاد دراگا کی زیرقیادت "اسلام محافظہ حقوق جمعیتی" کے نام سے ایک سیاسی جماعت بنائی۔ ۱۹۲۱ء میں اس جمعیت کے آٹھ نمائندے مجلس قانون ساز کے لیے منتخب ہوئے۔ ۱۹۲۳ء کے انتخابات میں ان کی تعداد چودہ تک پہنچ گئی؛ چنانچہ سربوں نے ان کی قوت سے خوفزدہ ہو کر ۱۹۲۵ء میں فرہاد دراگا کو قید کر دیا اور پارلیمنٹ میں جمعیت کے ارکان کا

۱۹۶۱ء (۱۰) : احمد جمال پاشا : *Memories of a*  
 ۱۹۱۹-۱۹۱۸ Turkish Statesman، لندن و نیویارک  
 ۱۹۳۲ء : احمد جمال پاشا : *Memoirs*، لندن  
 ۱۹۲۶ء : احمد جمال پاشا : *Turkey in the World War*  
 نیوہیون : ۱۹۳۰ء (۱۶) : Goodch و Temperley : *British*  
*Documents on the origins of the War 1895-1914*  
 ج ۵ (لندن : ۱۹۳۳ء) : ۱۱۹ (لندن ۱۹۳۳ء) : (۱۷)  
 اسمعیل آسمان : *The Memoirs of Ismail Kemal Bey*  
 طبع : Kerim K. Bey (۱۸) : *Story*  
*Origins of the Young Turk Movement 1869-1908*  
 واشنگٹن : W. Miller (۱۱) : *The Ottoman*  
 ۱۹۲۳ء : کیمرج : *Empire and its Successors* : (۲۰)  
 ۱۹۵۷ء : ہیگ : *Islam and the West* : R. N. Frye  
 ۱۹۵۵ء : لندن : *Ticker* : Geoffrey Lewis (۲۱)  
 (ترکی  
 ماخذ کے لیے ص ۱۱۱) : (۲۲) : محمد عربی : دولت عثمانیہ،  
 دو جلدیں، اعظم گڑھ ۱۹۵۸ء : تازہ ترین معلومات اور  
 ان کے ماخذ کے لیے دیکھیے (۲۳) *The Statesman*  
*Year Book 1970-1971*، ص ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۲۔

[ادارہ]

**سرپل** : جسے عرب جغرافیہ دان راس القنطرہ \*  
 کہتے ہیں؛ افغانستان ترکستان کا ایک شہر، جس  
 کا نام آب سفید کے پل کی وجہ سے سرپل مشہور  
 ہو گیا۔ یہ ۳۶ درجے ۲۰ دقیقے عرض بلد اور ۶۵  
 درجے ۳۰ دقیقے طول بلد پر واقع ہے۔ اسے سمرقند  
 کے نواح میں ایک گاؤں کے ساتھ یا نیشاپور کے ایک  
 محلے کے ساتھ ملتیس نہیں کرنا چاہیے (ان دونوں  
 کے نام بھی یہی ہیں اور تاریخی طور پر  
 اسی درجہ اہم ہیں جتنا کہ یہ افغان شہر)۔  
 Paropamisus کی شمالی سرحدی پہاڑیوں اور دریائے  
 جیحوں (Oxus) کے جنوب میں واقع ریتلے میدانوں کے  
 درمیان ایک زرخیز علاقے میں، جسے پہاڑی ندیاں  
 خوب سیراب کرتی ہیں مگر جو غیر صحت مند

انتخاب کالعدم قرار دیا۔ اس طرح سربیا، مقدونیا،  
 قوصوہ، نووی بازار اور قرہ طاغ کے مسلمانوں کے لیے  
 پارلیمنٹ میں نشست حاصل کرنے کی یہی صورت  
 رہ گئی کہ وہ کسی سربی جماعت سے وابستہ  
 ہو جائیں۔ جمعیت سربی اور ترکی زبان میں یکے بعد  
 دیگرے تین جریدے حق، حق بولی اور مجاہدہ  
 شائع کرتی رہی۔

اب یوگوسلاویا میں اشتراکی جماعت کے علاوہ  
 کوئی سیاسی جماعت باقی نہیں رہی، چنانچہ جمہوریہ  
 سربیا کے مسلمانوں کی کوئی علیحدہ سیاسی تنظیم  
 نہیں۔ مرکز کے علاوہ مختلف جمہوریتوں کی  
 پارلیمنٹوں میں چند مسلمان نمائندے بھی ہیں، لیکن  
 ان سب کا تعلق اشتراکی جماعت سے ہے۔  
 (TAYYIB OKIC [تلخیص از ادارہ])

[ماخذ : مشرق یورپی ماخذ کے لیے دیکھیے : (۱)  
 لائین، پاراول، تکملہ، ص ۲۰۴، ۲۰۵ : (۲)  
*Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۵۰ء، ۲ : ۳۵۵، ۳۵۸  
*The Ottoman* : W. Miller (۳) نیز دیکھیے  
*Empire and its successors*، بار چہارم، کیمرج ۱۹۳۶ء :  
*History of Serbia* : H. W. V. Temperley (۴)  
*Political History of* : Z. Zivanovic (۵) : ۱۹۱۷ء  
*Serbia*، چار جلدیں، ۱۹۲۳-۱۹۲۵ء : (۶) R. W.  
*The Rise of Nationality in the* : Seton-Watson  
*Balkans*، ۱۹۱۷ء : (۷) وہی مصنف : *Sarajevo*، ۱۹۲۶ء :  
*The Birth of Yugoslavia* : H. Baerlin (۸) : ۱۹۲۳ء :  
*The Western Question in* : A. J. Toynbee (۹)  
*Greece*، بار دوم، ۱۹۲۳ء : (۱۰) *Lausanne Conference*  
*on Near Eastern Affairs*، مطبوعہ H. M. Stationary  
*Office*، ۱۹۲۳ء : (۱۱) Paul Wittek : *The Rise of*  
*the Ottoman Empire*، مطبوعہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی،  
 ۱۹۳۸ء : (۱۲) Bernard Lewis : *The Emergence of*  
*Modern Turkey*، مطبوعہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس،

جانب 'ہزار جریب' کی اونچی چٹانوں کے پیچھے ایک کوهستانی راستے پر، جو زاغروس کے دامن کے گرد گول چکر کاٹتا ہوا چلا جاتا ہے، پشیوۃ (= کردی: 'پائیں') الصغیر کا علاقہ واقع ہے۔ اسی علاقے سے 'پا۔ طاق' کے درے کی جانب راستہ نکلتا ہے، جس کی ڈھلان پر ماسانیوں کی مشہور عمارت قائم ہے، جسے 'طاق گرا' کہتے ہیں۔ مغرب میں 'میل یعقوب' کی بلندیاں سرپل کے سرسبز و شاداب میدان کو 'قصر شیریں' [رک بان] کے میدان سے جدا کرتی ہیں۔ سرپل ان ہزاروں ایرانی زائرین کی قدرتی فرودگاہ ہے جو عتبات (کربلا اور دوسرے شیعہ مقدس مقامات) کو جاتے ہیں۔ جب زیارت کا موسم عروج پر ہوتا ہے (موسم خزاں و سرما) تو تقریباً ایک سو خیمے اس پل کے آس پاس لگے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ یہ خیمے ایک خانہ بدوش کرد قبیلے سوزمانی (فیوج) کے افراد کے ہوتے ہیں۔

سرپل کا محل وقوع وہی ہے جو آشوریوں کے قدیم شہر خلمانو *Khalmanu* اور عربوں کے حلوان [رک بان] کا تھا۔ اس کا قدیم نام الوند کے کردی نام، یعنی حلوان، کی شکل میں قائم رہا۔ قدیم شہر کے نشانات زیادہ تر بائیں کنارے ('پائے پل') پر ملتے ہیں، جہاں زمین مسطح اور ٹھیک ہے۔

سرپل اپنے آثار قدیمہ کے لیے مشہور ہے: (۱) الوند کے دائیں کنارے ایک چھتے پر کم ابھرواں نقوش (برجستہ کوٹاہ) اور پہاڑی زبان میں ایک کتبہ ہے؛ (۲) بائیں کنارے ہزار جریب کی چٹانوں پر تین کتبے پتھر کی سلوں پر ہیں، جن میں سے دو لسانی یا لشکانی دور کے ہیں اور تیسرا لوتوی *Lullubi* کے بادشاہ آنوبینی *Anubaniani* کا ہے؛ (۳) ہزار جریب سے دو میل جنوب کی طرف ایک ہخامنشی مقبرہ ہے، جو پہاڑ کاٹ کر بنایا گیا ہے۔ اہل حق (رک بہ

ہونے میں ضرب المثل ہے، چار چھوٹی چھوٹی ازبک خانی ریاستیں واقع تھیں: آچہ *Akča*، شبرغان *Shibarghān*، میمنہ *Maimana* اور سرپل *Sar-i pul*، جن کی آزادی اور خود مختاری افغانستان کے درانی اور بارک زئی امیروں کے ہاتھوں پامال ہو چکی ہے۔ ان چاروں میں سے سرپل سب سے آخر میں فرمانروائے کابل کے سامنے سرنگوں ہوا۔ ۱۸۶۵ء میں وہاں کی مقیم فوج نے امیر شیر علی خان کے خلاف بغاوت کر دی، لیکن اسے عبدالرحمن خان نے، جو بعد میں امیر ہوا، سر کر لیا۔ اس کے بعد جلد ہی سرپل سے آزادی کے آخری نشانات بھی محو کر دیے گئے، لیکن ان ریاستوں کی سابقہ جغرافیائی اور سیاسی حد بندیوں کو برقرار رکھا گیا اور ان کے ازبک باشندے فوجی خدمت سے مستثنیٰ رکھے گئے۔

مآخذ: (۱) باقوت: معجم البلدان، طبع وسٹنفلٹ، بذیل سادہ: (۲) شرف الدین علی یزدی: ظفر نامہ، مطبوعہ بنگال ایسٹرنک سوسائٹی، کلکتہ ۱۸۸۸ء؛ (۳) *Asia: H. Keane*، طبع Temple، لندن ۱۸۸۲ء۔ (T. W. HAIG)

\* سرپل زہاب: جبل زاغروس (*Zogros*) کو جاتے ہوئے شاہراہ بغداد-ہ-کرمان شاہ پر ایک مقام۔ اس کا یہ نام دریائے الوند پر پتھر کے دو درہ پل کی وجہ سے پڑ گیا ہے (الوند دریائے دیالہ کے بائیں کنارے پر ایک معاون دریا ہے)۔ سرپل میں اب صرف ایک چھوٹا سا قلعہ (قورخانہ = اسلحہ خانہ) ہے، جس میں گورنر رہتا ہے۔ [۱۹۲۵ء میں] یہاں ایک کارواں سرائے، سرو کے درختوں کا ایک باغ اور کوئی چالیس گھروں کی آبادی تھی اور عموماً سرپل کی گورنری پر گوران قبیلے کے سردار ہی کا تقرر ہوتا تھا۔ زہاب کا قدیم شہر، جو یہاں سے چار گھنٹے کی مسافت پر واقع ہے، اب بالکل کھنڈر ہو چکا ہے۔ مشرق کی



تھا، مغرب سے آنے والے حجاج کے رستے میں پڑتا تھا۔ العیاشی، جو سترھویں صدی عیسوی میں اس شہر سے تین مرتبہ گزرا، اس کی بابت لکھتا ہے کہ یہاں کاشت خوب ہوتی ہے، لیکن یہ شہر فاتحین کے ظلم و ستم کا شکار رہا ہے اور اس میں تین محل تھے۔ مسلمانوں نے یہ علاقہ ۲۲-۵۲۳ میں اپنے افریقہ کے پہلے حملے کے دوران میں فتح کر لیا تھا۔ اس کے بعد سرت اور طرابلس کے حالات ایک سے رہے، لیکن اس کی خانہ بدوش آبادی پر طرابلس کے عمال (گورنر) اور بادشاہوں کا اثر و اقتدار ہر زمانے میں یکساں قائم نہ رہ سکا۔ فزان کے ساتھ اس کے روابط قائم ہوئے تو اسے ایک اہم سیاسی مرکز کی حیثیت حاصل ہو گئی۔

عثمانیوں کے ماتحت سرت کو برقعہ سے ملحق کر دیا گیا اور ۱۸۴۷ء کے بعد یہ طرابلس کی ولایت میں الخمس کے سنجاق میں شامل کر لیا گیا۔ [۱۹۱۲ء کے بعد] یہ علاقہ طرابلس کے اطالوی صوبے میں شامل رہا [اور آج کل جمہوریہ لیبیا کا حصہ ہے]۔ یہاں کی آبادی، جو بیشتر عرب ہے، بنو سلیم کے قبائل سے تعلق رکھتی ہے۔ بربر آبادی ”ہوارہ“ ہے۔ اس شہر کو رومی علاقہ ثابت کرنا مشکل ہے۔ خیال ہے کہ مدینۃ السلطان، جو سرت کے قریب ہے اور جہاں اس وقت بھی کھنڈر اور رومی کنوئیں موجود ہیں، وہ مقام ہے جسے انطونین Antonine کے سیاحت نامے میں شرکس Charax یا اسکینا Iscina بیان کیا گیا ہے۔

ماخذ: (۱) البکری، طبع de Slane، الجزائر ۱۹۱۳ء، ص ۶؛ (۲) E. De. Agostini، *Le Popola-zioni della Tripolitania*، طرابلس ۱۹۱۷ء، ص ۱۹۳ تا ۲۰۰؛ (۳) A. Fantoli، *Guida della Tripolitania*، میلان ۱۹۲۳ء، ص ۲۶۱۔

(ETTORE ROSSI)

علی الہی) اسے آج کل ’دکان داؤد‘ (= داؤد کا کارخانہ یا معمل) کہتے ہیں اور یہ ان کی زیارت گاہ ہے۔ اس پہاڑی کے دامن میں ان کا ایک قبرستان بھی ہے۔  
 ماخذ: (۱) H. Rawlinson، *JRGS*، ۱۸۳۹ء، ۹: ۳۹؛ (۲) *Erdkunde : Ritter*، برلن ۱۸۴۰ء، ۹: ۳۶۰؛ (۳) *Memoirs : J. F. Jones*، در *Selections from the records of the Bombay Government*، جدید، ۳۳: ۱۵۰؛ (۴) *Putevoi Journal : Ćirikov*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۵ء، ص ۳۱۳ و بمواضع کثیرہ؛ (۵) *Voyages en Perse : J. P. Ferrier*، پیرس ۱۸۶۰ء، ۱: ۲۹؛ (۶) *Miss. Scient. : de Morgan*، ج ۲: *Études géogr.*، پیرس ۱۸۹۵ء، ص ۱۰۶ و ج ۳: *Recherches archéol.*، پیرس ۱۸۹۶ء، ص ۱۳۹ تا ۱۷۱ (لوحة ۷ و ۱۲: اس علاقے کے مفصل نقشے)؛ (۷) *La Perse d' aujourd' hui : E. Aubin*، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۳۳۸؛ (۸) *Iranische Felsreliefs : Sarre-Herzfeld*، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۶۱؛ (۹) *Am' Tor von : Herzfeld*، برلن ۱۹۲۰ء۔

(V. MINORSKY)

\* سرت: (Seret)، رگ بہ سعرد [Se'erd]۔  
 \* سرت: (سرت: الأدریسی: صرت)، خلیج سدرہ (Syrtis Major) پر البکری کے قول کے مطابق ساحل سمندر کا ایک بڑا شہر، جس کے گرد ایک فصیل ہے اور اس کے اندر ایک مسجد جامع، ایک حمام اور بازار ہیں۔ اس کے تین دروازے تھے، جن میں سے ایک قبلہ رخ تھا، دوسرے کا رخ اندرون شہر کی جانب تھا اور تیسرے کا سمندر کی طرف۔ یہاں کا پانی شیریں تھا اور باغ سرسبز و بارونق تھے، لیکن باشندے بدنام تھے۔ لوگ آپس میں بات چیت ایک مخصوص زبان میں کرتے تھے، جو نہ تو عربی تھی، نہ بربر اور نہ قبطی۔ خود شہر، جو طرابلس اور اجدابیہ کے بالکل درمیان میں واقع

\* سرحان : وادی؛ شمالی عرب کی ایک وادی، جو حوران کی جنوبی حد سے شروع ہو کر جنوب مشرق کی طرف ۱۶۰ میل تک چلی گئی ہے۔ اس کا عرض دو سے بارہ میل تک ہے۔ اس کی شمالی سرحد پر الازرق کا قلعہ اور جنوبی سرحد پر میقوع کے کنوئیں واقع ہیں۔ وادی میں پانی کی افراط ہے، جو آبادکاری کے لیے موزوں ہے۔ الازرق کے مقام پر مستقلاً ایک بڑا تالاب ہے، جو سارے شمالی عرب میں صرف ایک ہی ہے۔ یہ وادی سفرِ شام کے لیے ایک قدرتی شاہراہ ہے، چنانچہ زمانہ قدیم میں جو تجارتی قافلے جرہ (Gerrha؛ عقیق، بر ساحل خلیج فارس؟) اور بابل سے شام کو جاتے تھے، وہ اسی وادی سے گزرتے تھے؛ لہذا قافلوں کی گزرگاہ ہونے کے لحاظ سے اس کی تاریخ کا اور پیچھے تک کھوج لگایا جا سکتا ہے۔ آشوری بادشاہوں نے اس اہم تجارتی شاہراہ کو اپنے قبضے میں رکھنے کی کوشش کی تھی اور انہیں بعض اوقات مسلح افواج سے بھی کام لینا پڑا۔ ایک دفعہ آصرحدون بادشاہ کی افواج نے بنی بازو اور خزو کے خلاف، جو وادی سرحان میں سکونت پذیر تھے، فوج کشی کا اہتمام کیا تھا۔ بائبل میں انہیں بوز اور حزو کہا گیا ہے (کتاب التکوین، ۲۲ : ۲۱ بعد؛ کتاب ایوب، ۳۲ : ۲؛ صحیفہ ارمیاء نبی، ۲۵ : ۲۳)۔ بیٹظ اور حظوظہ کے گاؤں اب بھی اس وادی کے نخلستانوں کی یاد دلاتے ہیں۔ نبطیوں کے عہد میں یہ وادی نبطی اور خالہ بدوش قبائل کے مابین مشرقی سرحد کا کام دیتی تھی اور اسے ”سیرمایون پیدیون“ (Syrmaion Pedion) کہتے تھے۔ اسلامی عہد میں وادی سرحان، جو بنی القین اور بنی کلب کے درمیان حد فاصل تھی، نہایت شدت سے وجہ نزاع بنی رہی۔ اسے بطن السیر کہتے تھے اور اسے حیرہ یا کوفہ اور شام کے درمیان قدرتی شاہراہ کے طور پر بھی استعمال کرتے تھے۔

حجاج کے قافلے اسی راستے سے گزر کر تیماء ہوتے ہوئے مدینے جاتے تھے۔ اب یہ وادی قبیلہ عنیزہ کی ایک شاخ بنو رولہ کی ملکیت ہے اور ان کے اور اہل الشمال (بنی صخر و حویطاط بن جد) کے علاقوں کے مابین سرحد کا کام دیتی ہے۔ عہد نامہ حدہ، مؤرخہ نومبر ۱۹۲۵ء، کی رو سے وادی کا تقریباً ۴/۵ حصہ سلطان نجد و حجاز کے حصے میں اور شمال مشرقی کونہ حکومت اردن کے حصے میں آیا ہے۔

مآخذ : (۱) Artemidoros، در Strabo : Geographica، ۱۶ : ۱۸، (۲) Plinius : Nat. Hist. : ۶ : ۱۳۳ تا ۱۳۶ : (۳) Stephanus Byzantius : Ethnorum quae supersunt، طبع A. Meineke، برلن ۱۸۴۹ء : ۱ : ۵۹۳ : (۴) المقدسی، در BGA، ۳ : ۲۵۰ : (۵) صفة جزيرة العرب، طبع D. H. Müller، لائپزن ۱۸۸۳ء تا ۱۸۹۱ء، ص ۲۰۶ : (۶) یاقوت : معجم البلدان، طبع وِسٹنفلٹ Wüstenfeld، ۱ : ۲۳۲ : ۲۹۰ : ۳۸ : ۲۸ : ۲۹ : بعد، ۶۶۹ : ۹۲۷ : (۷) البکری : معجم، طبع وِسٹنفلٹ، ۱ : ۲۰۸ : (۸) الطبری، طبع ڈخوبہ de Goeje، ۱ : ۳۳۱ : ۳۳۴ : ۳ : ۳۳ : (۹) ابوالفرج : الاغانی، بولاق ۱۲۸۵ء، ۱۵ : ۳۶ : (۱۰) محمد ادیب : حنازل، قسطنطنیہ ۱۲۳۲ء، ص ۶۸ : (۱۱) Fr. Dehliach : Wo lag das Paradies? لائپزگ ۱۸۸۱ء، ص ۳۰۹ : بعد : (۱۲) Grundriss der Geographie : P. Hommel : und Geschichte des alten Orients، بونن ۱۹۲۵ء : ۲ : ۵۹۰ : (۱۳) Agreements with the Sultan of Nejd regarding certain questions relating to the Nejd-White Paper, Trans-Jordan and Nejd-Iraq frontiers Cmd. ۲۵۹، لندن ۱۹۴۶ء، ص ۲ : بعد : (۱۴) Alois : Map of Northern Arabia : Musil، لیپزگ ۱۹۲۹ء : (۱۵) وہی مصنف : Arabia Deserta، لیپزگ ۱۸۲۶ء : (ADOLF GROHMANN)

(۵) *Asien* : C. Ritter، ۸ : ۲۷۷ : (۶) *Le Strange* :  
 (۷) *The Lands of Eastern Caliphate*، ص ۳۶۶ : (۸)  
*Travels into Bokhara* : A. Burnes، ۲ : ۵۰ تا ۵۳ :  
 (۸) ابن خَلِّکان، مترجمہ de Slane، ۱ : ۳۰۸ و ۳۷۲ :  
 (J. RUSKA)

السرخسی : شمس الائمة ابوبکر محمد بن

ابی سہل احمد (جیسا کہ خود ان کی تالیفات میں  
 درج ہے، نہ کہ محمد بن احمد بن ابی سہل،  
 جیسا کہ بعض سوانح نگار لکھتے ہیں)، مشہور  
 حنفی فقیہ، جن کی ولادت بقول عبدالحی لکھنوی  
 (مقدمۃ الہدایۃ، ص ۱۸) ۵۴۰۰/۱۰۰۹ - ۱۰۱۰ء  
 میں ہوئی۔ وہ غالباً سرخس میں پیدا ہوئے، جو  
 مشہد اور مرو کے مابین دریائے ہری رود پر واقع  
 ہے۔ عبدالحی لکھنوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ دس  
 سال کی عمر میں وہ باپ کے ساتھ تجارت کے لیے بغداد  
 آگئے۔ بعد ازاں بخارا جا کر وہ شمس الائمة عبدالعزیز  
 الحلوانی (یا الحلوانی) کے شاگرد بنے اور علوم و  
 فنون میں اس قدر امتیاز حاصل کر لیا کہ جب  
 ۵۴۴۸/۱۰۵۶ء میں استاد کی وفات ہوئی تو ان کی  
 مسند درس کے ساتھ زبان خلق سے ان کے لقب کے  
 بھی وارث قرار پائے۔ حروب صلیبیہ کے باعث یہ  
 بڑا پر آشوب زمانہ تھا۔ الحلوانی نے *اشراط الساعة*  
 پر درس دیے تو السرخسی نے انہیں کتابی شکل  
 میں مرتب کیا (*اشراط الساعة*، مخطوطہ پیرس،  
 مجموعۃ عربی، عدد ۲۸۰۰)۔

[صلیبی جنگوں کے پیش نظر السرخسی نے  
 قتال و جنگ سے متعلق فقہی احکام و مسائل پر  
 مشتمل امام محمد الشیبانی کی اہم تالیف *السير الکبیر*  
 کی شرح بھی املا کرائی۔ کتاب *السير الکبیر* میں  
 امام محمد نے جہاد و قتال اور صلح و جنگ کے  
 طریقے، غیر مسلم اقوام سے تعلقات اور تجارت وغیرہ  
 پر بحث کی ہے۔ غرض کہ اسلام کے بین الاقوامی

\* سرخس : مشہد اور مرو کے مابین ایک  
 قدیم شہر، جہاں ایران اور روس کی موجودہ  
 سرحد مشرق سے جنوب کی طرف مڑتی ہے۔ یہ  
 ہری رود کے نشیبی طاس میں واقع ہے، جو سال  
 کے صرف ایک حصے میں جاری رہتا ہے اور  
 سرخس کی شمالی سمت تاجان کے نخلستان میں جذب  
 ہو جاتا ہے۔ شہر اور مرو کے درمیان صحرائے  
 قراقوم [رک باں] کا وہ حصہ واقع ہے جو  
 تکہ ترکمان کا علاقہ ہے۔ عرب اور ایرانی جغرافیہ دان  
 اس شہر کی تعمیر کو کیکاؤس افراسیاب یا ذوالقرنین  
 کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ زمین یہاں کی اچھی  
 سمجھی جاتی ہے، مگر خشک سالی کی وجہ سے صرف  
 چراگاہ کے لیے مخصوص کر دی گئی ہے۔ آس پاس  
 بستیاں کم ہی ہیں۔ شتر پروری یہاں کے باشندوں  
 کا عام پیشہ تھا اور نقاب اور فیتے وغیرہ بننے کی  
 صنعت بھی یہاں مدت تک فروغ پر رہی۔ شہر میں  
 عام طور سے گارے اور اینٹوں کی عمارتیں ہیں اور  
 کوئی اہم سرکاری عمارت موجود نہیں۔ یہ خلیفہ  
 المأمون (الرشید) کے مشہور وزیر فضل بن سہل کا  
 مولد ہے، جسے ایرانی ذکاوت و جودت کی بہترین مثال  
 سمجھنا چاہیے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ۸۰۵-۸۰۶ء  
 تک مشرف باسلام نہیں ہوا تھا۔ ۸۱۸-۸۱۹ء  
 میں بمقام سرخس اسے اپنے غسل خانے میں قتل کر  
 دیا گیا؛ اس کا بھائی حسن بن سہل بھی اسی شہر  
 میں فوت ہوا (۸۵۰-۸۵۱ء)۔ احمد بن الطیب،  
 جو الکندی کا شاگرد اور طب و ریاضی کا ماہر  
 تھا اور بعد میں خلیفہ المعتضد کا معتمد علیہ بنا،  
 سرخس ہی میں پیدا ہوا تھا۔

مآخذ : (۱) ابن حوقل: کتاب المسالک والممالک،  
 در BGA، ۱ : ۳۲۳ : (۲) المقدسی، در BGA، ۳ : ۳۱۲ : (۳)  
 یاقوت : معجم، طبع وِستینفلٹ Wüstenfeld، ۳ : ۷۱ :  
 Dictionnaire de la Perse : B. de Meynard، ص ۳۰۷ :

کا بھائی خضر خان (۴۷۳ تا ۵۴۴)؛ اس کا بیٹا احمد بن خضر خان (۴۷۴ تا ۵۴۸)۔

مشرقی قراخانی : خاقان حسن (۴۸۷ تا ۵۴۹)۔

قدیم ترین سوانح نگار ابن فضل اللہ العمری [رک بہ فضل اللہ] نے حکمران کے نام کی صراحت نہیں کی ہے (مسالک الابصار، ج ۵، مخطوطہ آیا صوفیا)۔ ابن قطلوبغا نے تاج التراجم میں لکھا ہے کہ السرخسی رہا ہوئے تو مرغینان میں

امیر حسن کے مہمان بنے اور وہیں شرح السیر الکبیر

کے باقی ماندہ ابواب کی تکمیل کی۔ مرغینان

صوبائی شہر ہے اور غالباً امیر حسن سے مراد

وہاں کا والی ہے نہ کہ خاقان (شہنشاہ)، جو

کاشغر میں رہتا تھا؛ لیکن ابن قطلوبغا کا یہ بیان

اس لیے رد کر دینا پڑتا ہے کہ شرح السیر الکبیر

کے خاتمہ کلام میں السرخسی نے خود ہی صراحت

کی ہے کہ اوزجند کی قید سے رہائی ملی تو دس دن

کا سفر کر کے وہ مرغینان گئے اور وہاں امام

سیف الدین بن ابراہیم بن اسحاق (بعض مخطوطوں

میں : سیف الدین ابو ابراہیم اسحاق بن اسمعیل) کے

گھر مہمان رہے اور وہیں املا کی تکمیل کرائی۔

پرانے سوانح نگار السرخسی کی قید کی وجہ بیان

نہیں کرتے۔ اس زمانے میں محاصل شرعی کے علاوہ

نت نئے ٹیکس لگ رہے تھے۔ المبسوط (۱۰ : ۲۱)

میں خود السرخسی نے ان میں سے بیشتر ٹیکسوں

کو ظالمانہ قرار دیا ہے۔ ممکن ہے کہ عدم ادائیگی

محاصل کی تحریک کی قیادت کے الزام میں انہیں

قید و جلاوطن کیا گیا ہو :

ابن فضل اللہ العمری نے ایک "جب" (اللہ

کنویں) میں قید کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

کنویں کی منڈیر پر طلبہ جمع ہوئے اور استاد کے املا

کو (جو کسی کتاب اور کسی تعلق یا یادداشت

کے بغیر ہوتا تھا) قلمبند کر لیتے تھے، لیکن خود

زویۃ نگاہ کو معلوم کرنے کے لیے یہ کتاب بڑی ضروری ہے]۔ السرخسی کی یہ شرح مع متن حیدرآباد اور مصر میں کئی بار چھپ چکی ہے۔

کسی نامعلوم وجہ سے السرخسی کو قید کر

دیا گیا تو قید خانے میں انہوں نے طلبہ کو

شرح المبسوط، شرح السیر الکبیر اور اصول الفقه

وغیرہ املا کرائیں۔ قریب قریب یہ ساری تالیفات

اسی زمانے کی یادگار ہیں۔

[اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ

امام محمد کی تالیف المبسوط کی شرح السرخسی نے

لکھی۔ اس سلسلے میں تاریخی حقیقت یہ ہے کہ

امام محمد کی کتاب المبسوط اپنی ضخامت، طوالت،

مسائل کی تکرار اور شرح و بسط کے باعث طلبہ

کے لیے گراں ثابت ہونے لگی تو الحاکم الشہید

ابوالفضل محمد بن احمد الروزی نے المبسوط کی

المختصر تالیف کی، جس میں تکرار کو حذف کر کے

طلبہ کے لیے سہولت پیدا کر دی۔ اس المختصر کی

شرح السرخسی نے لکھی، جو المبسوط کے نام سے

قاہرہ سے تیس جلدوں میں شائع ہو چکی ہے]۔

فقیر محمد جہلمی (حدائق الحنفیہ، ص ۲۰۷)

کے بیان سے گمان ہوتا ہے کہ انہیں بخارا میں

گرفتار کر کے اوزجند (= اوزگند؛ ماوراء النہر میں

نواح فرغانہ کا ایک شہر) میں جلاوطن کر دیا گیا۔

یہ علاقہ اس زمانے میں قراخانیوں کے قبضے میں

تھا، جن میں طوائف الملوک بھی تھی۔ مشرقی علاقے

کا پامے تخت کاشغر اور پھر اوزجند تھا۔ بخارا کو

مغربی قراخانیوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیے تھا، لیکن

کبھی کبھی سارے علاقے پر ایک ہی شخص قابض

ہو جاتا تھا۔ قراخانیوں کے حالات بہت کم معلوم

ہیں [رک بہ قراخانیہ]۔ السرخسی کے زمانے میں

قراخانیوں کے مندرجہ ذیل حکمران ہوئے :

مغربی قراخانی : نصر (۴۶۰ تا ۵۴۴)؛ اس

روز میں جمعے ۳ جمادی الاولیٰ ۵۴۸ھ کو ہو گئی۔ اگر روزانہ املا کا اوسط تیس صفحے ہے تو المبسوط کی جلد ۲۷ تا ۳۰ کے ۷۸۳ صفحوں کو گیارہ یا تیرہ سال (یعنی ۳۸۹۴ تا ۴۶۰۲ دن) لگنا درست نہیں معلوم ہوتا۔

ممکن ہے جلد ۲۷ میں دی ہوئی تاریخ اصل میں المبسوط کے آغاز سے متعلق ہو، جو کسی سہو سے جلد ۲۷ میں آگئی ہے؛ اس طرح ان کی قید ۴۶۶ تا ۵۴۸ھ، یعنی تقریباً بارہ سال قرار پا سکتی ہے۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ المبسوط (۸ : ۸۰) میں خود السرخسی نے لکھا کہ دو سال سے قید ہوں۔ رہائی کے تین سال بعد ۵۴۸۳/۹۰۹۰ء میں وہ عالم بقا کو سدھارے۔

قید کی طرح رہائی کی وجہ بھی معلوم نہیں۔ فقہائے ملک اور حکمران کے مابین اس زمانے میں بڑی کشمکش تھی۔ فقہانے سلجوقی حکمران ملک شاہ کو دعوت دی، جس نے یہ سارا علاقہ فتح کر لیا۔ اوزجند پر قبضہ ۵۴۸۳ میں بیاں کیا جاتا ہے۔ السرخسی کی وہاں سے رہائی ۵۴۸۰ میں گویا عسا کی برہمی کو کم کرنے کے لیے مصلحتاً عمل میں لائی گئی تھی۔

اثنائے تالیف میں السرخسی نے جا بجا اپنا درد دل بیان کیا ہے (مثلاً المبسوط، ۱ : ۲ تا ۳ و ۴ : ۹۲ و ۵ : ۲۲۹ و ۷ : ۵۹، ۲۳۱ و ۸ : ۸۰، ۱۲۵ و ۱۰ : ۱۳۴ و ۱۲ : ۱۰۸ و ۱۵ : ۲۷ و ۲ : ۲۷ : ۱۲۴ و ۳۰ : ۲۸۷)۔ (بعض مخطوطوں میں کتاب السرقہ، کتاب ادب القاضی، کتاب الرجوع عن الشهادات، کتاب الاقرار اور کتاب الوكالة کے آخر میں بھی حسب حال بیانات پائے گئے ہیں، جو مطبوعہ نسخے میں نہیں ہیں)۔ جیسا کہ بیان ہوا اصول الفقہ کے شروع اور شرح السیر الکبیر کے آخر میں بھی ایسی یادداشتیں ہیں۔ نکت زیادات الزیادات میں بھی اس

السرخسی ہر بار ”زاویۃ فی مجلس اوزجند“ کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ ممکن ہے رفتہ رفتہ قید میں تخفیف ہوئی ہو اور یہ کہ امام محمد کی کتابیں طلبہ ساتھ لا کر پڑھتے اور استاد ان کی شرح لکھواتے ہوں۔

زمانہ قید میں بعض عقیدتمند اہکاروں نے تجویز کی کہ دل بہلاوے کے لیے کچھ تدریسی کام کریں؛ چنانچہ المبسوط کے دیباچے میں وہ خود اسے بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ امام محمد الشیبانی کی کتاب الاصل کا جو خلاصہ المختصر الکافی کے نام سے محمد بن احمد الحاکم المروزی نے کیا تھا اس کی شرح قلمبند کرنے کی انہیں عرصے سے خواہش تھی؛ اب یہ کام کیا (جو قاہرہ میں تیس جلدوں میں المبسوط کے نام سے چھپا ہے)۔ افسوس ہے کہ مقدمے میں تاریخ نہیں، لیکن بعد میں لکھا ہے کہ کتاب المعامل (۲۷ : ۱۲۴) کا آغاز چہار شنبہ ۱۴ ربیع الاول ۵۴۶۶ھ کو اور کتاب الرضاع (۳۰ : ۲۸۷) کا آغاز پنجشنبہ ۱۲ جمادی الآخرہ ۵۴۷۷ھ کو ہوا۔ سوا ایک کے باقی سارے معلوم مخطوطوں میں آخری تاریخ ۵۴۷۹ھ لکھی ہے، لیکن اس میں ایک پیچیدگی ہے۔ اگر المبسوط کی ستائیسویں جلد ۵۴۶۶ھ میں شروع ہو اور تیسویں جلد ۵۴۷۷ھ یا ۵۴۷۹ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچے، یعنی تین جلدوں کو گیارہ یا تیرہ سال لگیں تو مکمل تیس جلدوں کو ۱۲۰ یا ۱۳۰ برس لگنے چاہیں، جو قرین قیاس نہیں۔ کتاب اصول الفقہ کے آغاز میں درج ہے کہ وہ سلخ شوال ۵۴۷۹ھ کو شروع ہوئی اور شرح السیر الکبیر کے خاتمے میں لکھا ہے کہ جب اس کا ۷/۶ حصہ مکمل ہوا تو جمعہ ۲۰ ربیع الاول ۵۴۸۰ھ کو رہائی ہوئی۔ مرغینان جا کر مکرر املا کا آغاز چہار شنبہ ۲۴ ربیع الآخر ۵۴۸۰ھ کو ہوا اور باقی ماندہ ۳۲۸ صفحوں کی تکمیل دس

شرح السیر الکبیر، قدم قدم پر ناظر اس سے دوچار ہوتا ہے۔

۱) لائیڈن (بار اول)، میں Hefening نے ان کے حالات میں متعدد غلطیاں کی ہیں: حلوانی کو حلوانی لکھا ہے؛ نسب محمد بن احمد بن ابی مہل بتایا ہے؛ امیر حسن اور خاقان حسن کو خلط ملط کر دیا ہے اور سب سے فاحش غلطی یہ ہے کہ ان کے قید کی وجہ ایک فقہی مسئلے میں خاقان کی مرضی کے خلاف فتویٰ دینا لکھا ہے حالانکہ سارے سوانح نگار متفق ہیں کہ یہ قید سے رہائی کے بعد کا واقعہ ہے اور اس کا تعلق امیر البلد، یعنی مرغینان کے والی سے ہے، جو خفا ہونے کی جگہ ان کی علمیت و تبصر کا معترف ہو گیا تھا۔ امیر مذکور کسی لڑکی سے خود نکاح نہیں کرنا چاہتا تھا کہ ان کے امتناعی فتوے سے خفا ہو، بلکہ بظاہر ایک قابل ستائش جذبے کے تحت اس نے اپنی امّ و ولد لونڈیوں کا اپنے خادمان خاص سے نکاح پڑھوا دیا (اس میں دو پیچیدگیاں تھیں: امّ و ولد کا نکاح کسی سے جائز نہیں؛ آزاد مرد اپنی آزاد زوجہ کی موجودگی میں لونڈی سے نکاح مزید نہیں کر سکتا)۔ امیر البلد نے ان امّ و ولد لونڈیوں کو آزاد کر کے فوراً نکاحوں کی تجدید کرائی۔ (یہ بھی درست نہیں کہ آزاد عورت کو نکاح ثانی سے قبل عتت گزارنے کی ضرورت ہے)۔

مآخذ: (۱) ابن فضل اللہ العمری: مسالک الایمار،

ج ۵، مخطوطہ آبا صوفیا؛ (۲) ابن قطلوبغا: تاج التراجم،

سوانح ۳۸؛ (۳) التیمی الخزی: الطبقات السنیة،

مخطوطہ بنی جامع، امثالبول؛ (۴) طاش کوہری زادہ؛

مفتاح السعادة، ۲: ۵۵ تا ۵۶؛ (۵) ابوالوفاء القرظی؛

الجواهر المضية، ۲: ۲۸؛ (۶) عبدالحی لکھنوی؛

مقدمة الهدایة، ص ۱۸؛ (۷) وہی مصنف: عمدة الرعاية،

ص ۳۱؛ (۸) وہی مصنف: السعایة، ص ۳۲؛ (۹)

کا ذکر ہے۔ شرح الجامع الکبیر کا محض درمیانی ٹکڑا قاہرہ میں ہے۔ دیگر تالیفوں (شرح مختصر الطحاوی، شرح الجامع الصغیر، شرح الزيادات، شرح کتاب النفقات للخصاف، شرح ادب القاضی للخصاف اور الفوائد) کا ذکر ملتا ہے۔ وہ مل سکیں تو شاید ان سے بھی کچھ کارآمد باتیں معلوم ہوں۔

اپنی شخصیت کے متعلق ان کے ان بیانات سے ان کے ایمان، تقویٰ، صبر اور تحمل کا پتا چلتا ہے۔ فقہی احکام ہمیشہ معاشری و معاشی زندگی کا عکس ہوتے ہیں۔ السرخسی نے جابجا اپنے ملک اور اپنے زمانے کے حالات کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان کی کتابوں میں فارسی جملے ملتے ہیں، جو ان کی فارسی دانی پر دال ہیں۔ ان کی سیاسی بصیرت کے لیے یہ مثال کافی ہے کہ انہوں نے شرح السیر الکبیر (۱: ۲۰۱) یا فصل ۳۰۳) میں صلح حدیبیہ کی یہ دلچسپ توجیہ کی ہے کہ چونکہ مکہ اور خیبر والوں کے درمیان معاہدہ تھا اور یہ طے پایا تھا کہ مسلمان ان میں سے کسی ایک پر حملہ کریں تو دوسرا فریق مدینے پر حملہ کر دے اس لیے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منہ مانگی شرطیں منظور کر کے انہیں غیر جانبدار رہنے پر آمادہ کیا (مکہ مدینے کے جنوب میں ہے اور خیبر مدینے کے شمال میں): ”فوادع اهل مكة حتى يامن من جانبهم اذا توجه الى خيبر“۔

نہ معلوم کیوں، وہ اپنی کتابوں میں اہل ہند کا بار بار ذکر کرتے ہیں (شرح السیر الکبیر، ۱: ۳۶۶ یا فصل ۹۶۲: المبسوط، ۱: ۲۲ وغیرہ)۔ ممکن ہے کوئی نوعمر ہندی یا سندھی لونڈی ان کی مملوکہ رہی ہو۔

بطور فقیہ انہیں اس امر سے خاص دلچسپی ہے جو امام محمد کے شارح کے لیے ناگزیر بھی تھی کہ اگر کوئی مسئلہ بیان کریں تو اس کے حکم کی دلیل بھی بیان کیا کریں۔ المبسوط ہو کہ

پر ختم ہوتا ہے۔ صبح و شام چند چھوٹی چھوٹی کھڑکیوں کے ذریعے سے بھی تازہ ہوا اندر آتی ہے۔ گرمیوں میں اہل خانہ ۱۱ بجے دن سے لے کر غروب آفتاب تک اپنا وقت اسی جگہ گزارتے ہیں۔ یہ انتظام ایران کے جنوبی حصے میں بھی پایا جاتا ہے، جسے وہاں ”زیر زمین“ (= تہ خانہ) کہتے ہیں۔ ہوادان کو ’بادگیر‘ کہا جاتا ہے۔ سرداب کا اطلاق ہر قسم کے زیر زمین کمرے (تہ خانے) یا راستے (سرنگ) پر بھی ہوتا ہے (ابن بطوطہ، پیرس ۱۸۵۳ء، ۱: ۲۶۴؛ ڈوزی: تکملہ، ۱: ۶۴۷)۔

مآخذ: (۱) *Voyage dans l'empire Ottoman*: Niebuhr (۲): ۳۸۱؛ پیرس ۱۸۰۴ء، ۲: ۳۸۱؛ (۲) *Voyage en Arabie*: Niebuhr (۲): ۲۳۹؛ (۳) *Travels: Buckingham*: لندن ۱۸۳۷ء، ۲: ۱۹۲؛ (۴) *Travels: Ker-Porter*: ۲۶۱؛ (۵) *Travels: Ker-Porter*: ۲۶۱؛ (۶) تاج العروس، بذیل مادہ۔

(CL. HUART)

السردابیہ: غالی [رک بہ غلا] لوگوں کا ایک گروہ، جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ امام مہدی رے میں واقع ایک سرداب سے نکلیں گے۔ بقول صاحب تاج العروس یہ لوگ ہر نماز جمعہ کے بعد ایک گھوڑا زین و لگام سے آراستہ کر کے وہاں لے جاتے ہیں اور تین بار یہ الفاظ دہراتے ہیں: یا امام! بِسْمِ اللّٰهِ .

مآخذ: (۱) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۲) لین: مد القاموس، بذیل مادہ۔

[ادارہ]

سردار: (فارسی؛ نیز رک بہ سر)، جس کے لغوی معنی ہیں ”سر رکھنے والا“ یا ”سر کا مالک“ یعنی سب سے پہلی جگہ کا مالک۔ اس کے رائج الوقت معنی ’رئیس‘ یا ’قائد‘ کے ہیں اور اسی لیے یہ سالار فوج کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ ان معنوں

وہی مصنف: الفوائد البہیة، ص ۱۵۸ تا ۱۵۹: (۱۰) فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیة، مطبوعہ لکھنؤ، ص ۲۰۵ تا ۲۰۷: (۱۱) محمد منیب عینتابی: شرح السیر الکبیر کے ترکی ترجمے کا دیباچہ؛ (۱۲) وہی مصنف: تیسیر المسیر فی شرح السیر الکبیر، دیباچہ، مخطوطہ جامعہ استنبول؛ (۱۳) محمود بن سلیمان الکفوی: کتابت اعلام الاخیار، مخطوطہ اسعد افندی، استنبول؛ (۱۴) محمد زاہد الکوثری: بلوغ الامانی فی سیرة الامام محمد بن الحسن الشیبانی؛ (۱۵) شہاب الدین المرجانی: عرفة الخواقین فی عرفة الخواقین، مطبوعہ قازان، ص ۲۷: (۱۶) صلاح الدین المنجد: مقدمة شرح السیر الکبیر، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۷) ابوالوفاء الافغانی: مقدمة اصول السرخسی؛ (۱۸) وہی مصنف: مقدمة نکت زیادات الزیادات السرخسی؛ (۱۹) حاجی خلیفہ: کشف الظنون؛ (۲۰) براکمان، ۱: ۱۷۲، ۳۷۳ [و تکملہ، ۱: ۶۳۸]؛ (۲۱) Flügel: *Glassen der hanefitischen Rechtsgelehrten*، ص ۲۷۵، ۳۰۱ تا ۳۰۲، ۳۲۰ تا ۳۲۲؛ (۲۲) Heffening: *islamische Fremdenrecht appendix*؛ (۲۳) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ؛ (۲۴) السمعانی: کتاب الانساب، بذیل مادہ الحلوانی، السرخسی؛ (۲۵) تاریخ الادب العربی، (تعریب براکمان)، جلد ۳، بمواضع کثیرہ)۔

(محمد حمید اللہ [و ادارہ])

\* سرداب: فارسی لفظ سرداب (= ٹھنڈا پانی) سے معرب، یعنی گرمیوں کے موسم کے لیے زیر زمین عمارت (تاج العروس)؛ بغداد میں ایک خاصا بڑا محراب دار تہ خانہ، جو کم و بیش آراستہ پیراستہ ہے۔ یہ زمین میں چار پانچ فٹ گہرا ہے، جہاں درجہ حرارت ۷۷ تا ۸۰ درجے فارن ہائٹ سے اوپر نہیں جاتا بحالیکہ کمروں کا درجہ حرارت ۹۲ تا ۹۵ درجے فارن ہائٹ تک ہوتا ہے۔ اس میں ایک ہوادان لگا ہے، جو ایک قسم کا دودکش ہے۔ اس کا منہ شمال کی طرف ہے اور یہ گھر کے بلند ترین مقام

بار دوم، طبع William Crooke، لندن ۱۹۰۳ء۔

(T. W. HAIG)

**سردانیہ** : (Sardinia، سردانیا، سردانیہ، [نیز \* ساردینہ، سردینیہ])؛ بحیرہ روم کا ایک جزیرہ، جو کارسیکا (قورشقہ) سے  $\frac{1}{4}$  میل جنوب کی طرف اور اطالوی کیویتا ویشیا Civita Vecchia سے ۱۳۸ میل جنوب مغرب میں واقع ہے۔ اس کا رقبہ ۹۱۸۷ مربع میل ہے۔ یہ پہاڑی علاقہ ہے، جس کی ایک چوٹی ۶۰۱۶ فٹ بلند ہے۔ جزیرے کا طول ۱۶۰ میل اور عرض ۶۸ میل ہے اور سرسبز سنگلاخ چٹانوں کے سلسلوں یا بلند سطح مرتفع پر مشتمل ہے۔ سیاہ چٹانوں کے سلسلوں کے باعث جزیرے کے منظر میں ایک گونہ وحشت انگیزی پیدا ہو گئی ہے اور اس میں دل فریبی کا نام و نشان نہیں۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ اس کی تاریخ مقابلہ واقعات و حوادث سے خالی ہے۔

**نرغی** (Nuraghi) یا گول برج، جو چھ ہزار کی تعداد میں اس جزیرے میں پائے گئے ہیں، اس بات کی قطعی شہادت ہیں کہ یہ جزیرہ "عہد برنجی" میں بخوبی آباد تھا، لیکن اس کے متعلق ٹھیک ٹھیک معلومات صرف فینیقی عہد سے ملتی ہیں۔ یقیناً ان حملہ آوروں نے اس جزیرے کو ۵۰۰ تا ۴۸۰ ق م کے قریب فتح کیا۔ اس جزیرے پر سب سے پہلے انہیں لوگوں نے حکمرانی کی۔ انہوں نے اس جزیرے کے لوگوں کو مجبور کیا کہ ان کے ذخائر کے لیے اناج مہیا کریں۔ رومیوں کا قبضہ سردانیہ والوں کے لیے بڑی آفت تھا کیونکہ جزیرے بھر میں ان کا ایک شہر بھی آزاد نہ تھا۔ انہیں مجبور کیا جاتا تھا کہ اجناس کا بیشتر حصہ روم (اٹلی) کے لوگوں کے لیے مہیا پہنچائیں۔ اس کے علاوہ وہ نقد محصول دینے کے لیے مجبور کیے جاتے تھے۔ یہ امر تعجب انگیز نہیں کہ ۱۸۱ ق م

میں ترکوں نے بھی اسے اختیار کر لیا ہے، مگر وہ غلطی سے اسے سردار (یعنی رازدار، بھید کو محفوظ رکھنے والا) سمجھتے ہیں۔ ترکی زبان سے یہ لفظ عربی میں آیا۔ یمن کے ایک عرب شہزادے کے ایک مراسلے، مکتوبہ ۱۸۵۱ء، میں یہ جملہ آیا ہے: "وَعَيْنَ سَرْدَارًا عَلَى الْعَسَاكِرِ" (اور اس نے لشکر پر سردار یعنی کماندار مقرر کیا)۔ اسم مصدر "السردارية" فوج کے کماندار کے منصب یا عہدے کے معنوں میں بھی آتا ہے اور چونکہ اس مستعار لفظ سے مصر کے عربی بولنے والے بہت مانوس تھے اس لیے مصری اور سوڈانی افواج کے برطانوی سپہ سالار کے سرکاری لقب کے طور پر اسے اختیار کر لیا گیا۔ ایران میں یہ لفظ بالکل عہد حاضر تک اعزازی خطابات کے جزو لاینفک کے طور پر استعمال ہوتا تھا، مثلاً 'سردار ظفر' اور 'سردار جنگ' وغیرم برطانوی ہند میں یہ لفظ بالعموم فوج کے (ہندوستانی) کمیشنڈ افسروں کے لیے استعمال ہوتا تھا، چنانچہ "سردار لوگ" کا مطلب تھا، کسی کور یا رجمنٹ کا (ہندوستانی) افسر۔ ابتدا میں اس لفظ کا اطلاق پالکی برداروں کے سردار پر ہوتا تھا۔ شمالی ہندوستان میں یہ لفظ کسی یورپی باشندے کے خانگی خدمت گاروں کے سربراہ کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ [برصغیر پاک و ہند میں سردار صاحب اور سردار بہادر کے اعزازی خطاب مکہ معززین کے لیے مخصوص تھے۔ افغانستان میں بھی قبائلی سرداروں اور شاہی خاندان کے افراد کے لیے سردار کا لقب مستعمل ہے]۔

**مآخذ** : فارسی، ترکی اور اردو زبان کی معیاری

کتابت: (۱) R. Dozy : *Supplément aux Dictionnaires Arabes*، لائیڈن ۱۸۸۱ء؛ (۲) A. Rutgers : *Historia Jemanae sub Hasano Pascha*، لائیڈن ۱۸۳۸ء؛ (۳) H. Yule و A. C. Barnoll : *Hobson - Jobson*



لودپرانڈ Luidprand نے ان پیہم حملوں سے خائف ہو کر ۷۲۵ء میں سینٹ اگسٹائن کی لاش حاصل کر لی اور اسے پاویا Pavia میں منتقل کر کے خطرے سے محفوظ کر لیا؛ کلیسا کا یہ بیش بہا گنجینہ چھٹی صدی عیسوی سے کالیاری Cagliari میں مدفون تھا۔ آٹھویں صدی عیسوی کے اختتام سے پہلے سردانیہ والوں کو ایک بار پھر عربوں کے حملے کا ہدف بننا پڑا (۵۱۴ء)۔ عربوں نے اس جزیرے کو کسی زمانے میں بھی سابق فاتحین کی طرح غلے کی پیداوار کے مرکز کے طور پر استعمال نہیں کیا، مگر ۵۲۷ء میں جب انہوں نے روم پر نہایت دلیرانہ حملہ کیا تو انہوں نے پائے تخت روم پر آخری حملہ کرنے سے قبل سردانیہ کو فوجی اجتماع کا ایک مرکز ضرور قرار دے لیا۔ دسویں صدی عیسوی کے آخر تک بھی سردانیہ عربوں کے حملوں سے محفوظ نہ رہ سکا کیونکہ تاریخ مظہر ہے کہ ۳۳۲ - ۵۳۳ء میں جب عبید اللہ المہدی جنوا کو لوٹ رہا تھا تو اس نے سردانیہ کو بھی نہیں چھوڑا اور جو کچھ وہاں سے لے جا سکتا تھا، لے گیا۔ جزیرہ مذکور پر عربوں کے اقتدار کا آخری ذکر اس وقت ملتا ہے جب دینیہ (ہسپانیہ) کے مجاہد نے ۵۳۹ء میں اسے فتح کر لیا۔ اس کے بعد پھر کبھی بحیرہ روم کے ان پرزور حملہ آوروں نے سردانیہ کے باشندوں کو خائف و ہراساں نہیں کیا۔ تعجب ہوتا ہے کہ ان تمام حملوں کے باوصف یہاں کے باشندوں نے عربوں کی ثقافت، تجارت، مذہب اور فنون سے کوئی اثر قبول نہیں کیا جو ان کی موجودگی کی یادگار سمجھا جاتا۔

عربوں کے بعد اہل پیزا (Pisans) کو یہاں تفوق حاصل ہوا اور ان کے بعد ارغون (Aragon) کا اقتدار رہا۔ عہد حاضر میں جزیرہ مذکور کے حکمران متعدد بار بدلتے رہے۔ ہسپانوی، فرانسیسی اور

میں اسی ہزار غلاموں نے بغاوت کر دی۔ مزید برآں یہ جزیرہ رومیوں کے لیے جلاوطنی کے مقام کی حیثیت سے بھی کارآمد تھا۔ تاریخ میں مذکور ہے کہ شاہ قسطنطین نے ۳۵۵ء میں تین اسقفوں (پادریوں) کو سردانیہ میں جلاوطن کر دیا، ان میں سے ایک کلارنس Calaris کا پادری لوسیفیر Lucifer تھا۔ ۴۴۰ء میں وندالوں (Vandals) نے یہ دیکھ کر کہ یہ جزیرہ تمام سلطنت روم کو خوراک سپہیا کرتا ہے، اس پر حملے کی تیاری کردی اور بالآخر ۴۷۶ء میں اس پر قبضہ کر کے تمام متعلقہ فوجی و ملکی امور کی انجام دہی کے لیے جرمن قوم کا ایک گورنر مقرر کر دیا گیا۔ جسٹینین نے آخر کار اس جزیرے کو، جو بوزنطیوں کے لیے ایک انعام کی حیثیت رکھتا تھا، دوبارہ لے لیا۔ یہ دسویں صدی عیسوی تک ان کے پاس رہا۔

ابن عبدالحکم نے اپنی فتوح المصر والمغرب والاندلس میں لکھا ہے کہ سردانیہ اور اندلس پر ایک وقت (۵۹۲ء کے قریب) حملہ ہوا اور یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ یہ امر یقینی ہے کہ عربوں نے اپنے معمول کے مطابق ایک حملہ اس جزیرے پر بھی کیا، لیکن وہاں وہ زیادہ مدت تک نہیں ٹھہرے؛ ۵۹۸ء اور ۱۱۸ء میں وہ پھر وہاں گئے اور سابقہ معمول ہی پر عمل کیا؛ بہر حال انہوں نے کبھی اس سرزمین میں آباد ہونے کا خیال نہیں کیا۔ اس بات کا سمجھ میں آنا کچھ زیادہ دشوار بھی نہیں کہ اس قسم کی جگہ ان لوگوں کے لیے جو صحرا اور گرمی میں پہلے پہولے ہوں، اپنے اندر کوئی کشش نہیں رکھتی تھی۔ بائیں ہمد ۱۳۰ء میں عرب ایک قدم اور آگے بڑھے اور انہوں نے جزیرے پر ایک محصول لگا دیا۔ اہل جزیرہ چونکہ کمزور ہو چکے تھے، اس لیے عرب یہ محصول وصول کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اسی دوران میں

آخری ایام کی تاریخ میں ملتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ابو عبد اللہ نے انہیں دھوکے سے الحمرا میں قتل کروا دیا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان سطور سے اس امر کی نشان دہی ہوتی ہے کہ انہیں ابو الحسن علی (۱۴۶۱ تا ۱۴۸۲ء) کے عہد حکومت میں موت کے گھاٹ اتارا گیا تھا (دیکھیے Müller: *Der Islam im Morgen und Abendland*، ۲: ۶۷۲، ۶۷۶)۔ مولر کی رائے ہے کہ یہ اسم ابن سراج سے مشتق ہے (نیز Shack: *Paesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*، بار دوم، ۲: ۱۳۵)۔ اس بنا پر ہم بنو سراج کے نام کو قابل اعتبار سمجھ سکتے ہیں۔ بنو سراج کا منشا و مولد قرطبہ تھا۔ یہاں سے وہ غرناطہ کی طرف چلے گئے۔ اسی خیال کی تائید ہسپانوی لفظ Abencer(ri)age کے تلفظ سے ہوتی ہے (اس کا فرانسیسی تلفظ Abencerage ہے)۔ المقری کی نفع الطیب اور مکتبۃ العربیۃ الاندلسیۃ میں سراج بن سراج جیسے دوسرے الفاظ بھی آئے ہیں (History: Gayangos، ۱: ۳۱۵ و ۲: ۲۶، ۳۷۰، ۴۰۳، ۵۱۴)۔

(C. E. SEYBOLD)

**سیروز:** [= سیرس]، سلاویک (سالویکا) کی \* ولایت میں سیروز کی سابق سنجاق کا صدر مقام، جو ایک عریض شاداب و زرخیز میدان کے کنارے، سلاویک-دہ-دہ-آغاچ ریلوے لائن پر دریائے ستروما Struma کے قریب واقع ہے۔ سیروز میں ایک قلعہ ہے جو قرون وسطیٰ میں دراگوتا Dragota کہلاتا تھا۔ یہ ایک کھڑی چٹان پر بنا ہے۔ علاوہ ازیں یہاں بہت سی مسجدیں اور یونانی گرجے ہیں۔ باشندوں کی تعداد تیس ہزار کے لگ بھگ ہے۔ ان میں اکثریت بلغاریوں کی ہے۔ آس پاس کے علاقے میں چاول، پھل، الگور، تمباکو اور سبزیاں کاشت کی جاتی ہیں۔

آسٹروی باری باری حکمران ہوئے، مگر اب اس کے روابط کلیۃً اپنے موجودہ حکمرانوں [یعنی اطالویوں] کے ساتھ ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن الأثیر: *الکامل*، طبع Tornberg، بمدد اشاریہ؛ (۲) یاقوت: *معجم*، طبع وِسٹنفلٹ، ۳: ۷۳؛ (۳) ابن بطوطہ، طبع Pavet de Courteillé و Sanguinetti، ۴: ۳۳۱؛ (۴) البکری، طبع de Slane، بار دوم، الجزائر ۱۹۱۱ء، بمدد اشاریہ؛ (۵) الدمشقی: *تختہ الدھر*، طبع Mehren، بمدد اشاریہ؛ (۶) *Storia della Sardegna*: G. Manno، ۶: ۱۸۲۵؛ (۷) *The Island of Sardinia*: Tyndal، لندن ۱۸۴۹ء؛ (۸) *Storia degli invasioni degli Arabi e delle piraterie dei barbareschi in Sardegna*: G. Sergi، Cagliari ۱۸۶۱ء؛ (۹) *La Sardegna*: Turin ۱۹۰۷ء؛ (۱۰) *Cambridge Mediaeval History*، ج ۱، ۲ و ۳؛ (۱۱) *Storia della Sardegna*: Gazana، ص ۱۱، ۱۵۱ (T. CROUTHER GORDON)

\* **سرد سیر:** (ف)، موسم گرما گزارنے کے لیے کوئی سرد مقام [ترکی: ییلاق]۔ فارسی فرہنگوں میں ایسے اشعار دیے گئے ہیں، جہاں یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔ اس کی ضد گرم سیر [رک باں] ہے [یعنی قشلاق]۔ عہد حاضر میں دونوں لفظ صوبہ فارس کے شمالی اور جنوبی حصے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ عرب جغرافیہ نویسوں نے جو ایران کی تقسیم سرود اور جروم میں کی تھی، یہ اس کے عین مطابق ہے (The Lands of the Eastern Caliphate: I.e. Strange، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۲۴۹، [نیز اردو ترجمہ: جغرافیہ خلافت مشرق])۔

(۱)، لائیڈن بار اول)

\* **سراج، بنو:** (Abencerages یا Abencerrages)، عرب اشراف کا خاندان، جس کا تذکرہ غرناطہ کے

۴۲، *Actes de Chilandar* : L. Petit Korablev :xxi، ص ۳۵۳، عدد ۱۵۸)۔

سیروز اور اس کے آس پاس کا علاقہ مشہور و معروف [غازی] اور ندوس [رگ باں] کو بطور فوجی جاگیر کے مل گیا اور اس کے گرد و نواح میں یوروک قبیلے کے لوگ آباد کر دیے گئے، جو صارو خان سے منتقل ہو کر آئے تھے (*Hist. Musulm.* : Leunclavius، ص ۲۴۴، س ۲۵ بعد: *Anon. Chron* : Giese، ص ۲۶، س ۲۶)۔ اس کے بعد سے سیروز ایک اہم ترکی ٹکسال بن گیا۔ پہلے سگے وہاں ۱۳۱۳/۵۸۱۶ - ۱۳۱۴ - ۱۳۱۳ میں ڈھالے گئے۔ شیخ بدرالدین محمود اور اس کے مرید بورکلوچہ مصطفیٰ نے جو خوفناک نیم مذہبی اور نیم سیاسی شورش برپا کی تھی وہ سیروز ہی میں اپنے حسرت ناک انجام کو پہنچے، جہاں باغیوں نے آخری مقابلے کے لیے اجتماع کیا تھا اور جہاں ان کا سرغنہ موسم خزاں کے اواخر میں کيفر کردار کو پہنچا (دیکھیے *Islam*، ۱۹۲۱ء، ۱۱ : ۶۳ بعد)۔

سولہویں صدی عیسوی میں جب فرانسیسی ماہر علم الحیوانات پیری بیلون Pierre Belon سیروز میں سے گزرا تو وہاں کے باشندوں کی اکثریت یونانی تھی؛ اسے جرمن اور ہسپانوی زبانیں بولنے والے یہودی بھی ملے، لیکن عام طور پر یہاں کے لوگ یونانی اور بلغاری زبانیں بولتے تھے۔ حاجی خلیفہ اپنی کتاب (*Romeli und Bosna*)، وی انا ۱۸۱۲ء، ص ۷۳ بعد) میں محمد عاشق کی کتاب *منظر العوالم* (مخطوطہ وی انا، ورق ۲۴ الف بعد و مخطوطہ برلن، [جو مقالہ نگار کو نہیں مل سکا] ورق ۲۴۶ الف تا ۲۴۷ ب) کے اتباع میں اس کی حرف بہ حرف نقل کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ سترھویں صدی میں سیروز میں دس مسجدیں، سات یا آٹھ حمام، عمدہ سرائیں، ایک مسقف بازار، غربا کے لیے لنگر خانے اور خوشنما باغات

تباکو، روئی اور کپڑے کی برآمد کا کاروبار فروغ پر ہے۔ سیروز یا Serres وہی قدیم سیرس (Siris) یا سیرہای (Serrhai) ہے جو ایک سیروپایونی Siropaeoni بستی تھی۔ یہ بستی سیرس (Xerxes) کے زمانے میں بھی موجود تھی۔

عثمانی فتح کی تاریخ کے بارے میں ترک تذکرہ نویس غیر صحیح اور متضاد بیانات دیتے ہیں (سعدالدین: تاج التواریخ [غالباً نثری کے تتبع میں]، ۱ : ۹۲، میں ۱۳۷۴/۵۷۷۶ - ۱۳۷۵ء مذکور ہے، جس کی پیروی *GOR* : J. v. Hammer، ۱ : ۱۸۰، میں ملتی ہے: *Hist. Musulm.* : Leunclavius، ص ۲۴۴ س ۵۳ بعد، میں ۱۳۸۵/۵۷۸۷ - ۱۳۸۶ء [codex Verantianus] = *Anon. Chron.* : Giese، ص ۲۶ س ۱۱، ۱۲: عاشق پاشا زادہ: تاریخ، استانبول ۱۳۳۲ء، ص ۶۱، میں ۱۳۸۳ء [یا حسب بیان Codex Mordtmann Cayol، ص ۴۵ : ۱۳۸۴ء] اور ۱۳۸۷ء کے درمیان تاریخ دی ہے۔ حاجی خلیفہ: *Rumeli und Bosna*، طبع *v. Hammer*، وی انا ۱۸۱۲ء، ص ۷۳ بعد، میں ۱۳۸۲/۵۷۸۳ - ۱۳۸۳ء مذکور ہے)۔ اس کی تائید بہت سے یونانی ہم عصر ماخذ سے بھی ہوتی ہے، جو بالاتفاق ۱۹ ستمبر ۱۳۸۳ء کی تاریخ دیتے ہیں (دیکھیے Müller - *Acta et Diplomata* : Miklosich، ۱ : ۷۷ تا ۷۹: *Néof Ellhnoμνήμων* : Sp. P. Lampros، ۳ : ۸، ۳۰۷، ایتھنز ۱۹۱۲ء: *P.N. Papageorgiou* در *Byz. Zs.*، ۱۸۹۳ء، ۳ : ۲۹۲)۔ اس تاریخ کو دلی بلن اور لالہ شاہین پاشا نے، جو اول الذکر کی مدد کے لیے بعجلت تمام پہنچا تھا، قلعے کو سر کیا۔ یہ بات کہ اس تاریخ سے چند سال بعد اس شہر پر ترک اچھی طرح قابض تھے، آٹوس (Athos) کے دو وقائع ناموں کی ہم عصر شہادت سے ثابت ہے (*Actes d' Esphigménou* : L. Petit-W. Regel) ص

*Copisso ristretto degli annali* : Giacomo Luccari  
*di Rausa*، وینس ۱۶۰۵ء، ۳ : ۱۰۳ تا ۱۰۶ : (۵)  
*Geschichte der Serben* : C. Jiveček، گوتھا ۱۹۱۸ء،  
 ص ۱۰۷، ۱۱۸ : (۶) Th. Spandugino Cantacuzeno  
*Petit traicté*، طبع Ch. Schefer، ص ۱۷، ۱۸، ۱۲۳،  
 پیرس ۱۸۹۶ء و طبع Florence، ص ۱۷، ۳۶، ۳۷، ۱۳۳ :  
 (۷) طاش کوپری زادہ : شقائق النعمانیہ، استانبول ۱۲۶۹ء،  
 ص ۷۳ : نیز (۸) عطائی : ذیل [شقائق النعمانیہ]، استانبول  
 ۱۲۶۸ء، ص ۳۵، ۱۸۶، ۶۷۳ : (۹) منجم باشی، استانبول  
 ۱۲۸۵ء، ۳ : ۲۶۷ : مارغریڈ (= Margarita)؟ خانقاہ سے  
 متعلق، جو سیرس Serres کے قریب واقع ہے : یہ حیرت انگیز  
 مملوسات غالباً تاریخِ روحی [رک باں] سے ماخوذ ہیں۔

(FRANZ BABINGER)

السرطان : (ع)، [اردو اور فارسی میں \*  
 بسکونِ راء بھی جائز] کیکڑا : تازہ پانی کے کیکڑے  
 (سرطان نہری) کے لیے بھی یہ لفظ بولا جاتا ہے  
 اور سمندر کے کیکڑے (سرطان بحری) کے لیے بھی۔  
 الدمیری نے کیکڑے کی شکل و صورت کا یوں  
 نقشہ کھینچا ہے : یہ بہت تیز دوڑ سکتا ہے، اس کے  
 دو جبرے، پنجے اور متعدد دانت ہوتے ہیں، پشت  
 پتھر کی مانند سخت ہوتی ہے اور دیکھنے والے کو معلوم  
 ہوتا ہے کہ اس کا نہ تو سر ہے نہ دم : اس کی دو آنکھیں  
 اس کے دونوں کندھوں پر لگی ہوتی ہیں : منہ اس  
 کے سینے پر اور جبرے دونوں پہلووں پر ہوتے  
 ہیں : اس کی آٹھ ٹانگیں ہوتی ہیں اور ایک پہلو پر  
 چلتا ہے : ہوا اور پانی دونوں سے سانس کے لیے ہوا  
 لیتا ہے : اپنی کھال سال میں چھ مرتبہ اتارتا ہے :  
 اپنا گھر کھود کر بناتا ہے، جس کے دو دروازے  
 ہوتے ہیں : ایک پانی کی طرف کھلتا ہے : دوسرا  
 خشکی کی جانب : جب یہ اپنی کھال اتارتا ہے تو پانی  
 کی جانب کا دروازہ شکاری مچھلیوں کے خوف سے  
 بند کر لیتا ہے اور ہوا کی سمت کا دروازہ کھلا

تھے۔ اولیا چلبی نے بھی شہر کو دیکھا تھا اس کی  
 بیان کردہ کیفیت اس کے سیاحت نامہ کی ہنوز  
 غیر مطبوعہ آٹھویں جلد میں موجود ہے۔ سیروز  
 کو مملکت عثمانی کی تاریخ میں کوئی خصوصی اہمیت  
 حاصل نہیں ہوئی۔ صرف اٹھارہویں اور انیسویں  
 صدی میں وہ ایک درہ بیگی (رک باں)، یعنی صوبائی  
 حکومت کا صدر مقام تھا۔ مملکت عثمانی کے  
 حکمرانوں میں اسمعیل بے کی شخصیت نہایت نمایاں  
 اور ممتاز تھی (دیکھیے Voyage : E. M. Cousinéry  
 dans la Macédoine، پیرس ۱۸۳۱ء، ۱ : ۱۵۷  
 [۱۳۰] تا ۱۶۶)۔ معاہدہ لندن (۱۹۱۳ء) کے بعد  
 سیروز یونانیوں کے قبضے میں چلا گیا۔ شہر سے  
 باہر نہایت دل پسند اور خوشنما سیرگاہ حصارردی  
 ہے، جو بیرون شہر واقع ہے (Rumeli und  
 Bosna، ص ۷۴) : یہیں انیس المسامیرین کا مصنف  
 مدفون ہے، جو ادرنہ کی تاریخ کے سلسلے کی نہایت  
 اہم تصنیف ہے (Orr. HSS. Wien : G. Flugel،  
 ۲ : ۲۵۹، جہاں غلطی سے "مسامیرین" کی جگہ  
 مسافرین لکھا گیا ہے) : مصنف کا نام عبدالرحمن بن  
 حسن الموسوم بہ جبری (م حدود ۱۵۵۰ء) ہے  
 (دیکھیے بروسہ لی محمد طاہر، در تورک یوردو  
 Türk Yordu، تیسرا سال، ۲۷/۶، ۸ : ۲۲۲۵)۔

مآخذ : ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر مقالے  
 کے متن میں آچکا ہے (۱) J. von. Hammer :  
 GOR : N. Jogra (۲) : ۶۰۰، ۲۳۶، ۱۸۰ : ۱ :  
 ۲۳۱، ۲۳۹ : (۳) P. N. Papageorgiou، در  
 Byzant. Zeitschr.، ۱۸۹۳ء، ج ۳ (جدید یونانی  
 زبان میں نہایت شاندار رسالہ ہے : قب  
 Papadopoulos - Kerameus، در  
 Vizantijskij Vre-، ج ۱، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۳ء، ص ۶۷۳ تا  
 ۶۸۳ : N. A. Bees : کتاب مذکورہ، ۱۹۱۳ء،  
 ۱۹ : ۳۰۲ تا ۳۲۶) : (۴) G. di Pietro Luccari،

کیکڑے کی دو آنکھیں بنتی ہیں؛ یہ الحمارین (= چھوٹے گدھے؛ aseili'asini، یعنی الحمار الجنوبي اور الحمار الشمالي)۔ ان دونوں کے درمیان ستاروں کا ایک جھرمٹ ہے جسے المَعْلَف (praesepe = شہد کی مکھی کا چھتا) کہتے ہیں، جو ابر کے ٹکڑے کی شکل میں نظر آتا ہے، لیکن جب اسے دوربین سے دیکھا جائے تو تقریباً چالیس ستارے دکھائی دیتے ہیں۔ کیکڑے کی پچھلی ٹانگوں والے مذکورہ بالا منحنی خط کے مرکز پر وہ مشہور مرکب ستارہ ہے جو اکثر علم ہیئت کے ماہرین کے زیر مطالعہ رہا ہے اور جسے زینا السرطان (Cancer) کہتے ہیں۔

سورج جب برج سرطان میں داخل ہوتا ہے تو وہ اپنے سب سے بڑے (شمالی) میل (عربی: الميل الاعظم) کے مقام پر پہنچتا ہے۔ یہ میل دائرة البروج کے میل ۵ کے برابر ہوتا ہے، لیکن اس کی قدر (اس وقت ۲۳ درجے ۲۷ دقیقے) مستقل نہیں، بلکہ مناسب حدود میں وقت کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ ہیئت حسابات سے پتا چلا ہے کہ یہ عدد کلیہ ذیل سے دریافت کیا جا سکتا ہے:

۵ = ۲۳ درجے ۲۷ دقیقے ۸۴۲۶ ثانیے - ۳۶۰۸۳۵ ثانیے ز۔ ۵۰۰۵۹۔ ثانیے ز + ۱۸۱۰۰۰۔ ثانیے ز۔ اس میں ز (زمنیة الواحدہ) کو ۱۰۰ سالہ اعتمالی (Tropic years) کی اکائیوں میں شمار کیا جاتا ہے اور اس شمار کی ابتدا ۶۱۹۰۰۰ سے ہوتی ہے۔ اس طرح پر مثلاً ۶۱۰۰۰ کے لیے ۲۳ = ۵ درجے ۳۳ دقیقے ۸۰۰۰ ثانیے (دیکھیے S. Newcomb: Elements of the four Inner planets and the fundamental Constants of Astronomy، واشنگٹن ۱۸۹۵ء، ص ۱۹۶)۔ ۵ کی اس تبدیلی کا، جو موجودہ کمی سے گزر کر آئندہ بیشی میں بدل جائے گی، عرب ہیئت دانوں کو پورا پورا علم تھا؛ فاطمی ہیئت دان ابن یونس نے اپنی الزیج الکبیر العاکمی (مخطوطہ

رکھتا ہے تاکہ ہوا اسے پہنچ سکے اور اس کی نئی کھال خشک ہو سکے۔ القزوينی بحری جانوروں میں اس جانور کی کیفیت اس طرح سے بیان کرتا ہے کہ یہ سحر و افسوں اور ادویہ میں بے شمار طریقوں سے استعمال ہوتا ہے۔

کینسر Cancer کو بھی (یونانیوں کی طرح) السرطان کہتے ہیں۔ قاموس کے بیان کے مطابق یہ سیاہ رنگ کی ایک رسولی ہوتی ہے، جو اول اول بادام کے برابر چھوٹی سی ہوتی ہے اور جب یہ بڑھتی ہے تو اس پر سرخ اور سبز وریدیں ظاہر ہو جاتی ہیں، جو کیکڑے کے پاؤں کی مانند ہوتی ہیں۔ یہ مرض ناقابل علاج ہے اور زیادہ سے زیادہ یہی ممکن ہے کہ اس کا علاج دیر تک کرتے رہیں۔ اس کا حملہ انسان اور حیوان دونوں پر ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) الدبیری: حیوة الحیوان، قاہرہ ۱۳۱۹ھ، ۲: ۱۶ و مترجمہ Jayakar، ۲: ۳۳؛ (۲) القزوينی: عجائب المخلوقات، طبع و سٹیفٹ Wüstenfeld، ۱: ۱۳۵ و مترجمہ H. Ethé، ص ۲۷۷؛ (۳) ابن البیطار، مترجمہ Leclerc، ۲: ۲۳۳۔

(J. RUSKA)

\* السرطان: (= کیکڑا): علم ہیئت میں منطقۃ البروج کی انتہائی شمالی صورت کا نام، جس میں سورج اوائل موسم گرما میں داخل ہوتا ہے۔ صورة السرطان (یونانی: کارنیخوس Karpnixos لاطینی: کینسر Cancer) عربوں کے ہاں (بطلمیوس کی المجسطی کے عین مطابق) نو ستاروں پر مشتمل ہے۔ ان کے علاوہ کیکڑے کی اصل شکل سے الگ چار ستارے اور بھی ہیں۔ اس صورت میں سب سے زیادہ چمکدار ستارے بھی صرف چوتھی قدر کے ہیں۔ ان میں سے چار ایک صعودی خط منحنی بناتے ہیں۔ بیرونی دو شاخوں الزبائین پر واقع ہیں (الزبان الجنوبي اور الزبان الشمالي) اور دونوں وسطی ستاروں سے

تاہم اندازے کا ایک ہونا ضروری ہے۔ ۲۲۶/۵۲۴۳ - یزدجردی/۸۵۷ - ۸۵۸ء میں المہانی نے ۵ کی تعیین ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے ۳۰ ثانیے کی۔ ابوالحسن ثابت بن قرہ کہتا ہے کہ میں نے بطلمیوس سے قبل مشاہدے کے پرانے طریقوں کا مطالعہ کیا ہے، جو ظاہر کرتے ہیں کہ بڑے سے بڑا میل ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے ہے۔ محمد بن جابر بن سنان البتانی کا قول ہے کہ میں نے اپنے اندازے سے اس کی قدر ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے دریافت کی ہے۔ الشریف الفاضل ابوالقاسم علی بن الحسین محمد بن ابی عیسیٰ، جو ابن الاعلم کے نام سے مشہور ہے، اور ابوالحسن الصوفی عبدالرحمن بن عمر نے ۵ کی قدر علی الترتیب ۲۳ درجے ۳۴ دقیقے ۲ ثانیے اور ۲۳ درجے ۳۴ دقیقے ۴۵ ثانیے دریافت کی۔ اس کے بعد ابن یونس دائرہ بروج کے شمار کا اپنا اندازہ دیتا ہے، جس پر اس نے بڑی توجہ صرف کی تھی۔ اس نے معلوم کیا کہ ۵ = ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے ہے۔ یہ قابل ذکر ہے کہ البیرونی نے بھی ۵ = ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے دیا ہے (القانون المسعودی، مخطوطہ برلن، عدد ۲۷۵، ورق ۸۵ الف) اور ابن الشاطر نے حدود ۶۵/۱۳۶۳ - ۱۳۶۴ء میں ۵ = ۲۳ درجے ۳۱ دقیقے اور الخ بیگ نے بمقام سمرقند ۱۳۴۷ء میں ۵ = ۲۳ درجے ۳۰ دقیقے ۱۷ ثانیے دیا ہے۔

برج سرطان (السرطان الاقل) میں اپنے داخلے کے روز سورج آسمان پر اپنے انتہائی ہومہ مدار سے گزرتا ہے (جو شمالی عرض البلدوں میں سب سے لمبا دن ہے) لہذا یہ دن اور اسی طرح برج حمل اور برج جدی میں داخلے کے دن مبارک سمجھے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ رخامہ (دھوپ گھڑی) کی سطح پر ان تینوں برجوں کا ارتسام اور دن کی گھڑیوں (ساعات) میں تقسیم کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ سرطان (اور حمل) کا نشان مرتسم ایک قطع

لائڈن، ۱۰۵۷، باب ۱۱، ورق ۲۲۲) میں عربوں کے دائرہ البروج کے میل کی تخمین پر ایک تاریخی بیان دیا ہے اور ذیل کا اقتباس اسی پر مبنی ہے: "بطلمیوس کے قول کے مطابق اراتوستین Eratosthenes اور ابرخس (Hipparchus) نے دائرہ بروج کے میل کا اندازہ محیط کا  $\frac{1}{83}$  حصہ = ۲۳ درجے ۵۱ دقیقے ۲۰ ثانیے سے کیا تھا۔ مجھے کسی ایسے میل اعظم کا علم نہیں جو بطلمیوس اور مستند زیچ تیار کرنے والوں کے درمیانی زمانے میں رصد کیا گیا ہو، سوا اس کے جو ۵۱۶۰/۶۷۷ کے بعد میں ہوا اور اس راصد کا بیان ہے کہ سب سے بڑا میل ۲۳ درجے ۳۱ دقیقے ہے۔ المأمون کے ہیئت دانوں نے الشماسیہ (جو بغداد کے ایک محلے اور دروازے کا نام ہے) پر رصد کر کے دریافت کیا کہ ۵ = ۲۳ درجے ۳۳ دقیقے ہے۔ یہی مقدار محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے اپنی زیچ میں اور محمد کثیر الفرغانی نے اپنی کتاب استعمال الاسطرلاب میں دی ہے۔ خالد بن عبدالملک المروروذی، ابوالسند بن طیب علی اور علی بن عیسیٰ الاسطرلابی اور دیگر ہیئت دانان دمشق نے یحییٰ بن ابی منصور کی وفات کے بعد اس آلے کے ذریعے مشاہدات کیں، جن کے استعمال کا حکم المأمون نے بوزنطیوں کے خلاف جنگ پر جاتے ہوئے انہیں دیا تھا۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے معلوم کیا کہ ۵ = ۲۳ درجے ۳۳ دقیقے ۵۲ ثانیے ہے۔ انہوں نے یہ اندازہ ۲۰۱ یزدجردی/۸۳۲ - ۸۳۳ء میں کیا۔ موسیٰ بن شاکر کے بیٹوں کا قول ہے کہ انہوں نے ۲۳۷ یزدجردی/۸۶۸ - ۸۶۹ء میں بغداد کے گول فصیل والے دروازے پر مشاہدہ کر کے معلوم کیا کہ ۵ کی مقدار ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے تھی۔ التقویم کے جداول میں احمد بن عبداللہ حبش دائرہ بروج کے میل کے لیے ذیل کی دو اندازے دیتا ہے: ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے اور ۲۳ درجے ۳۳ دقیقے؛

*Annalen der Hikalmitischen Tafeln des Ibn Yünus*  
*der Hydrographic und maritim. Meteorologie*  
 Hamburg ۱۹۲۲ء، ص ۱۰، بعد: قرون سابقہ میں ہ  
 پر مشاہدات کی فہرست کے لیے دیکھیے: (۴) C. A.  
 Nallino: *Al-Battāni sive Albatēni Opus Astrono-*  
*micum*، میلان ۱۹۰۳ء، ۱: ۱۶۰؛ سرطان، حمل اور قوس  
 کی شمسی ساعتیات کے لیے دیکھیے: (۵) C. Schoy  
*Gnomonik der Araber*، برلن ۱۹۲۳ء، ص ۲۶؛ (۶)  
 وہی مصنف: *Sonnenuhren der spätarabischen*  
*Astronomie*، در *Isis*، عدد ۱۸ (۱۹۲۴ء): ۳۵۳  
 (C. Schoy)

سر عسکر قپوسی: رگ بہ باب سر عسکری \*

سرقہ: (ع): اسم مصدر ہے، جس کے معنی \*  
 ہیں چپکے سے کوئی چیز قبضے میں کر لینا یا چرا  
 لینا (تاج العروس، بذیل مادہ سرق: مفردات القرآن،  
 ۲: ۱۵۰؛ النہایۃ، ۲: ۱۷۲)؛ یہ سرق الشیء  
 یسرقہ سرقاً (اس نے کوئی چیز چرائی یا وہ چراتا ہے)  
 سے ماخوذ ہے۔ اسم مصدر سرقہ بھی آتا ہے؛  
 اسی سے سارق (اسم فاعل کا صیغہ) مشتق ہے،  
 جس کے معنی کتب لغت میں ابن الاعربی سے یہ  
 منقول ہیں: ”عربوں کے ہاں سارق وہ ہے جو  
 چھپ کر کسی محفوظ چیز کے پاس آئے جس پر اس کا  
 اپنا کوئی حق نہ ہو اور اس میں سے کچھ لے لے؛  
 اس کے برعکس اگر وہ کھلے بندوں کوئی چیز لے لے تو  
 مستلب (چھیننے والا) اور مختلم (اچک لینے والا)  
 کہلانے کا۔ اگر کسی ایسی چیز کو دینے سے انکار  
 کرے جو اس کے ناجائز قبضے میں ہے تو غاصب  
 کہلانے کا (لسان العرب: الصحاح؛ تاج العروس،  
 بذیل مادہ سرق: النہایۃ، ۲: ۱۷۲)۔

امام راغب نے مفردات (۲: ۱۵۰) میں سرقہ کی  
 بحیثیت اصطلاح شریعت یہ تعریف کی ہے: ”کسی  
 خاص جگہ سے ایک خاص مقدار کی چیز چپکے سے

مخروط ہے، جس کی صحیح صحیح شکل مقامی  
 عرض البلد اور دھوپ گھڑی کی وضع پر موقوف ہے۔  
 اس میں شک نہیں کہ سرطان (Karpinos) کا  
 نام یونانیوں کے زمانے سے چلا آتا ہے۔ L. Ideler  
 کے قول کے مطابق (دیکھیے سطور ذیل) ایک  
 اور نام لیرناوس Lernaeus بھی ملتا ہے کیونکہ وہ  
 (کیکڑا) ایک قصے کی رو سے جب ہرقلیس Hercules  
 لیرنا Lerna کے مارآبی (Hydra) سے لڑ رہا تھا تو  
 یہ کیکڑا اس کے پاؤں پر کانٹے کے لیے لیرنا کی دلدل  
 سے رینگتا ہوا نکل آیا۔ کیکڑے (سرطان) کا نام  
 دندرہ (مصر) کے مشہور دائرہ بروج پر بھی ملتا  
 ہے، جو متأخر مصریوں کے زمانے سے چلا آتا ہے،  
 مگر یقیناً یہ یونانیوں کے زیر اثر بنا ہوگا۔ بابل کی  
 زبان میں اس صورت (باستثنائے بیتا السرطان  
 B. Cancri) کا نام (مول) آل لول = کتب شتو تھا،  
 جو غالباً کسی جانور کا نام ہے، مگر اس کا کیکڑا  
 ہونا ایک بعید امر ہے۔ سلیوکی دور کے متأخر  
 زمانے کے متنوں میں ”آل لول“ کے بجائے ہمیں  
 ہمیشہ بڑھتی کی تصویری علامت ملتی ہے (F. Kugler:  
*Münster, Sternkunde und Sterndienst in Babel*  
 ۱۹۱۳ء، ص ۶، ۵۳، ۲۰۹، ۲۱۰)۔

ماخذ: (۱) L. Ideler: *Über den Ursprung*  
*und die Bedeutung der Sternnamen*، برلن ۱۸۰۹ء،  
 ص ۱۵۸، بعد: (۲) F. W. V. Luch: *Kenntniss der Sternnamen*  
 لاہیزگ ۱۷۹۶ء، ص ۷۵،  
 جہاں ”سرطان“ کے فارسی، ترکی اور شامی نام بھی دیے گئے  
 ہیں؛ (۳) دائرہ البروج کے میل کی تعریف پر پولس کی عبارت کے  
 ترجمے کے لیے دیکھیے: C. Schoy کا مقالہ *Die Bestimmung*  
*der geographischen Breite eines Ortes durch Beobach-*  
*tung der Meridianhöhe der Sonne oder mittels der*  
*Kenntnis zweier anderen Sonnenhöhen und den*  
*zugehörigen Azimuten nach dem arabischen Text*

قاہرہ ۵۱۳۰۶: (۶) ابن الأثیر: النہایۃ، قاہرہ ۵۱۳۰۶: (۷) تہانوی: کشف اصطلاحات الفنون: (۸) المرغینانی: ہدایۃ اولین، لکھنؤ ۵۱۳۱۳: (۸) ابوبکر الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ ۵۱۳۳۵: (۱۰) الزرقانی: شرح الموطأ، قاہرہ ۱۹۶۲ء: (۱۱) احمد بن حنبل: المسند، قاہرہ ۱۹۵۲ء: (۱۲) الشافعی: کتاب الام، قاہرہ ۱۹۶۱ء: (۱۳) ابن قدامہ: المغنی، مطبوعۃ قاہرہ: (۱۴) الکسانی: بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۹۱۰ء: (۱۵) عبدالقادر عودہ: التشریح الجنائی الاسلامی، قاہرہ ۱۹۶۰ء۔  
(ظہور احمد اظہر [تلخیص از ادارہ])

\* سَرَقِسطَہ: (ساراگوسا Saragossa)، ہسپانیہ کا ایک شہر اور اسی نام کے موجودہ صوبے کا صدر مقام۔ قدیم زمانے میں یہ سلطنت ارغون Aragon کا پایہ تخت تھا۔ دریاے ابرہ (Ebro) کے دائیں کنارے پر سطح بحر سے چھ سو فٹ کی بلندی پر ایک نہایت سرسبز علاقے (la Huerta) کے مرکز میں واقع ہے، جہاں زراعت کے لیے پانی کی بہتات ہے۔ اس کا جدید ہسپانوی نام زاراگوزا Zaragoza، قدیم لاطینی نام Caesarea Augusta کے مطابق ہے۔ یہ نام ۷۲۸ (A.U.C.) میں اس فوجی چھاؤنی کو دیا گیا تھا جو شاہ آگسطس Augustus نے جزیرہ نماے آئبیریا کے شہر سلدوبہ Salduba کی قدیم جاے وقوع پر بنائی تھی۔ شہر کا یہ نیا نام عربی میں سرقسطہ کی شکل میں منتقل ہو گیا (نسبت: سَرَقِسطَی); غالباً یہ کاتھک شکل Cesaragosta سے منتقل ہوا۔ جب سے اس پر مسلمانوں کا قبضہ ہوا، اس وقت سے عیسائیوں کے دوبارہ غلبے تک سرقسطہ اندلس کی اسلامی سلطنت کے بڑے شہروں میں شمار ہوتا رہا۔ اس کی جغرافیائی حیثیت کی بنا پر اسے عربی ہسپانیہ کا الثغر الأعلى کہتے تھے۔ الادرسی کے وقت، یعنی بارہویں صدی کے وسط میں، یہ بہت گنجان آباد تھا اور اسے اس کی فصیل کے رنگ کی وجہ سے، جس کی عمارت تفریح کی سلوں کی

لے لینا“؛ نیز تہانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ۶۷۸: [تفصیل کے لیے رک بہ سارق]۔  
[مقالہ سارق میں سرقہ کے ثابت ہونے کے جو ارکان بتائے گئے ہیں، ان پر حسب ذیل کا اضافہ کر لیا جائے:] الْقَصْدُ الْجَنَائِي، یعنی ارتکاب کرنے والا جرم کا قصد کرے، مثلاً یہ کہ لینے والے کو معلوم ہو کہ بہ مال اس کے لیے حرام ہے، اگر وہ مباح یا مال متروک سمجھ کر لے تو قصد جنایت یعنی جرم کا ارادہ نہیں پایا جائے گا۔ اسی طرح اگر لینے والا مجنون یا بچہ ہے یا اسے لینے پر مجبور کیا گیا ہو یا وہ حالت اضطرار میں ہو تو اس پر حد شرعی لاگو نہیں ہوگی (التشریح الجنائی الاسلامی، ۵۸۸: بعد؛ تہانوی، ص ۶۷۸: بدائع الصنائع، ۷: بعد)۔

[اقرار کے سلسلے میں یہ اضافہ کر لیا جائے:] ایک اور صورت یہ ہے کہ مجرم خود اقرار کرے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اقرار صرف ایک مرتبہ کافی ہے، لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک یہ اقرار دو مرتبہ دہرایا جانا چاہیے (ہدایۃ اولین، ص ۵۱۶: بعد؛ التشریح الجنائی الاسلامی، ۶۱۱: بعد)۔ [اس کے علاوہ یہ اضافہ بھی کہ] جرم ثابت ہونے پر جب چور کے ہاتھ کاٹ دیے جائیں تو مال مسروقہ کا تاوان (ضمان) نہیں لیا جاسکتا دوسرے لفظوں میں قطع ید اور ضمان جمع نہیں ہو سکتے (حوالہ سابق)۔ [یہ مسلک، احناف اور شیعہ زیدیہ کا ہے؛ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک قطع ید اور ضمان دونوں لازمی ہیں (کتاب مذکور، ۲: ۶۲۰)۔

مأخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادۃ سَرَقَ: (۲) الجوہری: الصحاح، بذیل مادۃ سَرَقَ: (۳) الزییدی: تاج العروس، بذیل مادۃ سَرَقَ: (۴) السیوطی: الدر المنثور، قاہرہ ۵۱۳۰۶: (۵) راغب: مفردات،



۶۷۹۱ء میں ہشام نے اپنے سپہ سالار عبداللہ بن عثمان کے توسط سے اس کا محاصرہ کر کے اسے پھر فتح کر لیا۔ ۵۱۸۱/۶۷۹۷ء میں ایک باغی نے وہاں پھر اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا اور متعدد خلفا کو سلطنت کے اس بالائی حصے کی طرف باقاعدہ مہمیں ان بغاوتوں کو فرو کرنے کے لیے بھیجی پڑیں جن میں کچھ نہ کچھ کامیابی بھی ہوئی۔

اسی زمانے میں (آٹھویں صدی عیسوی کے اختتام پر) سرقسطہ کے ایک خاندان بنو قسی نے ارغون میں بہت زیادہ اقتدار حاصل کر لیا۔ اس خاندان نے اسلام قبول کر لیا تھا؛ اس کے ایک فرد موسیٰ بن فرتون Fortunio نے، جو بمبلونہ Pampeluna کے شاہ اول Ñigo Arista کا داماد تھا، خلیفہ ہشام کے حق میں اعلان کر دیا اور سرقسطہ اس کے حوالے کر دیا۔ بعد میں نویں صدی عیسوی کے وسط میں اس خاندان کا سردار موسیٰ ثانی تطیلہ Tudela کا والی مقرر ہوا۔ اس نے عبدالرحمن ثانی کی ان افواج کی قیادت کی جنہوں نے فرانس کی سرحدوں پر یلغار کی تھی اور ان نارمنوں کو جو پرتگال میں اتر چکے تھے وہاں سے نکالنے میں اپنے فرمانروا کی مدد کی۔ ۸۵۲ء میں جب خلیفہ محمد تخت نشین ہوا، تمام بالائی حصہ یعنی سرقسطہ، تطیلہ اور وشقہ (Huesca) اس کے قبضے میں تھے۔ وہ بادشاہوں کی طرح رہتا تھا۔ مسیحی بادشاہوں، مثلاً شاہ فرانس چارلس (Charles the Bald) شارل (اصلاح) سے اس کے دوستانہ مراسم تھے اور وہ ایک دوسرے کو ہدایا و تحائف بھیجا کرتے تھے؛ لیکن ۸۶۰ء میں اسے لیون Leon کے بادشاہ اردونو Ordoño اول نے شکست دے دی اور دو سال بعد وہ اپنے داماد کے ہاتھوں، جو وادی الحجارة (Guadalajara) کا والی تھا، مارا گیا۔ بنو قسی نے اس کی موت پر خلفائے قرطبہ کا جوا اپنے کندھوں

تھی، المدینة البیضاء (سفید شہر) کہتے تھے۔ اس کے باغات کے پھل اندلس بھر میں بہترین شمار ہوتے تھے۔ یہاں کے اود بلاؤ کی کھال سے بنائے ہوئے گریبان اور کالر تمام اسلامی دنیا میں مشہور تھے۔

سرقسطہ کو عرب فاتحین نے ۵۹۴/۷۱۲ء - ۶۱۳ء میں طلیطلہ کی تسخیر کے فوراً بعد فتح کر لیا۔ جب موسیٰ بن نصیر کے ساتھ طارق دوبارہ آن ملا تو اس نے طلیطلہ کو چھوڑ کر سرقسطہ پر چڑھائی کر دی اور اسے گرد و نواح کے تمام دیہات اور قلعوں سمیت فتح کر لیا۔ جب یوسف بن عبدالرحمن الفہری کی امارت میں الصمیل بن حاتم [رک باں] کو ۵۱۳۲/۶۲۹ء میں یہاں کا والی مقرر کیا گیا تو یہ شہر اسلامی سانچے میں ڈھل چکا تھا۔ الصمیل کو جلد ہی عرب باغیوں نے محصور کر لیا اور بالآخر اسے یہ شہر ایک باغی کے حوالے کر دینا پڑا۔ دوسری نصف صدی ہجری میں سرقسطہ مسلسل بغاوتوں کا آماجگاہ رہا، جن کی تفصیل مؤرخین نے دی ہے۔ یوں یہ شہر ایک مقامی سردار الحسین بن یحییٰ الخزرگی کے قبضے میں آ گیا۔ ۶۸۸ء میں شارلیمین کی فوج نے اس کا محاصرہ کر لیا۔ شارلیمین کو اچانک دریائے رائن کے کناروں پر پہنچنے کا بلاوا آ گیا؛ چنانچہ اس نے محاصرہ اٹھا لیا، جس کے فوراً ہی بعد جبل البرانس کے دروں میں، جہاں قوم بشکنس کے لوگوں Basques نے اس کے لیے کمین گاہ تیار کر رکھی تھی، ہولناک تباہی کا منہ دیکھنا پڑا جس کی یاد ”نغمہ رولان“ (Chanson de Roland) میں غیر فانی کر دی گئی ہے۔ اس کے دو سال بعد ۱۶۴/۷۸۰ء میں عبدالرحمن اول اسوی نے سرقسطہ پر چڑھائی کر کے اس پر قبضہ کر لیا، لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد یہ خلفا کی حکومت میں سے نکل گیا۔ ۱۷۵/۸۱۷ء

سے اتار پھینکا اور قرطبہ کے خلیفہ محمد نے ان کا توڑ کرنے کے لیے بنو تجیب سے اتحاد کر لیا۔ بنو تجیب وہ عرب قبیلہ تھا جو ارغون کی فتح کے بعد وہاں آباد ہوا تھا۔ اس کے قبائلی حقوق تسلیم کر لیے گئے اور اس کے شیخ عبدالرحمن التجیبی کو سرکاری طور پر اس کا سربراہ مقرر کر دیا گیا۔ ۸۸۸ء میں جب سلطان عبداللہ کو اپنی تخت نشینی پر یہ معلوم ہوا کہ سرقسطہ میں اس کے خلاف سازش ہو رہی ہے تو اس نے تجیبی سردار کے بیٹے محمد بن عبدالرحمن الملقب بہ الأقر (یک چشم) کو والی شہر کی ہلاکت پر مامور کیا۔ اس نے ۸۹۰ء میں یہ کام سرانجام دیا؛ لیکن وہ خلیفہ کا کچھ زیادہ فرض شناس ملازم ثابت نہ ہوا۔ اس نے بالآخر بنو قسی کو بالکل تباہ کر دیا، جس کا سردار محمد بن لب (Lope) ۸۹۸ء میں سرقسطہ کے قریب مارا گیا۔ الأقر ۹۲۴ء میں فوت ہو گیا اور اس کا بیٹا ہاشم اس کا جانشین بنا۔ اس نے تمام خاندان کو اپنے نام سے نسبت دی اور یہ خاندان بنو ہاشم کہلایا۔ ۹۳۰ء میں وہ وفات پا گیا۔ اس کے بیٹوں (بنو ہاشم) کے ساتھ خلیفہ عبدالرحمن ثالث نہایت حسن سلوک سے پیش آیا، لیکن ان میں سے ایک، یعنی محمد، نے ۹۳۴ء میں خلیفہ کے خلاف بغاوت کر دی اور لیون کے بادشاہ رامیرو Ramiro ثانی سے مل گیا اور خلیفہ کے ساتھ ظاہرداری سے اطاعت کا اظہار کرنے کے ساتھ ساتھ تمام شمالی اندلس کو، جس میں نبرہ Navarre کی ریاست بھی شامل تھی، اس کے خلاف سازش میں شریک کر لیا۔ عبدالرحمن اس کی سرکوبی کے لیے نکل کھڑا ہوا۔ اس نے قلعہ ایوب Calatayud پر قبضہ کر کے سرقسطہ میں اس کا محاصرہ کر لیا۔ محمد بن ہاشم نے ہتیار ڈال دیے اور خلیفہ نے اسے معاف کرنے کے بعد ولایت پر بحال رکھا۔ اس کا بیٹا

یحییٰ عبدالرحمن ثالث اور الحکم ثانی کی طرف سے اندلس اور افریقیہ میں فوجی قائد تھا۔ ۹۷۵ء سے وہ سرقسطہ کا والی مقرر ہوا۔

بعد ازاں حاجب المنصور بن ابی عامر کے عہد حکومت میں تجیبی والی عبدالرحمن بن المطرف بن محمد بن محمد بن ہاشم نے اس کے خلاف ایک سازش تیار کی، جس کا راز کھل گیا اور سازش کنندہ ۹۸۹ء میں قتل کر دیا گیا۔

بنو امیہ کے زوال پر سابق الذکر کا ایک پوتا یحییٰ الثغراعلیٰ کا والی ہو گیا۔ اس کا ایک بیٹا المنذر صقالبہ سے مل گیا اور اندلسی بربروں کے خلاف جنگ کرنے کے بعد بادشاہ بن بیٹھا؛ اس نے برشلونہ اور قشتالہ کے نوابوں (Counts) کے ساتھ اتحاد کر لیا۔ اس کے عہد میں سرقسطہ میں امن و امان قائم رہا اور شہر خوشحال اور بارونق ہو گیا۔ اس کے دربار کی شان و شوکت کی مداحی ابن دراج القسطلی جیسے شعرا نے بھی کی۔ المنذر نے ۱۰۲۳ء تک حکومت کی۔

اس کا بیٹا یحییٰ المظفر کے لقب سے تخت نشین ہوا، لیکن جلد ہی وفات پا گیا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا المنذر ثانی معزالدولہ کے لقب سے سربرآرے سلطنت ہوا (۱۰۲۹/۸۴۲ء)، لیکن دس سال بعد اپنے ایک قرابت دار، یعنی سپہ سالار عبداللہ بن الحکم کے ہاتھوں مارا گیا کیونکہ اس نے خلیفہ ہشام ثانی کی خلافت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ عبداللہ نے تخت ہتیا نا چاہا، مگر خاص شہر سرقسطہ میں اس کے خلاف بغاوت پھوٹ پڑی اور لارده Larcida کا خودمختار حاکم ابو ایوب سلیمان بن محمد بن ہود شہر میں امن بحال کرنے کی غرض سے فوراً پہنچ گیا اور اس ولایت کی حکومت سنبھال لی۔

ابو ایوب نے المستعین کا لقب اختیار کیا اور بنی ہود کی سلطنت کی بنیاد رکھی [وگہ ہود] اور

عبدالله الصنعانی نے بنوائی تھی، جنہوں نے ۵۱۰۰ھ / ۷۱۸ - ۷۱۹ء میں وفات پائی اور مع اپنے انک رفیق کے محراب کے مقابل میں دفن کیے گئے۔ اموی خلیفہ محمد بن عبدالرحمن بن الحکم کے عہد (۵۲۳۲ھ / ۸۵۶ء) میں اس مسجد میں توسیع کی گئی تھی۔

اب سرقسطہ میں اسلامی عہد کی سب سے زیادہ اہم یادگار وہ محل ہے جسے "الجعفریہ" کہتے ہیں اور جو [ابو جعفر المقتدر] سے منسوب ہے۔ اس کی زیاد مقبول عام کہانیوں کے سوا اور کہیں محفوظ نہیں۔ اس کا یہ محل جس میں متعدد نمایاں تبدیلیاں ہو چکی ہیں اور جسے ۱۸۰۹ء میں جزواً تباہ بھی کر دیا گیا تھا، آج کل سپاہیوں کے لیے بارکوں کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ یہ شہر کے مغربی کنارے پر واقع ہے۔ اس کے اس حصے میں سے جو مسلمانوں کے عہد کی یادگار ہے صرف ایک مسجد باقی رہ گئی ہے جو ۲۵ گز مربع ہے اور جس کے اوپر ۴۵ فٹ بلند ایک نہایت حسین گنبد بنا ہوا ہے۔ اس کی چھت مرمرین ستونوں پر قائم ہے جن کے اوپر نہایت خوشنما سرستون اور چھجے بنے ہوئے ہیں۔ ان کا پتا ان کے باقی ماندہ نشانات سے چلتا ہے۔ محراب پر ابھرے ہوئے نقوش ہیں جن کی زمین نیلی ہے۔

مسجد کے قریب اسی فٹ اونچا ایک مینار ہے جو غالباً انہیں وقتوں کا ہے۔ اغلب یہ ہے کہ "الجعفریہ" کے کھنڈر بنو ہود کے زمانے کے ہیں جن کے محلات سرقسطہ میں بے شمار تھے (ہمیں ان میں سے صرف ایک کا نام معلوم ہے "دارالسرور" (خوشی کا گھر)، جسے بنی ہود کے چوتھے بادشاہ ابو جعفر المقتدر نے تعمیر کرایا تھا) الجعفریہ پر ایک کتابچہ لکھا جا سکتا ہے کیونکہ یہ اس عبوری دور کی یادگار ہے جو خلافت قرطبہ کے

سرقسطہ کو اپنا دارالحکومت قرار دیا۔ اس کے زیر فرمان لارده، تطیلہ اور قلعه ایوب کے اضلاع تھے۔ وہ ۵۳۳۸ھ / ۱۰۴۶ - ۱۰۴۷ء) میں فوت ہوا۔ اس کی اولاد بترتیب ذیل فرمانروا ہوئی: احمد المقتدر سیف الدولہ: ۵۴۷۴ھ / ۱۰۸۱ء تک؛ یوسف المؤمن: ۵۴۷۸ھ / ۱۰۸۵ء تک؛ احمد المستعین ثانی: ۵۵۰۳ھ / ۱۱۱۰ء میں فلتیرہ Valtierra کے میدان جنگ میں عیسائیوں کے ہاتھوں شہید ہوا۔ اس کے بیٹے عبدالملک عمادالدولہ نے ۴ رمضان المبارک ۵۵۱۲ھ / ۱۹ دسمبر ۱۱۱۸ء تک حکومت کی جب سوبراربه Sobrarbe کے مسیحیوں نے سرقسطہ پر آخری بار قبضہ کر لیا اور اس نے بھاگ کر روطہ (Rueda) میں پناہ لی۔ بدقسمتی سے ان فرمانرواؤں کی سلطنت سے متعلق ہمیں بہت کم معلومات مل سکی ہیں اور مؤرخین ان کی تاریخوں سے متعلق بھی متفق نہیں ہیں۔ عیسائیوں کے قبضے میں چلے جانے سے نوسال پیشتر سرقسطہ کو المرابطون نے یکم ذوالقعدہ ۵۵۰۳ھ / [۲۲ مئی] ۱۱۱۰ء کو سلطان علی بن یوسف کے لیے فتح کر لیا تھا۔

موجودہ زمانے میں سرقسطہ میں مسلمانوں کی بہت کم یادگاریں باقی رہ گئی ہیں۔ یہ شہر لازماً کئی مرتبہ ازسرنو تعمیر ہوا ہوگا۔ اسے گزشتہ کئی صدیوں میں نہایت شدید محاصروں اور ہولناک جنگوں کا سامنا کرنا پڑا۔ قدیم مسجد جامع کی جگہ پر "السیو" Seo (بڑا گرجا یا کلیسا) تعمیر کر دیا گیا ہے۔ عمارت کے شمال مشرقی حصے پر اینٹوں کی زیبائش اور کٹھرے پر پچی کاری کے سنہری چوکے اب بھی دیکھے جا سکتے ہیں جو غالباً عرب زمانے کی یادگار ہیں۔ بعض مؤرخین اور جغرافیہ نویسوں کے بیان کے مطابق یہ مسجد جامع ایک تابعی [رگ باں] حنش بن

۱۳۸، مترجمہ E. Fagnan، ص ۵۰، ۶۱، ۱۰۴، ۱۸۰؛ (۹)  
 ابن الأبار: الحلة السیرا، (ملحق) طبع Dozy، ص ۲۲۳ تا  
 ۲۲۵؛ (۱۰) ابن خلدون: کتاب العبر، ص ۱۶۳، ۱۶۴؛ (۱۱)  
 ابن ابی زرع: روضة القرطاس، طبع Tornberg، ص ۱۰۴؛  
 (۱۲) الحلل الموشیہ، تولس، ص ۷۱ تا ۷۳؛ (۱۳)  
 المقری: Analectes، طبع Dugat وغیرہ، ص ۱۲۱، ۱۲۲،  
 ۱۲۶، ۲۸۸ و ۲: ۲۵۰، ۲۶۷؛ (۱۴) R. Dozy:  
*Histoire des Musulmans d' Espagne*، ج ۱، ص ۳، ۴؛  
 (۱۵) وہی مصنف: *Essai sur l' Histoire des Todji-*  
*bides*، در *Recherches*، بار سوم، ۱: ۲۱۱ تا ۲۳۹؛  
 (۱۶) F. Codera: *Estudios criticos de Historia*  
*árabe española*، Zaragoza، ص ۹۵ تا ۱۱۰،  
*Conquista de Aragon y Cataluña por los Musulmanes*  
 ص ۲۲۳ تا ۳۶۰، *Los Tochibies en España*، ص ۳۶۱ تا  
 ۳۷۲، *Noticias acerca de los Benihud*؛ (۱۷)  
 وہی مصنف: *Decadencia y desaparicion de los*  
*Almoravides en España*، Zaragoza، ص ۱۸۹۹، ص ۱۲،  
 ۲۵۴ تا ۲۵۹؛ (۱۸) وہی مصنف: *Tesoro de monedas*  
*árabes descubierta en Zaragoza*، در *Museo español*  
*de antigüedades*، ج ۱۱، میلرڈ ۱۸۷۹ اور RRAH،  
 ج ۳، ۱۸۸۴؛ (۱۹) Sanpere y Miquel: *La recon-*  
*quista de Zaragoza*، در *Boletín de la R. Academia*  
*de Buenas Letras*، بارسلونا، ص ۱۹۲، ۱۹۳، ۲؛  
 ۱۳۹ تا ۱۵۷؛ (۲۰) Domingo y Ginés: *Estudio*  
*critico sobre la conquista de Zaragoza por Alfonso I*  
*El Castillo*، Zaragoza، ص ۱۸۸۸؛ (۲۱) مصنف نامعلوم:  
*de la Aljeferia de Zaragoza (Breve reseña de las*  
*bellezas artisticas y de los recuerdos históricos*  
*que encierra Zaragoza)* (جالہ)  
 (E. LEVI-PROVENCAL)

سرکیشیا: (سرکیشیائی): رگ بہ چرکس \*  
 سرقند: نام محمد سعید، (مآثر الامراء میں) ②

خوشگوار عہد سے الحمرا کی صدی تک پھیلا ہوا  
 ہے۔

ان مسلمان مشاہیر میں سے جو سرقسطہ میں  
 پیدا ہوئے، ایک بڑے محدث ابوعلی حسین بن محمد  
 بن فیرو بن حیون الصدقی ہیں، جو عام طور سے  
 ابن سکرہ کے نام سے مشہور ہیں۔ وہ ۵۲۵ھ/۶۰۶ء  
 میں پیدا ہوئے اور جنگ قتندہ میں ۵۱۴ھ/  
 ۱۱۲۰ء میں شہید ہوئے۔ ابن الأبار نے آئندہ صدی  
 میں ایک انسائیکلو پیڈیا (معجم) میں ان کے شاگردوں  
 کے حالات لکھے ہیں۔ اسے J. Codera نے اپنے  
*Bibliotheca Arabico-Hispana* (دیکھیے حوالے J.A.  
 ۱۹۲۳، ۲۰۲-۲۲۳ اور حاشیہ ۱) کی چوتھی جلد  
 میں شائع کر دیا ہے۔ [مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے  
 محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، بذیل  
 مادہ]۔

مآخذ: (۱) الادریسی: *صفة المغرب*، طبع و مترجمہ  
 ڈوزی و ڈخوبہ، ص ۱۹۰، ۲۳۰ (بار دوم Simonet و  
 Lerchundi: *Crestomatia arabigo-espanola*، ص ۵۳)؛  
 (۲) المیریا کا ایک گنام مصنف: *Description de l'*  
*Espagne*، طبع و مترجمہ René Basset، در *Homenaje*  
 Zaragoza، D. Francisco Codera، ص ۶۴۲ تا  
 ۶۴۳؛ (۳) E. Fagnan: *Extraits inédits relatifs au*  
*Maghreb*، الجزائر، ص ۱۲۷، ۶۷، ۶۶؛ (۴)  
 یاقوت: معجم، طبع و سٹینفلٹ Wüstenfeld، ص ۷۸: بعد،  
 قاہرہ، ۱۳۲۳ء، ص ۵: ۷۱ تا ۷۳؛ (۵) J. Alemany Bolufer:  
*La Geografia de la Peninsula Ibérica en lls*  
*escriutores arabes*، غرناطہ، ۱۹۲۱ء، ص ۱۰۱ و  
 بسواضع کثیرہ؛ (۶) ابن عذاری: *البيان المغرب*، طبع ڈوزی،  
 مترجمہ E. Fagnan، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۷) ابن الأثیر:  
 الکامل، طبع Tornberg، جزوی ترجمہ از E. Fagnan:  
*Annales du Maghreb et de l' Espagne*، بمدد اشاریہ؛  
 (۸) المراكشي: المعجب، طبع ڈوزی، ص ۵۰، ۸۵،

شعر پڑھا :

بر سرمد برہنہ کرامات تہمت است

کشفی کہ ظاہر است از و کشف عورت است

جب دارا شکوہ کے قتل کے بعد اس کے ہم کیش

اور ہم مشرب سرمد کا ذکر اورنگ زیب عالمگیر

کے سامنے آیا تو اس کے عقائد کی تحقیق کے لیے

قاضی القضاة ملا عبدالقوی کو مقرر کیا گیا۔

ملا عبدالقوی نے سرمد سے سوال کیا کہ تم اپنے

کمال علم و فضل کے باوجود برہنہ تن کیوں رہتے

ہو؟ سرمد نے جواب دیا: ”شیطان قوی ہے“ اور

فی البدیہہ ایک رباعی پڑھ دی۔

ملا عبدالقوی آزرده ہو کر چلا گیا۔ بادشاہ

نے سرمد کو دربار میں بلایا۔ علما کی ایک مجلس

منعقد ہوئی جس میں تحقیق احوال کے لیے مباحثہ

ہوا۔ علما نے سوال کیا کہ تم کلمہ طیبہ کا صرف

پہلا جز ہی پڑھتے ہو اور اِلَّا اللہ نہیں کہتے۔

سرمد نے جواب دیا کہ میں ابھی نفی میں مستغرق

ہوں اور مرتبہ اثبات تک نہیں پہنچا، اس لیے میں

یہ کلمہ زبان پر نہیں لا سکتا۔ آخر علما نے اسے

اپنے عقائد سے توبہ کرنے اور لباس پہننے کا مشورہ

دیا، لیکن اس نے قبول نہ کیا اور اپنے عقیدے پر

آخری دم تک بضد رہا۔ بالآخر [اس وجہ سے اور

بعض دوسرے ملحدانہ خیالات کی بنا پر] حجت شرعی

قائم کر کے اس کے قتل کا حکم دیا گیا۔ مرآة الخیال

کے مصنف شیر خان لودھی کا خیال ہے کہ سرمد

کے قتل کا ایک سبب وہ رباعی تھی جس سے

معراج نبویؐ سے انکار ظاہر ہوتا ہے۔ [دراصل

اس کے خلاف برہمی کے اسباب میں برہنگی کے علاوہ

وہ شطیحات بھی ہوں گی جن سے استخفاف دین کا

پہلو نکلتا ہوگا]۔

۱۰۷۰ھ میں علما کے فتوے پر سرمد جامع مسجد

دہلی کے دروازے کے سامنے قتل کر دیا گیا، لیکن

سرمد، ۱: ۲۲۶؛ ریاض الشعراء، مخطوطہ کتاب خانہ  
دانشگاہ پنجاب، ورق ۱۵۸)، سرمد تخلص؛ اصل وطن  
کاشان تھا۔ اس کا تعلق علمائے یہود کے ایک  
خاندان سے تھا۔ ایک روایت کے مطابق وہ ارمن  
تھا [مآثر الامراء، ۱: ۲۲۶]، جس نے بعد میں اسلام  
قبول کر لیا اور ملا صدرا اور میرزا ابوالقاسم فندرسکی  
سے فلسفہ و حکمت کی تعلیم حاصل کی؛ پھر بحری  
راستے سے بغرض تجارت ۵۱۰۴۲ میں وارد سندھ  
ہوا (فرحت الناظرین، ص ۱۶۱) اور ٹھٹھہ میں  
ایک ہندو لڑکے ابھے چند سے اسے عشق ہو گیا۔  
سرمد اس کی محبت میں اس قدر سرگشتہ و وارفتہ ہوا  
کہ تمام معاشی و معاشرتی علائق و تعلقات سے منقطع  
ہو کر بالکل برہنہ رہنے لگا۔ بقول علی قلی والہ  
داغستانی، بندرگاہ سورت میں اس پر جذب و مستی  
کی ایسی کیفیت طاری ہوئی کہ ایک مدت تک وہ  
جنگلوں اور ییابانوں میں پھرتا رہا (ریاض الشعراء،  
مخطوطہ [مجموعہ شیرانی]، ورق ۱۵۸)۔ وہ  
۱۰۵۷/۶۴۷ء میں حیدرآباد میں تھا، چنانچہ  
اسی سال دبستان مذاہب [ص ۲۴۲] کے مصنف  
نے اس سے اپنی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔ اسی مصنف  
نے تورات کے ایک حصے کا فارسی میں ترجمہ  
کرایا اور سرمد سے تصحیح کرا کے اسے اپنی کتاب  
میں شامل کیا۔ آخر سرمد دشت نوردی کرتا  
ہوا ابھے چند کے ساتھ دہلی پہنچا (نتائج الافکار،  
ص ۴۳۵)، جہاں داراشکوہ اور سرمد کے تعلقات  
استوار ہوئے اور دونوں ایک دوسرے کے عقائد و  
افکار سے متاثر ہوئے۔ ایک مرتبہ سرمد نے  
داراشکوہ سے کہا: ”تم بادشاہ بنو گے“ (ریاض الشعراء،  
ق ۱۵۸)۔ داراشکوہ نے شاہجہان سے سرمد  
کی درویشی کا ذکر کیا تھا، چنانچہ اس نے  
عنایت خان آشنا کو تحقیق احوال کے لیے بھیجا،  
جس نے بادشاہ کے سامنے اظہار احوال کے لیے یہ

ریا کاری سے سخت نفرت تھی۔ محاسبہ نفس اس کا شعار زندگی تھا۔ وہ بالتکرار نفسانی وسوسوں اور خواہشوں سے محفوظ رہنے کی نصیحت کرتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ خدا ہر جگہ جلوہ نما ہے اور دیر و کعبہ میں کوئی امتیاز نہیں کیا جا سکتا۔ سرمد کی رباعیات میں نیکی و بدی پر فلسفیانہ بحث نہیں، لیکن نیکی کی ترغیب اور بدی سے انحراف کے خیالات ملتے ہیں۔ اس کی رباعیات میں ایک دردمند فقیر کی نوا ہے، جس میں وہ دنیا اور اس کے علائق سے باز رہنے اور صرف خدائے متعال کی یاد میں گم ہو جانے کی تلقین کرتا ہے۔ اس کے نزدیک دنیا میں عشق خدا ہی ایک سچا جذبہ ہے، جس میں جان فدا کر دینا ایک عظیم شرف اور اعزاز ہے۔

سرمد کی شخصیت متنازع فیہ ہے۔ اسی وجہ سے اس کے بارے میں دونوں طرف انتہا پسندانہ خیالات ملتے ہیں۔ بعض کے نزدیک وہ مرتد اور بعض کے نزدیک شہید عشق تھا۔

مآخذ: (۱) ذوالفقار اردستانی: دبستان مذاہب، کانپور ۱۳۲۱ھ، ص ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴؛ (۲) شیر خان لودھی: مرآة الخیال، بمبئی ۱۳۴۶ھ، ص ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲؛ (۳) علی قلی خان والہ داغستانی: زبائل الشعراء، مخطوطہ کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب، مجموعہ شیرازی، عدد ۱۳۸۳، ورق ۱۵۸؛ (۴) محمد افضل سرخوش: کلمات الشعراء، لاہور ۱۹۴۲ھ، ص ۵۱، ۵۰؛ (۵) شاہنواز خان: مآثر الامراء، کلکتہ ۱۸۹۴، ص ۲۴۲، ۲۴۳؛ (۶) بختاور خان: مرآة العالم، مرتبہ ساجدہ سلطانہ، مخطوطہ کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب، عدد Pe 112، ورق ۲۵۰؛ (۷) احمد علی سندیلوی: مخزن الغرائب، مخطوطہ کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب، عدد ۱۳۸۲، ورق ۱۵۳؛ (۸) محمد طاہر: تذکرہ نصرآبادی، تہران ۱۳۱۲ھ، ص ۳۱۰؛ (۹) محمد اسلم پسروری:

بعد میں کسی وقت اس کے مقتل پر کسی نے قبر بنا دی۔ مرآة الخیال اور شمع انجمن میں سرمد کا سال قتل ۱۰۷۱ھ اور نتائج الافکار میں ۱۰۷۲ھ مرقوم ہے۔

تمام تذکرہ نگار سرمد کے علم کے معترف ہیں۔ اس سے منسوب دو کتابیں ہیں: (۱) رقصات سرمد، مطبوعہ شاہجہانی پریس، ۱۹۲۶ء، جو ۲۳ رقصات پر مشتمل ہے: (۲) رباعیات سرمد، جن کی تعداد مختلف مطبوعہ نسخوں میں زیادہ سے زیادہ ۳۳۳ ہے۔

عقائد و افکار: معلوم ہوتا ہے کہ سرمد پر کسی حد تک یہودیت کے اثرات غالب تھے۔ دبستان مذاہب میں لکھا ہے کہ بنی اسرائیل کے عقائد کی رو سے شرمگدھوں کا چھپانا ضروری نہیں اور سرمد کا قول نقل کیا ہے کہ اشعیاء پیغمبر اپنی آخری عمر میں برہنہ رہتے تھے (ص ۲۴۳)۔ سرمد کی محویت و استغراق کا یہ عالم تھا کہ اس نے ذہنی طور پر اپنے تمام علوم نقلی و عقلی کو فراموش کر دیا اور دنیوی اسباب و علل کی بحثوں سے بھی بے تعلق ہو گیا۔ رموز کائنات کے ادراک کی بھی اس نے عام فلسفیوں کی طرح کوشش نہ کی، [لیکن بے تعلق اور تجرید کے باوجود اس کے بعض خیالات چونکا دینے والے تھے اور انہیں قابل اعتراض بھی کہا جا سکتا ہے] جن میں سے بعض نغمہ سرمد میں نقل کیے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک شہادتِ امام حسینؑ کے بارے میں ہے، جو واقعی کھٹکتا ہے۔

ان سب باتوں کے باوجود سرمد ہوا و ہوس کو ترک کرنے کی مکرر تلقین کرتا ہے، دنیا اور اس کے تعیشات سے باز رہنے اور اس موہوم اور بے ثبات زندگی پر غور و فکر کرنے کی بار بار دعوت دیتا ہے اور گناہوں پر پشیمانی کا اظہار بھی اس کے ہاں شدت سے ملتا ہے۔ وہ خدا کے فضل و کرم اور اس کی بخشش پر مکمل اعتماد رکھتا تھا۔ اسے

ساتھ) سے مشتق ہیں۔ مشرق میں ہنگری، پولینڈ، روس، تاتار، سائیریا اور قلموق کی زبانوں میں اور مغرب میں پرتگالی اور ہسپانوی میں بھی سروال کے مترادف الفاظ آئے ہیں۔ غالباً لفظ سربال (= عام لباس) نے سروال کی موجودہ صورت اختیار کر لی ہے (جس کی تشریح یہ ہے کہ یہ مادہ س۔ ب۔ ل کی ارتقائی صورت ہے اور اصل میں یہ سامی زبان کا لفظ ہے)۔ قدیم عربی شاعری اور قرآن مجید میں سربال آتا ہے، نہ کہ سروال۔

عرب نحویوں نے اس لفظ کے فارسی مادے کی یاد کو تازہ رکھا اور جیسا کہ عام طور پر مستعار الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے، سروال سے عربی کے متعدد الفاظ بن گئے، مثلاً واحد: سروال و سروالہ، سروال و سروالہ اور سروالہ اور سرویل، مقامی بولی میں سروال اور جدید عربی میں سروال بھی۔ یہ امر ہمیشہ زیر بحث رہا ہے کہ آیا یہ کلمہ ثلاثی ہے یا ثنائی؛ سروال کی جمع سراویل ہے اور جمع الجمع سراویلات۔ یہ دونوں کلمے ش سے بھی بولے جاتے ہیں اور مقامی لہجے میں سراوین محض کلمہ ثنائی کے طور پر آتا ہے، لیکن یہ عموماً (لفظ شلوار کی طرح بہت سی دوسری زبانوں میں) مفرد معنوں میں باختلاف تذکیر و تانیث استعمال ہوتا ہے؛ اسم تصغیر: سرویل (جمع: سرویلات) تسرول سے مشتق ہے۔ [علمائے لغت کا اتفاق ہے کہ لفظ سراویل، اگرچہ بصیغہ جمع ہے، مفرد ہے اور اس کی جمع سراویلات ہے؛ دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ]۔

یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ لفظ عربی زبان میں کب داخل ہوا اور مسلمانوں نے اسے کب اختیار کیا، لیکن مسلمان لفظ شلوار سے اسلام کے ابتدائی عہد ہی سے واقف ہو چکے تھے اور اگر دیر سے بھی ہوئے ہوں تو تسخیر ایران کے موقع پر تو ضرور ہو گئے ہوں گے۔ ایک حدیث میں آیا ہے

فرحت الناظرین، نسخہ عکسی، کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب، عدد ۹۹؛ [اب طبع ہو گئی ہے] (۱۰) رضا قلی ہدایت: ریاض العارفین، تہران ۱۳۱۶ھ، ص ۱۳۱، ۱۳۲؛ (۱۱) محمد قدرت اللہ گوپاموی: نتائج الافکار، بمبئی ۱۳۳۶ھ، ص ۳۳۵، ۳۳۶؛ (۱۲) محمد صدیق حسین خاں: شمع انجن، بھوپال ۱۲۹۳ھ، ص ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱؛ (۱۳) لطف علی بیگ آذر: آنشکدہ آذر، تہران ۱۳۳۷ھ، ص ۲۵۰؛ (۱۴) ابوالکلام آزاد: سرمد شہید، در آزاد و ملا واحدی: خون شہادت کے دو قطرے، مطبوعہ اترتسر: (۱۵) عرش ملیانی: نغمہ سرمد، مطبوعہ دہلی؛ (۱۶) رباعیات سرمد، طبع و مترجمہ نواب علی صوات لکھنوی، دہلی ۱۳۴۷ھ؛ (۱۷) حسین دوست: تذکرہ حسینی، لکھنؤ ۱۸۷۵ء، ص ۱۳۵، ۱۳۳، ۱۳۷؛ (۱۸) رباعیات سرمد، مخطوطہ کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب، مجموعہ شیرانی، عدد ۸۸؛ (۱۹) علی شیر قانع: مقالات الشعراء، کراچی، ص ۳۰۰، ۳۰۱؛ (۲۰) آغا یمن: سرمد شہید، مطبوعہ لاہور]۔

(محمد اکرم شاہ [و ادارہ])

\* سرنڈیب: رک بہ سیلون۔

\* سروال: (ع)، شلوار۔ شلوار فی الاصل عربوں کا لباس نہیں، بلکہ غالباً یہ وہاں ایران سے پہنچا ہوگا۔ نہایت قدیم زمانے میں دوسرے لوگوں نے ایرانیوں کو دیکھ کر شلوار پہننی شروع کی اور اس کا نام بھی انہیں سے سنا۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایران ہی شلوار کا اصل گھر ہے (Geschichte der perser und Nöldeke: Araber zur zeit der Sasaniden، ص ۱۳۶ ص ۳)۔ یونانی: adpáβpx یا xpxβxxλλx، لاطینی: سربلہ Sarabala، نیز غالباً آرامی: سربالین Sarbālīn (Daniel، ۳: ۲۱، قب سربالی: شربالین) اور عربی: سروال، یہ سب الفاظ قدیم فارسی لفظ زاروارو (جدید فارسی میں شلوار: شل = بمعنی ٹانگ، لاحقہ وار کے

والی شلوار تک، جو زیادہ تر زیر جامے کے مشابہ ہوتی ہے۔ یورپی سیاح اسے زیر جامہ کے نام ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کی لمبائی بھی مختلف ہوتی ہے، خصوصاً فوجی برجس سے لے کر (جو گھٹنے تک لمبی ہوتی ہے) لمبی شلوار تک (جو پاؤں کے نیچے تک آجاتی ہو)۔ رنگوں کا دارومدار محض فیشن پر نہیں تھا (بعض اوقات صرف قدرتی رنگوں کو اہمیت دی جاتی تھی اور مصنوعی رنگ قطعاً نظر انداز کر دیے جاتے تھے)، لیکن سیاسی مقاصد کی بنا پر بعض مخصوص رنگ اختیار کر لیے جاتے تھے، مثلاً عباسی سیاہ رنگ کی اور فاطمی سفید رنگ کی شلوار پہنتے تھے۔ اب رہا یہ کہ وہ کس قسم کے کپڑے سے بنتی تھی تو ایرانی بالخصوص ریشمی شلوار پہنتے تھے اور یہ ان کا امتیازی لباس تھا؛ مصر اور اس کے ملحقہ ممالک میں مصر کے سفید سوتی کپڑے کا بہت رواج تھا۔ کہا جاتا ہے کہ قاہرہ کی عورتوں کی شلواریں سرخ چمڑے کی ہوتی تھیں، وغیرہ وغیرہ۔

یورپ کے رواج کے برعکس مشرق میں شلوار دوسرے لباس کے نیچے ننگے جسم پر پہنی جاتی ہے (دیکھیے الجاحظ : کتاب التاج، طبع زکی پاشا، ص ۱۵۴ : قمیص اور شلوار "شعار" تھیں اور دوسرے کپڑے "دثار"، جو اوپر پہنے جاتے ہیں)۔ اسے تسموں سے نہیں کسا جاتا بلکہ ایک پٹی جسم کے ارد گرد باندھ لی جاتی ہے، جسے نگہ (موجودہ ڈگہ) کہتے ہیں۔ یہ پٹی دوسرے کپڑوں کے نیچے پوشیدہ ہونے کے باعث نظر نہیں آتی، تاہم اسے دھنک و لکار سے آراستہ کر لیا جاتا تھا، جو بعض اوقات اخلاقی لحاظ سے قابل اعتراض بھی ہوتے تھے۔ ارمینہ میں ایرانی ریشم کے بیش قیمت اور مشہور ننگے بنتے تھے۔ فقہانے ان کے پہننے کے خلاف فتوے صادر کیے، مگر کچھ اثر نہ ہوا۔ المقریزی

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کسی بزاز سے شلوار خریدی تھی۔ [اس سے بعض علما نے استنباط کیا ہے کہ آپ نے اسے پہنا بھی ہوگا۔ امام ابن قیم نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سراویل پہنی تھی اور مسلمان بھی آپ کی اجازت سے سراویل پہنتے تھے (زاد المعاد، ۱: ۲۲؛ فتح الباری، ۱۰: ۶۳۱، مطبوعہ قاہرہ)۔ بعض احادیث میں شلوار کی لمبائی کی بھی تعیین کی گئی ہے، یعنی ٹخنوں تک ہو، اس سے زیادہ نہیں؛ رعایت کے طور پر، کیڑے مکوڑوں سے بچاؤ کے لیے کچھ اور لمبی بھی ہو سکتی ہے، لیکن اتنی کسی حالت میں نہیں کہ زمین پر گھسٹی جائے۔

محرم (= احرام باندھنے والا) کے لیے شلوار پہننا ناجائز ہے۔ تاریخ و جغرافیہ اور سیاحت و ادب کی کتابوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہجرت کی ابتدائی صدیوں سے مسلمانوں کے اکثر ممالک میں شلوار عموماً پہنی جاتی تھی۔ یہ روایت کہ ایک علاقے میں شلوار کے بجائے ایک طرح کا فوطہ پہنا جاتا تھا، مستثنیات میں سے ہے (مثلاً ہندوستان میں)۔ فوطہ اصل میں ہندوستانی لفظ ہے اور اس سے مراد ایک آن سلا سادہ کپڑا ہے، جو آگے اور پیچھے پٹی سے باندھ لیا جاتا تھا۔ اس قسم کا فوطہ ان علاقوں میں بھی پہنا جاتا تھا جہاں عورتیں شلوار پہنا کرتی تھیں، مگر گھروں کے اندر ایک بے تکلف لباس کے طور پر شلوار کی جگہ فوطہ پہنتی تھیں۔ یمن میں خاص طور پر ایسی عورتیں دیکھنے میں آتی تھیں (ابن الحاج : کتاب المدخل، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ۱: ۱۱۸)۔

ایشیا کے مختلف ممالک میں مختلف قسم کی شلواریں ہوتی ہیں۔ ان کا عرض یا گھیرا ہر ناپ کا ہوتا ہے، یعنی کھلے پانچوں کی شلوار سے لے کر، جو پاؤں کے اوپر تک پہنی جاتی ہے، تنگ پانچوں



[رک بہ خرقة] - سراویل پر حلف اٹھایا جاتا تھا (امام ابن تیمیہ<sup>۲</sup> اس حلف کو ناجائز قرار دیتے ہیں)۔ یہ شلوار ”کاس“ کے ساتھ زرہ بکتر کے اوپر بھی پہنی جا سکتی تھی۔

سروال الفتوہ نے ”مصلح فتوہ“، یعنی عباسی خلیفہ الناصر کے عہد میں ایک خاص سیاسی اہمیت حاصل کر لی تھی۔ اس خلیفہ کے سراویل کے عطیوں کے متعلق مؤرخین نے بعض روایات قلمبند کی ہیں۔ اس نے شام، ایران اور ہندوستان کے چھوٹے چھوٹے حکمرانوں کی طرف سفیر بھیج کر یہ مطالبہ کیا کہ وہ اور ان کے امرا خلیفہ کی خاطر سروال الفتوہ پہنیں۔ انہوں نے بڑے تزک و احتشام سے یہ رسم ادا کی اور اس کی بدولت وہ خلیفہ کی جو اسیر امراء الفتیان تھا، پناہ میں آ گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ الناصر نے ”خلعت پہنانے“ کے اختیارات معدودے چند لوگوں تک محدود کر دیے تھے اور اس کے جانشینوں نے بھی اپنے لیے انہیں حقوق کا مطالبہ کیا۔ بایں ہمہ بعض دوسرے افراد بھی ان اختیارات کو استعمال میں لاتے رہے، مثلاً الناصر کے دو سو سال بعد مصر کا سلطان اشرف۔

جب فتوہ کی ”تنظیم“ زوال پذیر ہو گئی تو کچھ اور تنظیموں نے سیاسی یا غیر سیاسی مقاصد کے پیش نظر ان کی ظاہری رسوم اختیار کر لیں اور شلوار پہننے پر خاص زور دیا۔ فتوہ کے کالعدم ہونے سے سراویل کی اصلی خصوصیت (یعنی فروسیت، جو دلیری اور جوانمردی کا امتیازی نشان تھا) مٹنے لگی تو وہ ”خرقة الفتوہ“ کے نام سے خرقة الصوفیہ ہی میں شامل ہو گئی۔

سراویل الفتوہ کے لیے ہمیں شلوار کے معنوں میں لباس الفتوہ کی اصطلاح بھی ملتی ہے۔ مصری عربی میں ”لباس“ (دیکھیے Lane) زیر جامے کے عام معنوں میں استعمال ہونے لگا (التبائن مردوں

(۲: ۴) کے قول کے مطابق زربفت کی شلواروں کے ہزار جوڑے (ارمینہ کے ہزار ریشمی ازار بندوں سمیت) ایک مصری رئیس کے توشک خانے کا جزو ہوتے تھے (ابن خلکان، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱: ۱۱۰)۔ ایک ہزار مرصع تگرے خمارویہ بن احمد بن طولون کی بیٹی کو اس کی شادی کے موقع پر ملے تھے۔ علاوہ ازیں تگرے محبت کی نشانی کے طور پر استعمال ہوتا تھا، جو عورت اپنے محبوب کو بھیجا کرتی تھی۔

بر بنامے ضرورت شلوار ایک سپاہی کے لباس کا جزو تھی۔ الطبری لکھتا ہے کہ اموی سپاہی پہلے ہی سے ایک موٹے کپڑے کی بنی ہوئی سراویل پہنا کرتے تھے، جسے ”بسح“ کہتے تھے۔ مسح کے نیچے وہ بہت چھوٹے چھوٹے زیر جامے پہنتے تھے، جو ”تبائن“ کہلاتے تھے اور پشم کے بنتے تھے۔ جب مسلمان حکمرانوں میں اعزازی خلعتوں کے بخشنے کی قدیم مشرقی رسم رائج ہوئی تو شلوار بھی ان خلعتوں میں شامل ہوئی، بلکہ بعض اوقات تو شلوار اس عطیے کا سب سے قیمتی جزو ہوتی تھی۔ دراصل یہ اعزازی لباس نیا نہیں ہوتا تھا، بلکہ لازم تھا کہ معطی اس لباس کو کم از کم ایک دفعہ ضرور پہن چکا ہو۔ پوشاک اور اعزازی لباس کی حیثیت سے فتوہ کی اسلامی تنظیمات میں شلوار کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ ”تنظیم“ میں ایک نئے رکن کی رسمی شمولیت کے موقع پر شد [رک باں] کی تقریب کی نمایاں خصوصیت سراویل الفتوہ کا پہننا ہے، جسے مختصر طور پر اکثر فتوہ کہتے ہیں۔ یہاں اس امر پر بھی زور دیا جاتا ہے کہ یا تو کبیر [مرشد] نے یہ شلوار گزشتہ زمانے میں ضرور پہنی ہو، یا کم از کم اسے اپنے گھٹنوں سے ضرور چھوا ہو۔ فتیان کے نزدیک عموماً سراویل کی وہی اہمیت تھی جو صوفیہ کے نزدیک خرقة کی ہے



Batnai پر مقالات، در Pauly-Wissowa : *Realencykl.*  
 Zur histor. : K. Regling (۲) : *d. klass. Altertumswiss*  
 'Klio'، در *Geographie d. mesopot. Parallelogramms*  
 : H. and R. Kiepert (۳) : ۴۳۳ تا ۴۷۶ : ۱۹۰۲ء  
 : *Formae orbis antiqui*، ۱۹۱۰ء، جز ۵، ص ۵ ب :  
*The Lands of the Eastern* : G. Le Strange (۴)  
 : *Caliphate*، ۱۹۰۵ء، ص ۱۰۸ : (۵) الاصلطخری :  
 المسالک، BGA، ۱ : ۷۸ : (۶) ابن حوقل : المسالک،  
 BGA، ۲ : ۱۵۷ : (۷) ابن جبیر : الرحلة، طبع de Goeje  
 و Wright، سلسلہ یادگار گب، ۵ : ۲۳۸ : (۸) یاقوت :  
 معجم، بذیل مادہ : (۹) ابوالنداء : تقویم البلدان، طبع  
 de Slane و Reinaud، ص ۲۳۳ ببعد، ۲۷۶ و ترجمہ  
 : ۲ : ۱۲ ببعد، ۵۲ (۱۸۳۸ء) : (۱۰) ابن خردادبہ :  
 المسالک، BGA، ۶ : ۷۳، ۹۷، ۲۱۶ : (۱۱) ابن الأثیر :  
 الكامل، طبع Tornberg، بمدد اشاریہ : (۱۲) Richard  
 Pococke : *Description of the East*، کتاب ۲، باب  
 ۱۸ و جرمن ترجمہ از Ernst v. Windheim، Erlangen  
 : W. F. Ainsworth (۱۳) : ۲۳۸ : ۲ : ۱۷۵۳ء  
 : *Travels and Researches*، ۲ (۱۸۳۲ء) : ۱۰۲ ببعد :  
 (۱۴) *Reise in Syrien und Mesopotamien* : Sachau  
 : M. v. Oppenheim (۱۵) ببعد : ۱۸۰ ص : ۱۸۸۲ء  
 : *Vom Mittelmeer zum Pers. Golf*، ۲ (۱۹۰۰ء) :  
 ۳ و نقشہ : (۱۶) Caetani : *Annali dell' Islām*،  
 : E. Honigmann (۱۷) : ۳۸ تا ۴۸ : (۱۷) : ۱۹۱۶ء  
 : *Studien zur Notitia Antiochena*، در *Byz. Zeitschrift*،  
 ۱۹۲۵ء، ۲۵ : ۷۳، ۷۷ ببعد .

(M. PLESSNER)

سرور : مرزا رجب علی بیگ، [اردو کے نامور] \*  
 نثر نگار]، ۱۲۰۱ یا ۱۲۰۲ء میں لکھنؤ [موجودہ  
 اتر پردیش، بھارت] کے ایک معزز خاندان میں پیدا  
 ہوئے اور وہیں اردو، فارسی اور عربی کی تعلیم  
 حاصل کی۔ انہیں شعر گوئی کا بھی مذاق تھا اور

ہے۔ اس کے ایک طرف دریائے فرات ہے اور دوسری  
 طرف الرھا اور حران [رک بانہا] کے شہر ہیں اور ان  
 دونوں سے سروج ایک روز کی مسافت پر واقع ہے۔  
 یہی وجہ ہے کہ تجارتی کاروانوں کا یہاں سے اکثر  
 گزر رہتا تھا، چنانچہ یہاں کسی حد تک خوشحالی  
 ہو گئی تھی۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ الرقہ  
 اور سمیساط کے درمیان یہ ایک سرحدی چوکی تھی۔  
 ابن خردادبہ [رک بان] کے بیان کے مطابق یہ الرقہ  
 سے بیس فرسخ اور سمیساط سے تیرہ فرسخ کے فاصلے  
 پر تھا۔ سب جغرافیہ دانوں نے بتایا ہے کہ یہاں  
 کی زمین پھلوں اور انگور کی کاشت کے لیے طبعی  
 طور پر بہت موزوں تھی، چنانچہ لوگوں کا بڑا  
 پیشہ یہی تھا۔ ابن جبیر [رک بان] نے اپنے مشاہدے  
 کی بنا پر شہر کے اندر باغات اور نہروں کا ذکر  
 کیا ہے .

۵۱۸/۶۳۹ء میں عیاض بن غنم [رک بان] نے  
 سروج اور اس کے ساتھ ہی الجزیرہ کے باقی علاقے پر  
 قبضہ کر لیا۔ جغرافیہ دانوں اور مؤرخوں کے ہاں  
 اس کے بعد کی تاریخ کے بہت سے حوالے ملتے ہیں،  
 لیکن شہر کی تاریخ صرف الجزیرہ ہی کے حوالے سے  
 موزوں طریق پر لکھی جا سکتی ہے۔ ابوالفداء کے  
 زمانے میں سروج ویران ہو چکا تھا۔ عہد حاضر کے  
 سیاحوں اور قرون وسطیٰ کے جغرافیہ دانوں نے  
 اس کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے، لیکن ان کا خیال  
 ہے کہ یہ ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ زخاؤ (Sachau)  
 نے تو واضح طور پر اسے گاؤں لکھا ہے۔ اب یہ  
 ایک قائم مقام (گورنر) کی اقامت گاہ ہے .

سروج کو دنیا کے ادب میں بھی بڑی شہرت  
 ملی، کیونکہ مقامات حریری کے ہیرو ابو زید کا  
 مولد و مسکن یہی تھا۔ اس کتاب میں خود اس  
 شہر کے متعلق تفصیلات بھی موجود ہیں .

مآخذ : (۱) Anthemusia : Fraenkel اور

موسیقی میں بھی خاصی دستگاہ حاصل تھی۔ شاعری میں وہ آغا نوازش حسین خان عرف مرزا خانی المتخلص بہ نوازش کے اور خطاطی میں لکھنؤ کے مشہور خطاط محمد ابراہیم کے شاگرد تھے۔ اپنے ان استادوں کا ذکر انہوں نے فسانہ عجائب میں بڑے احترام سے کیا ہے۔ اپنے ہم عصروں میں وہ اپنی خوش گفتاری اور رنگین نثر نگاری کی بدولت بہت مقبول تھے۔ انہوں نے اپنی عمر کا بہترین زمانہ لکھنؤ میں بسر کیا، لیکن ۱۸۲۴ء/۱۸۲۴ء میں نواب غازی الدین حیدر نے انہیں جلاوطن کر دیا تو وہ کانپور چلے گئے، جہاں اسی سال انہوں نے اپنی معروف کتاب فسانہ عجائب لکھنوی شروع کی۔ [آغاز کتاب میں انہوں نے غازی الدین حیدر کی مدح میں چند سطور لکھی ہیں تاکہ ان کا تصور معاف ہو اور وہ وطن واپس جاسکیں، لیکن یہ امید بر نہ آئی۔ کتاب کہیں نصیر الدین حیدر کے عہد میں جا کر ختم ہوئی اور جلاوطنی کا حکم واجد علی شاہ نے منسوخ کیا،] جس کی تخت نشینی (۱۸۳۶ء/۱۸۳۶ء) پر سرور نے قطب الدولہ، مصاحب شاعری، کی معرفت قصیدہ تہنیت پیش کیا اور رفتہ رفتہ بادشاہ کے مزاج میں دخیل ہو گئے، یہاں تک کہ ۱۸۴۹ء میں درباری شاعروں میں داخل کر لیے گئے اور پچاس روپے ماہانہ تنخواہ مقرر ہو گئی۔ ۱۸۵۶ء میں اودھ کا انگریزی سلطنت سے الحاق ہو گیا اور واجد علی شاہ کو [مٹیابرج] کلکتے بھیج دیا گیا۔ اب سرور کو پھر سخت مالی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کے بعد ان کی حالت اور بھی بگڑ گئی۔ عسرت و تنگدستی کے اس دور میں بنارس کے مہاراجا ایشوری پرشاد نرائن سنگھ نے انہیں سہارا دیا، چنانچہ ۱۲ ذوالقعدہ ۱۲۷۵ھ [۱۴ جون ۱۸۵۹ء] کو بنارس چلے گئے اور کئی سال بڑی عزت و آرام سے زندگی گزاری۔ ذہنی اطمینان

کے اس دور میں سرور نے کئی کتابیں لکھیں اور بعض دوسرے رؤسا نے بھی ان کی قدردانی کی، جن میں نواب سکندر بیگم والیہ بھوپال، امجد علی خان رئیس سندیلہ، مہاراجا پٹیالہ اور مہاراجا الور کے نام قابل ذکر ہیں۔ [ان کے مجموعہ مکاتیب انشائے سرور کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ] انہوں نے دہلی، لکھنؤ، میرٹھ اور راجپوتانے کا سفر بھی کیا تھا۔ ۱۸۶۳ء میں اپنی آنکھوں کا علاج کرانے کلکتے گئے، لیکن کوئی فائدہ نہ ہوا، البتہ مٹیابرج جا کر واجد علی شاہ سے مل آئے۔ لکھنؤ واپس آ کر کسی کحال سے علاج کرایا اور اس کے بعد بنارس چلے گئے، جہاں ۱۸۶۷ء/۱۸۶۷ء میں وفات پائی۔ [تذکرہ آب بقا میں لکھا ہے کہ مہاراجا بنارس کے انتقال کے بعد وہ پہلے لکھنؤ آئے اور وہاں سے نواب کلب علی خان کی دعوت پر رام پور چلے گئے، جہاں وہ آخر عمر تک ملازم رہے اور وہیں وفات پا کر دفن ہوئے]۔

سرور کی تصانیف مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) فسانہ عجائب : یہ سرور کی مقبول ترین تصنیف ہے اور متعدد بار چھپ چکی ہے۔ بحیثیت مجموعی کتابت اور طباعت کے اعتبار سے مندرجہ ذیل ایڈیشن بہتر ہیں : (۱) طبع کریم الدین، دہلی ۱۸۳۵ء/۱۸۳۵ء؛ (۲) مطبع محمود لکھنؤ، ۱۸۶۲ء/۱۸۶۲ء؛ (۳) نسخہ داروغہ شیخ مدد علی، سلطان المطابع ۱۸۶۷ء؛ (۴) مطبع مسیحائی، لکھنؤ ۱۸۶۸ء؛ (۵) مطبع اجیدی، اموجانی، شامیرہ میرٹھ ۱۸۷۹ء؛ (۶) مصور ایڈیشن از گوہنڈہ پرشاد لکھنؤ ۱۸۸۲ء/۱۸۸۲ء؛ (۷) طبع W. Nalco، کالج پریس، کلکتہ ۱۸۹۸ء۔ جس طرح میر امن کی باغ و بہار کو ہنرے داستانی ادب میں اسلوب بیان کے اعتبار سے سادگی اور سلاست کا بہترین نمونہ سمجھا جاتا ہے، اسی طرح سرور کا فسانہ عجائب

صوفیانہ موضوع پر [ایک تمثیلی قصہ ہے، جسے] سرور نے اپنے مخصوص رنگین انداز میں تحریر کیا ہے۔

(۵) نثر نثرہ نثار: اپک مختصر رسالہ ہے۔ [اس کے دو حصے ہیں: (۱) نظم، جس میں شاہزادہ ویلز کی شادی اور (۲) نثر، جس میں مہاراجا بنارس کی سواری کا بیان ہے]۔

(۶) شگوفہ محبت (۱۸۵۶ء): [امجد علی خان، رئیس سندیلہ کی فرمائش پر] مہرچند کھتری کی پرانی کہانی نئے انداز میں لکھی گئی ہے۔ اس کتاب میں واجد علی شاہ کی جلاوطنی اور سفر کلکتہ کا حال بھی ہے۔

(۷) فسانہ عبرت (۱۸۶۲ء): اودھ کے آخری چار بادشاہوں کی تاریخ ہے، جس میں عہد شاہی کی تقریبات اور تفریحی محفلوں کو خاص طور پر جگہ دی گئی ہے۔

(۸) شبستان سرور (۱۸۶۳ء): [الف لیلہ کی چند داستانوں پر مشتمل ہے]۔ انداز بیان اس کا بھی رنگین اور مقفی و مسجع ہے۔ بیچ بیچ میں اشعار بھی استعمال کیے گئے ہیں۔ [یہ کتاب نایاب ہے]۔

(۹) انشائے سرور: سرور کے خطوط کا مجموعہ، [جسے ان کی وفات کے بعد ان کے بیٹے احمد علی نے منشی نولکشور کی فرمائش پر مرتب کیا]۔ یہ دو لحاظ سے اہم ہے: ایک تو اس لیے کہ اس کے مختلف خطوں میں سرور کی زندگی کے بعض واقعات کی طرف بڑے کام کے اشارے ملتے ہیں اور دوسرے اس لیے کہ اس کے طرز بیان میں جا بجا سادگی اور سلامت کے ایسے نمونے موجود ہیں جو سرور کے عام طرز انشا سے بالکل مختلف اور خلوص تحریر کے باعث بے حد اثر انگیز ہیں۔

[پرانے تذکرہ نگاروں نے رجب علی بیگ پر کوئی خاص توجہ نہیں دی اور بیشتر تذکرے ان کے

رنگینی بیان اور مقفی اور مسجع عبارت آرائی کے لحاظ سے اپنا جواب آپ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سرور نے اس رنگین اور شاعرانہ انداز نگارش کو اکثر بڑی کامیابی سے نبھا ہے، لیکن اس میں ہر جگہ تصنع کا گہرا رنگ ہے، جس سے پڑھنے والا بعض اوقات محظوظ ہونے کے بجائے مکدر ہونے لگتا ہے۔ بہر کیف فسانہ عجائب کا شمار ہمیشہ ہماری کلاسیکی نثر کی منتخب کتابوں میں ہوگا اور طرز نگارش کی امتیازی خصوصیت کے علاوہ جو چیز اسے زندہ رکھے گی وہ اس پر شروع سے آخر تک چھائی ہوئی لکھنوی فضا اور اس فضا میں رچا ہوا معاشرتی اور تہذیبی رنگ ہے۔

(۲) سرور سلطانی (۱۸۴۷ء): [شاہنامہ فردوسی کو مفتاح الملک قطب الدین نے شمشیر خانی کے نام سے فارسی نثر میں لکھا تھا، جس کا واجد علی شاہ کی فرمائش پر سرور نے اردو میں ترجمہ کیا۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ترجمہ کرتے وقت بڑی تحقیق سے کام لیا ہے، خصوصاً بادشاہوں کے حسب نسب کے متعلق، جس کی طرف شمشیر خانی میں توجہ نہیں دی گئی تھی]۔

(۳) شرار عشق (۱۸۵۱ء): [غالباً اردو کی مختصر ترین داستان ہے، جو دو تین روز میں بیگم صاحبہ بھوپال کی فرمائش پر لکھی۔ یہ سات صفحات پر مشتمل ہے، جس میں اصل قصہ صرف دو صفحوں پر آیا ہے]۔ موضوع بھوپال کے جنگل کا ایک واقعہ ہے۔ کہتے ہیں کہ جنگل میں سارس کا ایک جوڑا رہتا تھا۔ نر کو کسی شکاری نے مار ڈالا۔ اس پر مادہ نے لکڑیوں کی چتا بنائی اور جل مری۔

(۴) گلزار سرور (۱۸۵۸/۵۱۲۷۳ء): [رضی ابن محمد شفیع کی] حدائق العشاق کا اردو ترجمہ ہے، جو مہاراجا بنارس کی فرمائش پر کیا گیا۔

درج ہیں۔

(وقار عظیم [و ادارہ])

**سروری** : متعدد عثمانی (ترک) شعرا کا نام، \*

جن میں سے مندرجہ ذیل دو زیادہ مشہور اور قابل اعتنا ہیں :

(۱) مصلح الدین مصطفیٰ افندی الملقب بہ

سروری : نہایت ممتاز ماہر لسانیات، عالم لغت اور

شارح، کیلی پولی میں پیدا ہوا، جہاں اس کا باپ

ایک تاجر یا معلم تھلے فارغ التحصیل ہونے کے

بعد وہ ۱۵۳۷/۸۹۴۴ء میں استانبول میں نائب قاضی

ہو گیا۔ جب قاسم پاشا [رک باں] کا بنا کردہ مدرسہ

پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا تو اسے وہاں کا اول مدرس

مقرر کیا گیا، لیکن ایک سال بعد وہاں سے مستعفی

ہو گیا اور اپنے سوتی قاسم پاشا کے مشورے کے مطابق

اس نے سٹوی مولانا روم پر ایک نقشبندی درویش کی

حیثیت کے خطبات دینا شروع کیے۔ ۱۵۴۳/۸۹۵۰ء

میں وہ سلیمان اعظم [رک باں] کے بدنصیب بیٹے مصطفیٰ

کا اتالیق ہو گیا۔ ۱۵۵۳/۸۹۶۰ء میں شاہزادے

کے قتل کے بعد اس نے عزت اختیار کر لی اور اسی

حالت میں ۲ جمادی الاولیٰ ۱۳/۹۹۶۹ چٹوری

۱۵۶۲ء کو استانبول میں ۷۲ سال کی عمر میں وفات

پا گیا۔ اس کی قبر مجلہ قلم پاشا میں اس کے اپنی

تعمیر کردہ چھوٹی سنی مسجد میں تھی، مگر اب

اس مسجد کا نام و نشان بھی بچا نہیں رہا

(حافظ حسین : حدیثۃ الاحوال، ۲ : ۳۰۰)

Le von Hammer : ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴

اس مسجد میں کہیں اس کی تمام تصانیف کے

مخطوطے محفوظ تھے، (اولیٰ جلیں : سیاحت نامہ

۱ : ۴۲۶)۔ سروری اپنے وقت کے عظیم ترین ماہرین

السنہ و لغت میں سے تھا اور غالباً ترکیہ میں فارسی

زبان اور فارسی ادب کا اس سے بڑا ماہر (سلف الثبوت

استاد) پیدا نہیں ہوا۔ شاہزادے کے اتالیق کی حیثیت

ذکر سے خالی ہیں۔ چند اردو تذکروں، مثلاً گلشن بے خار اور تذکرہ آب بقا میں ان کا ذکر ایک شعر کی حیثیت سے کیا گیا ہے۔ *Encyclopaedia Britannica* میں ہندوستانی ادب کے بارے میں جو مقالہ درج ہے اس میں سرور کا ذکر ایک زبردست شاعر کے طور پر آیا ہے۔ اسی طرح گارساں دتاسی نے بھی انہیں ایک باکمال شاعر کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ ان کا مجموعہ کلام کہیں نہیں ملتا اور غالباً افتاد زمانہ کے ہاتھوں تباہ ہو چکا ہے البتہ ان کی مختلف تصانیف میں ان کی شاعری کے چند نمونے مل جاتے ہیں۔

مآخذ : [سرور کی تصانیف : (۱) فسانہ عجائب،

لکھنؤ ۱۲۷۲ھ و لاہور ۱۹۲۵ء : (۲) سرور سلطانی،

مطبوعہ لکھنؤ : (۳) شرار عشق : (۴) گلزار سرور : (۵)

نثر نثرہ نثار، لکھنؤ ۱۳۰۷ھ : (۶) شکوفہ محبت، لکھنؤ

۱۳۰۹ھ : (۷) فسانہ عبرت، لکھنؤ ۱۹۵۷ء : (۸)

انشائے سرور، مطبوعہ لکھنؤ : (۹) *Garcin De Tassy* :

*Histoire de la Litterature Hindouie et Hindoustani*

حصہ ۲، بار دوم، ۱۸۷۰ء : (۱۰) محمد یحییٰ تنہا :

سیر المصنفین، حصہ ۱، بار اول، دہلی ۱۹۲۳ء : (۱۱)

فیلن و کریم الدین : تذکرہ شعراے ہند، دہلی ۱۹۳۸ء :

(۱۲) رام بابو سکسینہ : تاریخ ادب اردو، لکھنؤ ۱۹۵۲ء :

(۱۳) شیفتہ : گلشن بے خار، مطبوعہ اردو اکادمی، لاہور :

(۱۴) خواجہ عبدالرؤف عشرت : تذکرہ آب بقا، مطبوعہ

لکھنؤ : (۱۵) حامد حسن قادری : داستان تاریخ اردو، آگرہ

۱۹۵۷ء : (۱۶) ڈاکٹر گیان چند : شمالی ہند کی اردو نثری

داستانیں، مطبوعہ الجمن ترقی اردو، کراچی : (۱۷)

کلیم الدین احمد : اردو زبان اور فن داستان کوئی، مطبوعہ

پٹنہ : (۱۸) سید ضمیر حسین : فسانہ عجائب کا تنقیدی

مطالعہ، دہلی ۱۹۶۳ء : (۱۹) عارفہ سیدہ : رجب علی بیگ

سرور، مقالہ برائے ایم۔ اے (اردو)، در کتاب خانہ

دانش گاہ پنجاب، جس کے آخر میں مزید مآخذ بھی

تک مشہور شاعر سنبل زادہ وہبی افندی [رک باں] سے اس کے گہرے مراسم رہے، چنانچہ جب سروری کو زغرہ القدیمہ میں جلاوطن کیا گیا تو اس نے بھی رضاکارانہ اس کا ساتھ دیا۔ [بعد ازاں] سروری ایک بار پھر استانبول میں اقامت پذیر ہوا، جہاں اس نے اپنا مکان بنا لیا اور وہیں ۱۱ صفر ۱۲۲۹ھ / ۲ فروری ۱۸۱۳ء کو وفات پائی۔ عثمان سروری عہد عثمانیہ کا سب سے بڑا تاریخ گو شمار ہوتا تھا۔ اس کی "تواریخ" (یعنی مادہ تاریخ والی نظمیں)، جو اس نے ہر موقع پر حیرت انگیز سرعت کے ساتھ فی البدیہہ لکھیں، بے شمار ہیں۔ وہ ایک ممتاز شاعر بھی تھا، مگر اس کی نظمیں اتنی بلند پایہ نہیں۔ درحقیقت فن تاریخ گوئی میں مہارت تامہ ہی کی بدولت اسے اتنی ناموری حاصل ہوئی۔ اس کا شاگرد عزت ملّا [رک باں] اور شاہی مؤرخ اسعد افندی تاریخ گوئی میں اسی کی پیروی کرتے ہیں۔ اس کی تصانیف کا کوئی ایک مکمل ایڈیشن موجود نہیں، نہ اس کے دیوان میں اس کی تمام تاریخیں ملتی ہیں۔ احمد جودت پاشا: سروری مجموعہ سی، استانبول ۱۲۹۹ھ (۱۰۹ صفحات) اور ابوالضیا توفیق: سروری مؤرخ استانبول ۱۳۰۵ھ (۵۴ صفحات) میں اس کے دیوان کا انتخاب ملتا ہے۔

مآخذ: (۱) GOD: J. v. Hammer، ۳: ۳۱۸؛ (۲) وہی مصنف: GOD، ۲: ۲۸۷؛ بعد: (۳) بروسی محمد طاہر: عثمانی مؤلف لری، ۲: ۲۲۵؛ بعد: (۴) عطیاتی: ذیل بر شقائق النعمانیہ، ص ۲۳؛ بعد: (۵) قینالی زادہ: تذکرہ (مخطوطہ): (۶) براکلمان، ۲: ۳۳۸؛ (۷) سچل عثمانی، ۳: ۱۲؛ (۸) علی: گنہ الاخبار، غیر مطبوعہ حصہ (نہایت مفصل)۔

(۲) سید عثمان الملقب بہ سروری: عظیم ترین عثمانی (ترکی) تاریخ گو مصنف، جو عام طور سے سروری مؤرخ کے نام سے مشہور ہے۔ وہ سید عثمان حافظ موسیٰ کا بیٹا تھا اور جنوبی آنا طولی میں آٹنہ کے مقام پر ۱۱۶۵/۱۷۵۱ء میں پیدا ہوا۔ عنفوان شباب ہی میں وہ اپنے ہم شہر و ہم وطن قاضی توفیق افندی کے توسط سے دارالخلافت میں پہنچا۔ یہاں وہ نہایت ممتاز اور مشہور اہل علم سے ملتا جلتا رہا اور آخر کار توفیق افندی ہی کے اثر سے قاضی اور بعد میں شیخ الاسلام ہو گیا۔ کئی سال

سے اس نے بعض مشہور شرحیں لکھیں، مثلاً گلستان اور بوستان کی شرحیں۔ زندگی کے آخری دنوں میں (۱۸۶۸ء) اس نے حافظ کی شرح شائع کی، جو غالباً اپنی نوعیت کی بہترین شرح ہے۔ علم عروض و قوافی پر اس کی درسی کتاب بحر المعارف جو، اس نے ۱۵۴۹/۱۸۵۶ء میں شہزادے کے لیے لکھی تھی اور اس کی عجائب المخلوقات جو قزوینی کی مشہور تصنیف کا خلاصہ ہے، بہت مشہور کتابیں ہیں۔ اس کی ایک نسبتاً کم مشہور کتاب شیخ اثیر الدین مفضل کے نہایت ہی مشہور اور مقبول مقدمے (ایساغوجی، یونانی: E'losayayn) کی شرح ہے۔ اس کی باقی کتابیں تقریباً سب کی سب عربی یا فارسی کتابوں کی یا تو شرحیں ہیں یا ترجمے۔ اسے ترکی، عربی اور فارسی زبانوں پر ایسی زبردست قدرت حاصل تھی، جو کم ہی دیکھنے میں آتی ہے۔

مآخذ: (۱) GOD: J. v. Hammer، ۳: ۳۱۸؛ (۲) وہی مصنف: GOD، ۲: ۲۸۷؛ بعد: (۳) بروسی محمد طاہر: عثمانی مؤلف لری، ۲: ۲۲۵؛ بعد: (۴) عطیاتی: ذیل بر شقائق النعمانیہ، ص ۲۳؛ بعد: (۵) قینالی زادہ: تذکرہ (مخطوطہ): (۶) براکلمان، ۲: ۳۳۸؛ (۷) سچل عثمانی، ۳: ۱۲؛ (۸) علی: گنہ الاخبار، غیر مطبوعہ حصہ (نہایت مفصل)۔

(۲) سید عثمان الملقب بہ سروری: عظیم ترین عثمانی (ترکی) تاریخ گو مصنف، جو عام طور سے سروری مؤرخ کے نام سے مشہور ہے۔ وہ سید عثمان حافظ موسیٰ کا بیٹا تھا اور جنوبی آنا طولی میں آٹنہ کے مقام پر ۱۱۶۵/۱۷۵۱ء میں پیدا ہوا۔ عنفوان شباب ہی میں وہ اپنے ہم شہر و ہم وطن قاضی توفیق افندی کے توسط سے دارالخلافت میں پہنچا۔ یہاں وہ نہایت ممتاز اور مشہور اہل علم سے ملتا جلتا رہا اور آخر کار توفیق افندی ہی کے اثر سے قاضی اور بعد میں شیخ الاسلام ہو گیا۔ کئی سال

سرہند شریف: برصغیر پاک و ہند کا قدیم شہر [جو آج کل بھارت کے صوبہ پنجاب میں واقع ہے]۔ ریاستہائے پنجاب کے Gazetteer، ج ۱۷-الف،

۱۹۰۳ء کے مطابق کرشن جی کی ایک سو چھیاسٹھویں نسل میں سے ساہر راؤ یا تومار راؤ نے اس کی بنیاد رکھی۔ ساہر راؤ سمت ۵۳۱ سے لاہور کا حکمران تھا۔ جب غزنی میں راجپوتوں کی حکومت کو زوال آیا تو بخارا کا فرمانروا اپنے تاتاریوں اور ایران کے اتحادیوں کے ساتھ لاہور پر حملہ آور ہوا اور ساہر راؤ مارا گیا۔ یہ ولی اللہ صادق کا بیان ہے، لیکن گزیٹیر سے یہ پتا نہیں چلتا کہ یہ صاحب کون تھے یا ان کا ماخذ کیا تھا۔ اسی گزیٹیر میں سرہند سے متعلق مقالے کی ابتدا میں لکھا ہے کہ براہہ سہر اپنی برہت سنگتا کے چودھویں باب کے انیسویں شعر میں جوتش کی ایک کتاب پر اسر تندر کے حوالے سے لکھتا ہے کہ سرہند ایک قدیم قصبہ ہے اور اس کتاب میں اس کا نام سیرندہ درج ہے۔ اسی بنا پر لوگ اسے سیرند یا سہرند کہتے تھے۔ Cunningham نے بھی *Ancient Geography of India* میں اس بیان کی تائید کی ہے۔ براہہ سہر راجا واکرم دتھیہ کے دربار کے نورتوں میں سے تھا۔ یہ ”دواپر“ یگ کے اختتام کی بات ہے، یعنی پہلی صدی عیسوی سے بعد کی نہیں۔ یہ شہر ضلع ستلج کا صدر مقام تھا۔ ہیون سانگ بھی اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس کے اردگرد سونا دستیاب ہوتا ہے اور یہ حقیقت ہے کہ سرہند کے شمال کی پہاڑیوں میں دریائے ستلج کے جو چھوٹے چھوٹے معاون بہتے ہیں ان کی ریت میں سے اب بھی سونا ملتا ہے۔ ہندی میں ”سہ“ شیر کو کہتے ہیں اور ”رند“ کے معنی ہیں جنگل۔ اس علاقے میں زور کی بارش ہوتی ہے۔ عین ممکن ہے کہ آبادی سے پہلے یہاں جنگل ہوں، جن میں شیر اور دیگر وحشی جانور رہتے ہوں؛ شاید اسی بنا پر شہر کا نام سہرند پڑ گیا۔

سلطان محمود غزنوی کی فتوحات کے باعث

مسلمان جب پنجاب پر قابض ہوئے تو سرہند ایک مشہور قصبہ تھا، لیکن غزنویوں کے مقبوضات میں شامل نہیں تھا۔ البیرونی اس کا ذکر نہیں کرتا۔ چونکہ ہندوؤں اور غزنویوں کے ممالک کے درمیان یہ سرحد کا کام دیتا تھا اور اس سے آگے ”ہند“ شروع ہوتا تھا اس لیے اس کا نام سرہند (= ہند کا سر) مشہور ہو گیا جو سہرند کا قریب المخرج ہے۔ معلوم ہوتا ہے آریاؤں کے زمانے میں بھی سرحد یہی تھی کیونکہ رگ وید سے پتا چلتا ہے کہ ان دنوں آریائی اقوام دریائے سرسوتی (سرہند) سے آگے شاذ ہی گئی تھیں۔ مسلمانوں میں سے سب سے پہلے سلطان محمد غوری نے اس شہر کا محاصرہ کیا۔ فرشتہ لکھتا ہے کہ ترالن کی جنگ سے پہلے سلطان محمد غوری نے رائے پتھورا کو لکھا: ”باشما صلح کنیم کہ سرہند و پنجاب و ملتان با ما باشد و باقی ممالک ہندوستان از شما“، لیکن بات طے نہ ہو سکی اور ۱۱۹۱/۵۵۸۷ء میں سلطان نے سرہند کو فتح کر لیا اور اسے ملک ضیاء الدین تولکی کے حوالے کر دیا۔ تاریخ مبارک شاہی کا مصنف کہتا ہے کہ قلعے کی حفاظت کے لیے سلطان نے بارہ سو تولکی سپاہی چھوڑے (تولک ہزرت کے قریب پہاڑوں میں واقع ہے)۔ سلطان کی روانگی کے بعد رائے پتھورا نے سرہند کا محاصرہ کر لیا اور تیرہ ماہ بعد اسے فتح کر لیا، لیکن سلطان نے اب کی بار آگے بڑھ کر ۱۱۹۲/۵۵۸۸ء میں ولسے پتھورا کو قرائن کے مقام پر شکست فاش دی۔ تاریخ مبارک شاہی کا مصنف قلعے کا نام تہرندہ بتاتا ہے، جو غلط ہے کیونکہ تہرندہ سے مراد بھٹندہ ہے۔ طبقات ناصری اور طبقات اکبری میں قلعہ سرہند درج ہے اور یہی درست ہے۔

قطب الدین ایبک نے ۱۲۰۹ء میں دہلی کا تخت سنبھالا۔ اس وقت سے لے کر فیروز شاہ تغلق



ہونا پڑا۔ خاندان سادات کے پہلے بادشاہ خضر خان کے زمانے میں بیرم خان نے ۱۴۱۹ء میں ایک مقتدر امیر دولت خان سے ساز باز کر لی تو خضر خان نے خود سرہند پہنچ کر اس کی سرکوبی کی۔ خضر خان نے ابتدا میں اپنے بیٹے ملک الشرق مبارک کو سرہند اور فیروز پور کا ناظم مقرر کیا۔ ملک سدھو نادرہ اسی کا نائب تھا، جسے ۱۴۱۶ء میں تغان نے قتل کر دیا۔ بعد میں سلطان شاہ لودی امیر سرہند کا ناظم مقرر ہوا۔ اس نے حکومت کے باغی سارنگ خان کو ستمبر ۱۴۱۹ء میں سرہند کے مقام پر شکست دی۔ ابوالفتح مبارک شاہ کے عہد میں جسرتھ کھوکھور علم بغاوت بلند کر کے ۲۲ جون ۱۴۲۱ء کو سرہند پہنچا۔ پہلے تو سلطان شاہ لودی قلعے میں پناہ گزیں ہو گیا، لیکن پھر موسلا دھار بارش میں باہر نکلا اور نواح سامانہ میں پہنچ گیا۔ جسرتھ نے یہ سن کر لدھیانے کی راہ لی۔

فیروز شاہ تغلق کے بعد جو حالات رونما ہوئے ان سے پتا چلتا ہے کہ فوجی نقطہ نگاہ سے سرہند کی اہمیت میں معتدبہ اضافہ ہو چکا تھا۔ یہ اہمیت مغلوں کے زمانے میں برابر قائم رہی۔ توڑک بابر نے سرہند کا ذکر کئی بار کیا ہے۔ پانی پت کی پہلی لڑائی ۲۰ اپریل ۱۵۲۶ء کو ہوئی، لیکن بابر اس سے پہلے ۱۵۲۴ء میں سرہند پہنچتا ہے۔ بعد میں بھی وہ سرہند آتا جاتا رہا۔ ۱۵۲۹ء میں سرہند کے مقام پر شملے کی ریاستوں میں سے کاهلور (موجودہ بلاس پور) کے راجا نے اسے سات عقاب نذر کیے اور خاصی مقدار میں سونا بھی پیش کیا۔ بابر کی طرف سے سلطان محمد دلدائی سرہند کا امیر مقرر ہوا۔ بابر لکھتا ہے کہ لاهور کی طرح سرہند میں بھی آپاشی کنوؤں سے ہوتی ہے۔ اس نے سرہند کا لگان ایک کروڑ انتیس لاکھ بتایا ہے۔ جوہر آفتابچی ہمایون نامہ میں ہمایوں اور سکندر سوری کی سرہند

کی تخت نشینی تک سلاطین دہلی نے سرہند کو غالباً چنداں اہمیت نہیں دی۔ اس کے بجائے سامانہ زیادہ مورد توجہ رہا، جو تحصیل بھوانی گڑھ میں پٹیالے سے سترہ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ جلال الدین خلجی بادشاہ بننے سے پہلے یہیں کا ناظم تھا۔ قرب و جوار کے لوگ مال گزاری کی رقوم سامانے جا کر داخل خزانہ کیا کرتے تھے۔ فیروز شاہ تغلق کے زمانے سے سرہند کی طرف ازسرنو توجہ شروع ہوئی۔ روضۃ القیومیہ کے مصنف نورالدین سرہندی کے بیان کے مطابق ایک بار سید جلال بخاری مخدوم جہانیاں دہلی جاتے ہوئے موضع سرائس میں ٹھہرے، جو سرہند سے پانچ چھ کوس کے فاصلے پر ہے۔ لوگوں نے ان کی خدمت میں عرض کی کہ سامانہ جاتے ہوئے ہمیں وحشت ناک جنگل میں سے گزرنا پڑتا ہے، سلطان دہلی سے سفارش کیجیے کہ راستے میں ایک شہر آباد کرنے کا حکم دے۔ تاریخ فیروز شاہی میں آیا ہے کہ ان کی سفارش پر فیروز شاہ نے قلعہ سرہند کی تعمیر کا حکم دیا، جس کی تکمیل بالآخر حضرت مخدوم جہانیاں کے خلیفہ شیخ رفیع الدین کے ہاتھ سے ہوئی۔ شیخ رفیع الدین پہلے سنام میں رہتے تھے، جو پٹیالے سے ۴۳ میل مغرب میں ہے (البیرونی نے اس شہر کا ذکر کیا ہے)؛ آخر وہ سرہند آ گئے۔ فیروز شاہ تغلق نے قلعہ تعمیر کرانے کے علاوہ دریائے ستلج سے ایک نہر نکوائی، جو سرہند سے گزرتی ہوئی سنام تک پہنچتی تھی۔ یہ نہر غالباً ”سرہند جوا“ (پہاڑی نالہ) کے ساتھ ساتھ جاتی تھی۔ اس طرح سرہند کی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ فیروز شاہ کے جانشینوں میں سے محمود شاہ (۱۴۱۲ء) کے زمانے میں ایک ترک بیرم خان نے سرکشی کی، لیکن سامانہ سے دو کوس کے فاصلے پر لڑائی میں شکست کھا کر اسے سرہند کی طرف فرار

میں جنگ کے بارے میں لکھتا ہے کہ دونوں کی افواج پندرہ روز تک ایک دوسرے کے آمنے سامنے رہیں۔ سکندر سوری بالآخر شکست کھا کر پہاڑوں کی طرف فرار ہو گیا اور ہمایوں سرہند سے روانہ ہو کر ۲۳ جولائی ۱۵۵۵ء کو وارد دہلی ہوا اور دوبارہ تاج و تخت کا مالک بنا۔ دیوانِ دنی چند کیگوہر نامہ میں لکھتا ہے کہ ہمایوں اور سکندر سوری کی جنگ چالیس روز تک جاری رہی، لیکن ہم جوہر آفتابچی کے بیان کو صحیح سمجھتے ہیں۔ جلال الدین آبر کے عہد سے سرہند میں جدید تعمیرات شروع ہو گئیں۔ حافظ سلطان نے یہاں ایک وسیع باغ لگایا جسے آئین اکبری میں ”نشاط افزای نظارگیان“ کہا گیا ہے۔ اس کا نام بعد میں ”باغ عام و خاص“ مشہور ہو گیا۔ باغ کی آب و ہوا ضرب المثل کے طور پر اچھی بتائی جاتی ہے۔ سرہند میں خوبصورت عمارتیں بنائی گئیں اور اردگرد چار دیواری تعمیر کی گئی۔ شاہجہان کے عہد میں کندی بیگ یہاں ستلج سے ایک نہر کھود لایا تھا۔ ابوالفضل نے سرہند کو نامور شہروں میں شمار کیا ہے۔ وہ اسی کی ایک حویلی کا بھی ذکر کرتا ہے۔ ممکن ہے یہی ”جہازی حویلی“ ہو، جو جہاز کے ہم شکل تعمیر ہوئی تھی اور جس کا ذکر مذکورہ بالا گزیٹیئر کے ۲۰۹ صفحے پر موجود ہے۔ ابوالفضل کہتا ہے کہ سرہند میں ”مس نقش پذیر آید“، . . . یہاں کے لوگوں کا رنگ وہ گندم گوں بتاتا ہے جن میں راجپوت، افغان اور جاٹ شامل تھے۔ سرو آزاد میں سرہند کی شہر پناہ کا بھی ذکر پایا جاتا ہے اور شہر کے دروازوں کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک کا نام لاہوری دروازہ تھا۔ عہدِ مغلیہ میں شہر کی خوشحالی اور رونق کا یہ عالم تھا کہ یہاں ۳۶۰ مساجد، سرائیں، کنوئیں اور مقبرے پائے جاتے تھے۔ سرائیں

اس لیے زیادہ تھیں کہ سرہند دہلی اور لاہور کے تقریباً وسط میں تھا اور دہلی، لاہور، کابل اور بخارا آنے جانے والے قافلے یہاں ضرور ٹھہرتے تھے۔ نامور امرا یہاں کے ناظم مقرر کیے جاتے تھے مثلاً اورنگ زیب عالمگیر نے نواب شکر اللہ خان کو سرہند میں متعین کیا تھا۔ مغلیہ دور ہی میں یہاں شیخ احمد سرہندی<sup>۱</sup> ۱۵۶۴ء میں شیخ عبدالاحد کے گھر پیدا ہوئے۔ ان کے مکتوبات بڑے مشہور ہیں۔ تجدید و اصلاح دین کا جو کارنامہ انہوں نے انجام دیا اس کی وجہ سے یہ شہر ہمیشہ کے لیے مقدس بن گیا اور ”سرہند شریف“ کہلانے لگا۔ شیخ احمد کی تجدید و اصلاح ایک احيائی تحریک تھی جس سے وسط ایشیا سے لے کر چانگام تک کے لوگ متاثر ہوئے۔ ان کے بعد ان کے فرزند خواجہ محمد معصوم<sup>۲</sup> نے بھی اتنی ہی شہرت پائی۔ انہوں نے سرہند کو ارشاد و تبلیغ کا مرکز بنا دیا۔ اطراف و اکناف سے لوگ جوق در جوق حاضر ہوتے تھے۔ اورنگ زیب عالمگیر بھی ان کا معتقد تھا۔ اسی زمانے میں یہاں شیخ ناصر علی سرہندی (م ۱۱۰۸/۵۱۶۹۶ء) جیسا فارسی کا نامور غزل گو پیدا ہوا۔ فارسی کا ایک اور شاعر میر محمد زمان واسخ (م ۱۱۰۷/۵۱۶۹۵ء) بھی سرہندی تھا۔ اس سے پہلے تاریخ مبارک شاہی کا مصنف یعنی بن احمد بھی یہیں کارہننے والا تھا۔ اس نے تاریخ مبارک شاہی ۱۱۳۸/۵۸۳۸ء کی حدود میں لکھی۔ وہ اپنے آپ کو السیہرندی لکھا کرتا تھا۔ بعد میں شاہ ولی اللہ نے جو احيائی تحریک شروع کی، اس کا تعلق اس لحاظ سے سرہند کے ساتھ ہے کہ شاہ صاحب کی والدہ شاہ گل وحدت کی دختر تھیں اور شاہ گل وحدت حضرت مجدد سرہندی<sup>۳</sup> کے پوتے تھے (سرو آزاد، ص ۱۹۹، ۲۳۴)۔

خانی خان اور آزاد بلگرامی کہتے ہیں کہ

وہاں کے لوگوں سے انتقام لیا۔ سرہند کا نام انہوں نے گرو ماری، گرو مارا اور پھٹکی پوری رکھ دیا۔ وہ صبح کے وقت اس شہر کا نام لینا اپنے لیے منحوس سمجھتے تھے۔ ان کے دوبارہ حملے سے پہلے احمد شاہ ابدالی نے ۱۳ ربیع الاول ۱۱۶۱ھ/۱۳ مارچ ۱۷۴۸ء کو اسے تاراج کیا۔ بقول آزاد بلگرامی ”ہر کہ دست بہ شمشیر برد کشتہ شد“ (سرو آزاد، ص ۳۳۳)۔ یہ خبر سن کر محمد شاہ، بادشاہ دہلی، کا ولی عہد احمد شاہ جو قریب ہی دریائے ستلج کے پتن ماچھیواڑہ پر احمد شاہ ابدالی کے انتظار میں تھا، سرہند پہنچ گیا؛ لیکن ابدالی لدھیانے کے راستے سرہند جا پہنچا۔ ۱۵ تا ۲۸ ربیع الاول ۱۱۶۱ھ/۱۵ تا ۲۸ مارچ ۱۷۴۸ء کو دونوں لشکروں کے درمیان جنگ جاری رہی۔ اگرچہ وزیرالممالک مارا گیا، تاہم مغل فوج ثابت قدم رہی اور احمد شاہ ابدالی کو شکست فاش ہوئی۔ نادر شاہ سے ہزیمت اٹھانے کے نو سال بعد اب سرہند میں بادشاہ ہند کو نمایاں فتح حاصل ہوئی تھی۔ یہ فتح بھی اس بدنصیب شہر کو سکھوں کے ظلم و جور سے محفوظ نہ رکھ سکی۔ پانی پت کے میدان میں احمد شاہ ابدالی کے مرہٹوں پر فتح یاب ہونے کے تین سال بعد ۱۷۶۴ء میں آلہا سنگھ والی پٹیالہ دیگر سکھ سرداروں کے ساتھ سرہند پر حملہ آور ہوا اور شہر کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ زین خان ناظم سرہند قتل ہوا اور آلہا سنگھ سرہند کے باشندوں کو جبراً پٹیالے لے گیا، جسے اس نے انہیں دنوں آباد کیا تھا۔ پٹیالے میں سرہندی محلہ اب بھی مشہور ہے۔ ان واقعات کی اطلاع پا کر احمد شاہ ابدالی نے ادھر کا رخ کیا۔ زین خان کو سرہند کا ناظم اسی نے ۱۷۶۱ء میں مقرر کیا تھا، لیکن اس نے آلہا سنگھ کو ہی صوبے کا ناظم تسلیم کر لیا۔ وہ دراصل سکھوں کو مغلوں کے خلاف استعمال کرنا

شاہجہان نے دوبارہ اس شہر کو سرہند کے بجائے سہرند کا نام دیا، اس لیے کہ غزنویوں کے زمانے میں جب یہ سرحد کا کام دیتا تھا اسے سرہند کہنا موزوں تھا، لیکن اب کہ سلطنت مغلیہ برصغیر کے علاوہ کابل اور غزنی تک پھیل چکی تھی، یہ نام مناسب نہیں رہا تھا۔ اسی سلسلے میں خانی خان اور آزاد بلگرامی کا بیان ہے کہ شاہجہان نے ایک حقیقت نفس الامری کو تسلیم کرتے ہوئے پرانا ہندوانہ نام بحال کر دیا کیونکہ متھرا اور بنارس جیسے ہندوانہ نام کے دوسرے شہر بھی اسی کی مملکت میں تھے۔ بہر حال تلفظ کی دقت کی وجہ سے لوگوں کی زبان پر یہ پرانا نام رواں نہ ہو سکا، اگرچہ آزاد بلگرامی اور عبدالحمید لاہوری (مصنف پادشاہنامہ) اسے سہرند ہی لکھتے ہیں۔

اورنگ زیب کی وفات کے بعد سرہند کی تاریخ کا سیاہ دور شروع ہوتا ہے۔ سکھوں کے گرو تیغ بہادر کو بغاوت کے جرم میں اورنگ زیب نے ۱۶۷۵ء میں قتل کرا دیا۔ اس کا انتقام لینے کے لیے اس کے بیٹے گرو گوبند سنگھ نے ۱۷۰۲ء میں شاہی فوج کے خلاف سرہند کے قریب چمکور کے مقام پر جنگ کی، جس میں اس کے دو لڑکے کام آئے۔ گوشہ پنجاب (سرہند) کا مصنف رادھا کشن لکھتا ہے کہ ناظم سرہند بایزید خان گرو جی کے دو نابالغ لڑکوں اور ان کی والدہ کو گرفتار کر کے اپنے ساتھ لے گیا، بچوں کی ماں کو قلعے کے برج میں قید کر دیا اور چند دنوں بعد جب دونوں لڑکوں کو قتل کرا دیا تو ماں زہر کھا کر مر گئی؛ لیکن کنگھم کا بیان ہے: ”گرو گوبند سنگھ کے اہل و عیال سرہند جا چھپے۔ ایک ہندو نے مخبری کر دی چنانچہ انہیں مسلمانوں کے حوالے کر دیا گیا اور دونوں لڑکے قتل ہوئے۔“ سکھوں نے سرہند پر حملہ کر کے

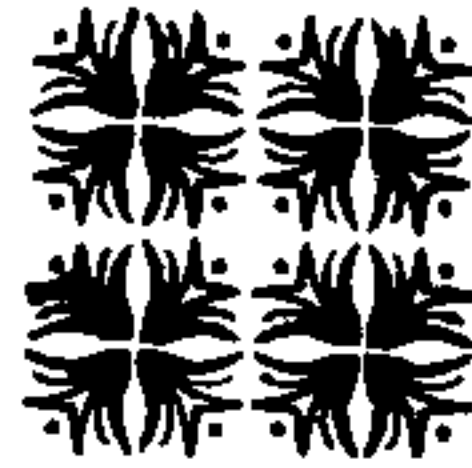
چاہتا تھا۔ ۱۷۷۹ - ۱۷۸۰ء میں مغلوں نے سرہند کی بازیابی کے لیے ایک مہم روانہ کی، جو ناکام رہی۔ سرہند اب مستقل طور پر سکھوں کے قبضے میں آچکا تھا۔ سکھوں نے اس رسم کو پن (ثواب) قرار دے دیا کہ جو سکھ بھی سرہند سے آئے وہاں سے ایک اینٹ اٹھا کر دریا میں پھینکے۔ اس طرح ایک آباد شہر کھنڈروں میں تبدیل ہو گیا۔ آلہا سنگھ کے وارثوں نے ان جگہوں پر گوردوارے اور مندر بنالیے جہاں گرو گوبند سنگھ کے دونوں نابالغ لڑکوں کو قتل کیا گیا تھا۔ انگریز آئے تو ریلوے لائن تعمیر ہوئی اور پرانے شہر سے ایک میل کے فاصلے پر سٹیشن بنا، جہاں آبادی بھی ہوتی گئی۔ سکول اور ڈاک خانے کا افتتاح ہوا، تھانہ بھی بنا۔ ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کے مطابق سرہند کی آبادی صرف ۴۰۶۴ تھی۔ ان میں مسلمان ۲۲۱۸ اور سکھ ۵۲۴ تھے۔ سچیدانند بھٹا چاریہ ہندوستان کی لغت تاریخ میں سرہند کے متعلق صرف یہی کہ کر خاموش ہو جاتا ہے کہ یہ شہر سکھوں کی تاریخ میں مشہور ہے، لیکن مندرجہ بالا حقائق و واقعات بتاتے ہیں کہ مسلمانوں کی تاریخ میں اس شہر نے جو کردار انجام دیا ہے وہ غیر معمولی نوعیت کا ہے۔

جدید شہر کے مکانات پختہ اینٹوں کے بنے ہوئے ہیں۔ گلیاں سیدھی، کشادہ اور پکی، لیکن ناہموار ہیں۔ برسات کے موسم میں اسے چوآناسی پہاڑی نالہ گھیرے رہتا ہے، جو ایک پل کے نیچے سے گزرتا ہے۔ پرانے شہر کے کھنڈروں اور نئے شہر کے درمیان فاصلہ اب آبادی کے پھیلاؤ کے باعث کم ہو چکا ہے۔ آثار قدیمہ میں ایک خوبصورت عمارت حضرت مجدد الف ثانی (م ۱۶۲۴ء) کا مقبرہ ہے، جو شاہجہان کے عہد میں بنا تھا۔ ان کا عرس ہر سال ۲۷ صفر کو منعقد ہوتا ہے؛ دور دور سے زائر آتے ہیں، جن میں

کابل کے زائرین کی تعداد خاص طور پر زیادہ ہوتی ہے۔ حضرت مجددؒ کے جد اعلیٰ شہاب الدین فرخ شاہ فاروقی کابل سے آکر سنہ ۱۷۷۹ء میں آباد ہوئے تھے۔ ان کے مقبرے کے قریب ہی رفیع الدینؒ کا مزار ہے، جنہوں نے فیروز شاہ تغلق کے عہد میں قلعہ سرہند تعمیر کرایا تھا اور جو چھٹی پشت میں حضرت مجددؒ کے اجداد میں سے تھے۔ ان کے فرزند خواجہ محمد معصومؒ [اور پوتے خواجہ محمد زبیرؒ] کے مزار بھی قریب ہی واقع ہیں۔ شاہ زمان والی کابل کا مقبرہ بھی یہیں ہے، جس میں شاہ کی بیگم کی قبر بھی ہے۔ دو مقبرے استاد اور شاگرد کے کہلاتے ہیں؛ یہ استاد اور شاگرد غالباً معمار تھے۔ ڈیرہ میر میراں کے قریب دو چھوٹے چھوٹے مقبرے ہیں، جو ”حاج و تاج“ کے نام سے موسوم ہیں؛ کہا جاتا ہے کسی سلطان کی دو بیگمات حاج النساء اور تاج النساء، وہاں دفن ہیں۔ ان کے قریب سلطان بہلول لودی کی بیٹی کا مقبرہ ہے، جس سے پتا چلتا ہے کہ یہ شہزادی ۱۰۹۵ھ/۱۶۸۵ء میں فوت ہوئی تھی۔ ”عام و خاص باغ“ بھی یہیں ہے۔ اس کے بنانے والے حافظ سلطان کی قبر ایک طرف دیکھی جا سکتی ہے۔ اس کے قریب ہی ایک کتواں ہے، جس کے ۱۶ بدھ ہیں۔ اس میں بھول بھلیاں بھی ہیں۔ گردوارہ فتح گڑھ اور گردوارہ جوتی سروپ بھی یہاں کی قابل ذکر عمارت ہیں۔ ایک بڑی مگر نامکمل مسجد بھی کھنڈر کی صورت میں موجود ہے، جو سدھنا قصاب نے شروع کرائی تھی۔ ”جہازی حویلی“ بھی یہیں واقع ہے، جو ایک اور قابل ذکر عمارت ہے۔

مآخذ: (۱) ابوالفضل: آئین اکبری؛ (۲) منہاج سراج: طبقات ناصری؛ (۳) احسان علی: حضرت مجدد اور ان کے سیاسی رجحانات، مخطوطہ در کتاب خالہ دانش گاہ پنجاب، لاہور؛ (۴)

- آزاد بلگرامی : سرو آزاد، مطبوعہ لاہور؛ (۵) Beveridge،  
 مقالہ در *JASB*، ۱۹۱۴ء؛ (۶) ہابر : توزک باری،  
 مترجمہ انگریزی؛ (۷) جوہر آفتابچی : ہمایوں نامہ،  
 مطبوعہ کراچی؛ (۸) خانی خان : منتخب اللباب، ج ۱؛  
 (۹) دیوان دلی چند : کیگور نامہ، پنجابی ادبی اکادمی؛  
 (۱۰) ہنلت رادھا کشن : گوشہ پنجاب (سرہند)، مطبع  
 پنجابی، لاہور ۱۸۶۱ء؛ (۱۱) *Gazetteer of the Punjab*  
*States*، ج ۱، ۱ و ب؛ (۱۲) سچیدا نند بھٹا چاریہ :  
*A Dictionary of Indian History*، نیویارک ۱۹۶۷ء؛  
 (۱۳) سراج عقیف : تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۰ء؛  
 (۱۴) عبدالحمید لاہوری : بادشاہ نامہ، کلکتہ ۱۸۶۷ء -  
 ۱۸۶۸ء؛ (۱۵) عبدالرحیم : مکتوبات امام ربانیؒ  
 (اردو ترجمہ)، جلد اول، امرتسر ۱۹۱۲ء؛ (۱۶)  
*History of Sikhs : Cunningham*، اوکسفورڈ ۱۹۱۸ء؛  
 (۱۷) وہی مصنف : *Ancient Geography of India*؛  
 (۱۸) *The Cambridge History of India*، ج ۱ (ہند  
 قدیم)، کیمبرج ۱۹۲۲ء۔  
 (عبدالغنی)



تصحیحات  
(جلد ۱۰)

847

صواب	خطا	سطر	عمود	صفحہ
الدَّبِيح	الدَّبِيح	۲۰	۲	۱۷
كتب	كتبه	۲۶	۱	۱۸
سُرْبَةٌ يَا سُرْبَةٌ	سُرْبَةٌ يَا سُرْبَةٌ	۱	۲	۲۴
لِدِ خَوْلِيهِمْ	لِدِ خَوْلِيهِمْ	۲۳	۱	۲۵
لَا إِكْرَاهَ	لَا إِكْرَهَ	۸	۲	۲۶
ذَمَّتْنَا	ذَمَّتْنَا	۳۰	۱	۲۹
قَدَمَهُ	قَدَمَهُ	۳۰	۱	۲۹
كَدَمْنَا	كَدَمْنَا	۳۱	۱	۲۹
دَيْتَهُ	دَيْتَهُ	۳۱	۱	۲۹
كَدَيْتْنَا	كَدَيْتْنَا	۳۱	۱	۲۹
يَحْيَى	يَحْيَى	۴	۲	۲۹
ذَلِكَ	ذَلِكَ	۳۲	۲	۲۹
مَوْلُودًا	مَوْلُودًا	۱۵	۱	۳۱
اللَّهِ	إِلَّهِ	۵	۳	۳۱
حَيْرَهَا	حَيْرَهَا	۱۳	۱	۳۲
عَلَى	عَلَى	۱۵	۱	۳۲
الطَّبْرِي	ازطبری	۲۰	۱	۳۳
الْبَغْيِ	الْبَغْيِ	۲۱	۲	۳۳
شَرْطِ يَه	شَرْطِيَه	۷	۱	۳۴
أَمْوَالِكُمْ	أَمْوَالِكُمْ	۳۲	۱	۳۴
اشَاعَت	شَاعَت	۹	۲	۳۷
ذُو الْقُرَيْنِ	ذُو الْقُرَيْنِ	۱	۱	۴۰
ذَوْشَرِي	دَوْشَرِي	۳۱	۱	۴۵
عِثْمَانِي	عِثْمَانِي	۶	۱	۴۷

صفحہ	عمود	سطر	خطر	صواب
۵۰	۱	۱۷	(دشیفتہ)	(شیفتہ)
۵۱	۱	۱۵	(۱۸۳۱) -	-۱۸۳۱
۵۲	۱	۱۹	- ]	)
۵۲	۱	۲۵	- )	]
۶۳	۱	۴	زمانہ چھٹی صدی	زمانہ
۷۰	۲	۲۹	مطلیہ	مطلیہ
۱۰۳	۱	۱۸	اور راحیل اور	راحیل اور
۱۱۲	۱	۲۵	(ھیولائے)	(ھیولائے)
۱۱۳	۱	۱۶	خصوصاً	خصوصاً
۱۲۵	۱	۸	رشیدالدین	راشد الدین
۱۲۶	۱	۲۹	تھا	رہا
۱۳۱	۱	۱۸	مسند	مستند
۱۵۵	۲	۲۵	”طلبہ“	”طلباء“
۱۵۷	۱	۲۱	عملدای	عملداری
۱۵۸	۱	۲۱	ہیکڑ	ہیکڑ
۱۶۹	۱	۱۴	جزی	جزوی
۱۷۰	۱	۶	وابسطہ	وابستہ
۱۷۳	۱	۹	تنبیہ	تنبیہ
۱۷۳	۱	۲۸	العباس	العباس
۱۷۷	۱	۱۸ تا	الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلًا وَمِثْلُ وَالْفِضَّةُ	الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلًا وَمِثْلُ وَالْفِضَّةُ
		۳۲	بِالْفِضَّةِ مِثْلًا وَمِثْلُ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلًا	بِالْفِضَّةِ مِثْلًا وَمِثْلُ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلًا
			بِمِثْلِ وَالبُرِّ بِالبُرِّ مِثْلًا وَالمِلْحُ	بِمِثْلِ وَالبُرِّ بِالبُرِّ مِثْلًا وَالمِلْحُ
			بِالمِلْحِ مِثْلًا وَمِثْلُ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ	بِالمِلْحِ مِثْلًا وَمِثْلُ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ
			مِثْلًا وَمِثْلُ فَمَنْ زَادَ أَوْ أَزْدَادَ فَقَدْ	مِثْلًا وَمِثْلُ فَمَنْ زَادَ أَوْ أَزْدَادَ فَقَدْ
			أَرَبَى ، بَاعُوا الذَّهَبَ بِالفِضَّةِ كَيْفَ	أَرَبَى ، بَاعُوا الذَّهَبَ بِالفِضَّةِ كَيْفَ
			شْتُمْتُمْ يَدًا بِيَدٍ وَ بَاعُوا الشَّعِيرَ	شْتُمْتُمْ يَدًا بِيَدٍ وَ بَاعُوا الشَّعِيرَ
			بِالتَّمْرِ كَيْفَ شْتُمْتُمْ يَدًا بِيَدٍ	بِالتَّمْرِ كَيْفَ شْتُمْتُمْ يَدًا بِيَدٍ
			”ورن“	”وزن“
۱۷۷	۲	۲۲		

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۱۸۱	۱	۲۳	کاربار	کاروبار
۱۸۱	۱	۲۹	کاربار	کاروبار
۱۸۲	۲	۱۶	کاربار	کاروبار
۱۸۳	۱	۲۴	ربیب	ربیب
۱۸۳	۲	۲۱	ہونے سے والی	سے ہونے والی
۱۸۳	۲	۲۳	کئی	کئی
۱۹۰	۱	۹	الرحلة الحجازية	الرحلة الحجازية
۲۰۷	۱	۳	اٹکل پچوں	اٹکل پچو
۲۱۲	۱	۱۴	التقرير و التعبير	التقرير و التعبير
۲۱۶	۱	۲	تبلیغ	تبلیغ
۲۱۸	۱	۱۵	بہ	یہ
۲۱۹	۲	۱۲	شیرہ کوہ	شیر کوہ
۲۲۷	۲	۱	فرانسیوں	فرانسیسیوں
۲۲۷	۲	۱۶	اسے	اس نے
۲۲۹	۲	۲۹	مَوَدَّتْ، رَأَتْ	مَوَدَّتْ، رَأَتْ
۲۳۲	۱	۲۷	الرَّحِيمِ	الرَّحِيمِ
۲۳۲	۱	۳۰	ارتدار	ارتداد
۲۳۶	۲	۲۵	سنجاقو	سنجاقوں
۲۴۳	۱	۳۰	زنانہ	زنانہ
۲۴۳	۲	۱۹	شعیوں	شیعیوں
۲۵۵	۱	۲۲	انسانوں کے	انسانوں کی
۲۵۸	۲	۲۳	نہ ہے	نہ تھے
۲۶۰	۱	۳	ہوتا کہ	ہوتا ہے کہ
۲۶۱	۱	۲۹	غیر ملکوں قبضے	غیر ملکوں کے قبضے
۲۶۳	۱	۱۴	مشاورالمالک	مشاورالمالک
۲۶۳	۲	۲	مل کیے	مل گئے
۲۶۸	۱	۲۵	بیعت	بیعت
۲۷۲	۲	۲۴	سلیمان ساوجی	سلیمان ساوجی
۲۷۳	۲	۸	بطلمیوس	بطلمیوس



صواب	خطا	مطر	عمود	صفحہ
فقیہ	فقیہہ	۱۰	۲	۲۸۰
اوراق گم گشتہ	اوراق گم لشتہ	۳۱	۱	۲۸۳
ہیئت	ہیئت	۲۰	۲	۲۹۰
ایران ہی میں	ایران ہی	۱	۱	۲۹۱
ہو سکتے	ہو سکتا	۱۷	۲	۲۹۳
طرف سے	طرف	۲۲	۱	۳۰۰
پہلے	پہا	۲۹	۲	۳۰۱
کا سوال قرآن مجید	کا قرآن مجید سوال	۷	۱	۳۰۳
حسب ذیل الفاظ میں	حسب الفاظ میں	۱۳	۲	۳۰۶
لے	ز	۳۲	۱	۳۱۰
استنباط	استباط	۱۵	۱	۳۱۳
زمانے	زمانے	۴	۲	۳۱۳
مختصر المیعاد	مختصر المیعاد	۳۰	۲	۳۱۳
یٹھے تھے	یٹھے تھے	۲۴	۲	۳۱۸
بعض ما بعد الطبیعیاتی	بعض بعد الطبیعیاتی	۱۹	۱	۳۱۹
آثار الصنادید	آثار الصنادید	۶	۱	۳۲۰
⊗ رمضان	* رمضان	۱	۲	۳۳۷
تک حکومت کی	کی حکومت کی	۵	۲	۳۳۸
مطبوعہ	مطبوعہ شدہ	۱۱	۲	۳۶۳
خوارزم	خورازم	۱۷	۱	۳۷۲
عاشق:	عاشق،	۱۳	۲	۳۷۳
وزنی	ونی	۲۰	۲	۳۷۷
۶۷۹۱	۶۱۷۹۱	۲۸	۲	۳۷۸
لائڈن	لائڈن	۱۲	۲	۳۸۱
کئی ہیں	کئی ہے	۱۴	۲	۳۸۲
الرؤیا	الرؤیا	۹	۲	۴۰۰
اشخاص	اشخاص	۱۹	۲	۴۱۷
محقق طوسی	فارابی	۲۳	۲	۴۱۷
الاعشى	الاعشى	۱۹	۱	۴۶۱

صواب	خطا	سطر	عمود	صفحہ
(قران السعدین)	(قران الدین)	۲۳	۲	۵۸۲
رَوْضُ الْأَخْيَارِ	رَوْضُ الْأَخْيَارِ	۱۲	۱	۴۹۱
کبادہ	کبادہ	۱۶	۱	۵۱۴
ارادے	اردے	۲	۱	۵۲۵
باقاعدہ	باقاعد	۱۸	۱	۵۵۲
المَقْدِسِي	المَقْدِسِي	۸	۲	۵۷۲
کیے	کرے	۱۸	۱	۵۷۳
نفاذ	نفاذ	۳	۲	۵۸۳
قتل کر دیا	قتل دیا	۱۷	۲	۵۹۵
فتح	فتح	۲۶	۱	۵۹۶
تنخواہ دار	تنخواہ دار	۲	۱	۵۹۹
۱۲۹۵-۱۲۹۶ء	۱۲۹۵-۱۲۰۶ء	۱۹	۱	۶۰۸
کماندار	کماندر،	۲۵	۶	۶۱۰
تورات، باب التکوین،	Genesis، (باب پیدائش،	۸	۱	۶۱۹
ان کے سپرد	اس کے سپرد	۱۰	۱	۶۱۹
ان کے اخلاق	اس کے اخلاق	۱۱	۱	۶۱۹
سیحوں	سیحوں	۲۴	۱	۶۱۹
ان کی وجہ سے	ان وجہ کی سے	۸	۲	۶۳۱
بھی ایک ضخیم کتاب ہے	بھی ایک ضخیم کتاب پر مشتمل ہیں	۵-۶	۱	۶۴۰
رَبَّنَا	رَبَّنَا	۳	۱	۶۹۹
سُورَا	سُورَا	۱۰	۱	۷۰۶
مخالف	کے مخالف	۱	۲	۷۰۷
رودکی	رودکی	۳	۱	۷۱۵
دمن	ودمن	۲۷	۱	۷۱۷
مميزات	مميزات	۴	۲	۷۱۸
حضرت سودہ بنت زمعہ	حضرت سودہ بنت زمعہ	۱۷	۲	۷۳۴
سَجَدَ	سَجَدَ	۲۵	۱	۷۴۸
معاهدوں	معاهدوں	۱۷	۲	۷۵۲
جو	حو	۳۲	۱	۷۵۸

صواب	خطا	سطر	عمود	صفحہ
میلا	میلا	۱۵	۲	۷۶۶
میخال	میخائیل	۵	۲	۷۸۶
میخال	میخائیل	۸	۲	۷۸۶
علمبردار	علمبرار	۱۷	۱	۷۹۶
یوگوسلاویا	یوگوسلایا	۱۴	۱	۷۹۷
پرشتہ	پرشتنا	۵	۱	۸۰۴
ذیل کے	ذیل کی	۳۱	۱	۸۲۲
گھیر	گھیرا	۳۰	۱	۸۳۲

## فہرست عنوانات

(جلد ۱۰)

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۸	ذمی : رک بہ ذمہ	۱	ذ
۳۸	ذنب : رک بہ نجوم	۱	ذائقہ
۳۸	الذئوب، دفن	۲	ڈھومی : رک بہ داهومی
۳۹	ذو، ذی، ذَا	۲	ڈخویہ
۴۰	ذوالحجۃ	۳	ڈراما : رک بہ حکایت؛ روایت؛ مسرچیہ
۴۰	ذوالخلفہ	۳	ڈوزی
۴۱	ذوالرمۃ	۴	ڈوگر : رک بہ دوغر
۴۴	ذوالشری	۴	ڈی ٹریسی : رک بہ دی تریسی
۴۶	ذوالفقار	۴	ڈیرہ جات
۴۷	ذوالفقاریہ	۵	ڈھا کہ
۴۸	ذوق	۹	ذ
۵۰	ذوق، شیخ محمد ابراہیم	۱۰	ذات
۵۴	ذوقار	۱۱	ذات السواری : رک بہ (ر)، لائیڈن <sup>۲</sup>
۵۶	ذوالقدر	۱۱	ذات الہمۃ : رک بہ ذوالہمۃ
۶۱	ذوالقرنین	۱۱	ذاتی
۶۲	ذوالقعدۃ	۱۳	ذاتی (سلیمان)
۶۲	ذوالکفل	۱۳	الذریۃ
۶۳	ذوالنون	۱۵	ذاکر
۶۵	ذوالنون (ارغون)	۱۶	ذباب
۶۷	ذوالنون (بنو)	۱۷	ذیان : رک بہ غطفان
۶۷	ذونواس	۱۷	ذیحۃ
۶۹	ذواق : رک بہ چاشناکیر	۱۹	ذراع
۶۹	ذوالہمۃ	۲۱	ذره
۸۲	ذوی : رک بہ ذو	۲۲	ذکاة : رک بہ ذیحہ
۸۲	ذویزن : رک بہ سیف	۲۲	ذکر
۸۲	ذہب	۲۴	ذمار
۸۴	الذہبی : رک بہ احمد المنصور	۲۵	ذمہ

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۱۳۶	الرّامی	۸۴	الذّہبی، شمس الدین
۱۳۷	رامی محمد پاشا	۸۸	ذّہبیہ : نیز رک بہ طریقہ
۱۳۹	راولپنڈی	۸۸	ذهران : رک بہ ظہران
۱۴۰	الراونڈی : رک بہ ابن الراونڈی	۸۸	ذہنی
۱۴۰	راہب	۸۹	الذّئاب
۱۴۱	رائٹ، ولیم	۸۹	ذئب
۱۴۲	رای	۹۱	ذی : رک بہ ذو
۱۴۳	ربا : رک بہ ربو	۹۲	ر
۱۴۵	رباب	۹۲	رَابِطَةٌ : رک بہ رباط
۱۵۰	ربّاح	۹۲	رَابِعَةُ العَدْوِيَّةُ
۱۵۱	رباط	۹۶	رَاتِب
۱۵۷	رباط الفتح	۹۶	رَاجِيُوت
۱۶۱	رباعی	۱۰۳	راحیل
۱۶۸	ربّ	۱۰۴	رأذهن پور
۱۷۰	ربض	۱۰۵	رأول
۱۷۰	ربو	۱۰۶	رازی، امین احمد
۱۸۳	ربوئیت : رک بہ ربّ	۱۰۷	الرازی (اندلسی مؤرخین)
۱۸۳	رَبِيبُ الدُّوَلَة	۱۰۹	الرازی، ابوبکر محمد بن زکریا
۱۸۳	ربیرا، یولین : رک بہ مُسْتَشْرِقِین	۱۱۵	الرازی، امام : رک بہ فخرالدین الرازی
۱۸۳	ربیع	۱۱۵	راس، سر ایڈورڈ ڈینی سن
۱۸۴	ربیع بن یونس	۱۱۶	رأس العین
۱۸۵	ربیعة و مضر	۱۲۰	راسم، احمد
۱۹۰	رہک	۱۲۲	راشد محمد
۱۹۱	رتن (بابا)، حاجی الوالرضا	۱۲۳	الراشد بالله
۱۹۳	رتّر	۱۲۳	راشد الدین سنان
۱۹۳	رجب	۱۲۵	الراضی بالله
۱۹۴	رجز	۱۲۷	الراغب الاصفہانی
۲۰۴	رجعة : رک بہ دفتر	۱۲۹	راغب پاشا
۲۰۴	رجعة : رک بہ رجوع	۱۳۰	الرافضہ
۲۰۴	الرجعة الجامعة : رک بہ دفتر	۱۳۱	رام پور
۲۰۴	رجم	۱۳۴	رام ہرمز

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۲۷۲	رشید الدین وطواط : رک بہ وطواط	۲۱۲	رجوع
۲۷۲	رشید یاسمی	۲۱۵	الرجیع
۲۷۳	الرصافة	۲۱۷	رَجَبَة
۲۷۸	رضا	۲۲۳	رَحْمَن : رک بہ اللہ؛ الاسماء الحسنی؛ الرحمة
۲۷۸	رضا خان	۲۲۳	الرَّحْمَن
۲۸۴	رضا شاہ پهلوی	۲۲۴	رَحْمَن بابا
۳۰۱	رَضَاع	۲۲۶	الرَّحْمَانِيَة
۳۰۳	رضا قلی خان ہدایت	۲۲۸	الرَّحْمَة
۳۰۶	رضائی آقا	۲۳۲	الرَّحِيم : رک بہ اللہ؛ الاسماء الحسنی
۳۰۷	رِضْوَان (رِضْوَان) بن تَشَّ	۲۳۲	(الملك) الرحيم : رک بہ خسرو فیروز
۳۱۰	رِضْوَى	۲۳۲	الرَّيْدَة
۳۱۰	رِضِيَه سُلْطَانَه	۳۳۵	رَدِيف
۳۱۱	رَطْل	۲۳۹	رَزْمِيَه : رک بہ حماسه
۳۱۲	الرَّعْد	۲۳۹	رَزِيك بن طالع
۳۱۳	رَغُوسَه	۲۳۹	رزين، بنو: رک بہ (آ)، لائیدن <sup>۲</sup>
۳۱۳	رِفَاعَه بَك الطَهْطَاوِي	۲۳۹	رسالت : رک بہ رسول
۳۱۶	الرِّفَاعِي	۲۳۹	رسالة
۳۱۸	رَفَع : رک بہ رَيْك	۲۴۰	رستم پاشا
۳۱۸	رفع الیدين : رک بہ صلوة	۲۴۱	الرَّسْمِيَة
۳۱۸	رَفِيع الدین	۲۴۴	رَسْمَك (روسچق)
۳۲۰	رَفِيعِي	۲۴۶	رَسْم، بنو
۳۲۱	الرَّقَاشِي : رک بہ آبان بن عبدالحمید	۲۴۹	رسم : رک بہ تصویر
۳۲۱	رَقْعَه : رک بہ العرب	۲۴۹	رسوا، مرزا
۳۲۱	رَقَادَه	۲۵۱	رسول
۳۲۶	الرَّقْد	۲۵۴	الرَّسُولِيَه
۳۶۳	رَقِيم : رک بہ اصحاب الکنف	۲۵۸	رَشْت
۳۲۳	رَقِيْدَه	۲۶۳	رَشِيد (Rosetta)
۳۳۱	رِکَاب	۲۶۵	الرشد : رک بہ عبدالواحد؛ هارون الرشید
۳۳۳	رِکَاب دَار	۲۶۵	الرشد (مولای)
۳۳۸	الرُّكْبَة : رک بہ رُكْبَة، در (آ)، لائیدن <sup>۲</sup>	۲۶۷	رشید احمد گنگوہی
۳۳۸	رُكْبَة : رک بہ صلوة	۲۶۹	رشید الدین طبیب

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۲۸۶	روس: رگ بہ سوویٹ روس	۳۳۸	رکن آباد
۳۸۶	روسچق: رگ بہ رسچک	۳۴۰	رکن الدولہ
	روشان (= روشن) پیر: رگ بہ بایزید		رکن الدین: رگ بہ بیبرس اول: برکیاروق؛
۳۸۶	انصاری: روشانی	۶۴۲	طغرل بیگ: قلیج آرسلان
۳۸۶	روشانی	۳۴۲	رکن الدین
۳۹۲	روشینیہ: رگ بہ روشانی	۳۴۳	رکوع
۳۹۲	روضہ: رگ بہ باغ	۳۴۴	الرمادی
۳۹۲	الروضہ	۳۴۷	رمضان
۳۹۳	روکرت: رگ بہ مستشرقین	۳۴۷	رمضان اوغلری
۳۹۳	رولہ	۳۴۹	رمضان زادہ
۳۹۵	روم	۳۵۰	الرمل
۳۹۵	الروم	۳۵۵	الرملة
۳۹۶	روم ایلی	۳۵۹	رندہ
۳۹۹	روم قلعه	۳۶۰	رن کچھ: رگ بہ پاکستان (۳۵۱: ۷)
۴۰۰	روسی، جلال الدین: رگ بہ جلال الدین روسی	۳۶۰	رنگ
۴۰۰	الرؤیا	۳۶۷	رنگون
۴۰۶	رویآن	۳۶۹	رنگین
۴۰۶	الرها (Edessa)	۳۷۱	روان دز (روئین دز)
۴۰۷	رہبانیۃ	۳۷۳	روانی
۴۰۸	رہن	۳۷۵	رؤبہ بن العجاج
۴۰۹	رئیس الکتاب یا رئیس آفندی	۳۷۷	روپیہ
۴۱۴	رے	۳۷۸	روح: رگ بہ نفس
۴۱۵	ریاح، بنو	۳۷۸	روح بن حاتم بن قبیصہ
۴۱۵	ریاست	۳۷۹	روحی
۴۲۹	ریاض: رگ بہ باغ	۳۷۹	رودس
۴۲۹	الریاض	۳۷۱	رودسجق (Rodosta)
۴۳۰	ریاضی	۳۸۱	رودکی
۴۳۰	ریال	۳۸۵	رودراور
۴۳۰	ریالہ	۳۸۶	الرودراوری
۴۳۱	ریحا	۳۸۶	الروزنامج: رگ بہ دفتر
۴۳۴	ریختہ: رگ بہ اردو	۳۸۶	روزہ: رگ بہ صوم و رمضان

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۴۵۵	الزرنوجی	۴۳۳	ریختی
۴۵۶	زریاب	۴۳۴	ریڈ
۴۵۹	زط	۴۳۴	ریڈ ہاؤس : رگ بہ مستشرقین
۴۶۱	زعامت	۴۳۴	الریف
۴۶۳	الزفیان	۴۳۶	رینان، ارنسٹ
۴۶۳	زقازیق	۴۳۶	رینو : رگ بہ مستشرقین
۴۶۴	زقوم : رگ بہ جنہم	۴۳۶	ریو، چارلس
۴۶۴	زکوۃ	۴۳۷	ریۃ
۴۶۹	زکروہ بن مہروہ	۴۳۹	ز
۴۷۱	زکریا	۴۳۹	زاب
	زکریا رازی : رگ بہ الرازی، ابوبکر	۴۴۰	الزاب
۴۷۳	محمد بن زکریا	۴۴۰	زابج
۴۷۳	زلالی	۴۴۱	زابق
۴۷۴	الزلزال	۴۴۲	زار
۴۷۵	زلزل	۴۴۳	زاکانی، عبید : رگ بہ عبید زاکانی
۴۷۶	الزلاقہ	۴۴۳	زاوہ
۴۷۷	زمالہ : رگ بہ سمالہ	۴۴۳	زاویہ
۴۷۷	زمان (اصطلاح فلسفہ)	۴۴۵	زاهد : رگ بہ زہد
۴۸۱	زمان : (= وقت)	۴۴۵	زاهد : رگ بہ میر زاهد الہروی
۴۸۷	الزمنخسری	۴۴۵	زاعی : رگ بہ ز (الزاع)
۴۹۲	الزمر	۴۴۵	زایرجہ
۴۹۳	زمرم	۴۴۵	زبور
۴۹۵	زمیندار	۴۴۸	زید
۴۹۵	زمین داود : رگ بہ داود، لائیڈن <sup>۲</sup>	۴۴۸	زیدہ
۴۹۵	زنا	۴۴۹	الزبیر بن العوام
۵۰۱	زناۃ	۴۵۰	زحل
۵۰۱	زنتا	۴۵۲	زخاو، ایلورڈ
۵۰۱	الزنج	۴۵۳	الزخرف
۵۰۳	زنجان	۴۵۴	الزخرقة الاسلامی : رگ بہ فن
۵۰۴	الزنجانی	۴۵۴	زر محبوب
۵۰۵	الزنجار	۴۵۵	زرنج



صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۵۶۰	زیری، بنو	۵۰۵	زنجیرلی
۵۶۳	زیلع	۵۰۶	زندہ رود
۵۶۵	زینب : رگ بہ المرابطون	۵۰۷	زندقہ : رگ بہ زندیق
۵۶۵	زینب بنت حُجَش	۵۰۷	زندیق
۵۶۸	زینب بنت خزیمہ	۵۱۰	زنگی
۵۶۸	زینب بنت علی	۵۲۲	زَنَار
۵۷۰	زینب بنت محمد	۵۱۳	الزواوی : رگ بہ ابن معطی
۵۷۱	الزینبی	۵۱۳	زور خانہ
۵۷۲	زین الدین	۵۱۵	زون
۵۷۲	الزیانی	۵۱۶	زویلہ
۵۷۵	س	۵۱۶	الزہاوی
۵۷۵	سابور : رگ بہ شاہور	۵۲۰	زہد
۵۷۵	سابور بن آردشیر، (ابو نصر)	۵۲۲	زہرہ
۵۷۶	ساج	۵۲۳	الزہری
	ساجیہ : رگ بہ ابوالساج (آل)؛ ابوالساج	۵۲۶	زہیر بن ابی سلمی
۵۷۶	دیو داد	۵۲۹	زیاد بن آبیہ
۵۷۶	ساجر جلال	۵۳۱	زیادۃ اللہ بن ابراہیم : رگ بہ اغالبہ
۵۷۸	ساحل	۵۳۱	زیادی (= بنو زیاد)
۵۷۸	ساراسینز : رگ بہ سیراسینی	۵۳۲	زیار (آل)
۵۷۸	سارت	۵۳۳	زیارۃ
۵۸۰	سارۃ : رگ بہ ابراہیم	۵۳۳	زیان (بنو)
۵۸۰	سارلن، جارج	۵۳۵	زیانیہ
۵۸۱	ساری	۵۳۶	زیب النساء
۵۸۳	ساری	۵۳۱	زیبک
۵۸۵	سسان	۵۳۲	زیتون
۵۸۵	سسانیان	۵۳۳	زید بن ثابت
۶۰۶	ساعۃ	۵۳۵	زید بن حارث
۶۰۸	الساق	۵۳۶	زید بن علی بن حسین
۶۰۹	ساقز	۵۳۸	زید بن عمرو
۶۱۰	سال	۵۳۹	زیدان، جرجی
۶۱۰	سالار	۵۵۲	الزیدیہ

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۶۹۹	سبغہ	۶۱۱	سالار جنگ
۷۰۱	سبغہ	۶۱۲	سالم
۷۰۲	سیر و ابر	۶۱۳	سالم، محمد امین
۷۰۲	سبزوار	۶۱۴	سالم بن سوادہ التمیمی
۷۰۳	سبسطیہ	۶۱۴	سالم بن محمد
	سبط : رگ بہ ابن الجوزی؛ الماردسی؛	۶۱۴	سالمیہ
۷۰۵	ابن التعاویذی	۶۱۶	سالنامہ
۷۰۵	سبع	۶۱۶	سالور
۷۰۶	السبع	۶۱۸	سام
۷۰۷	سبعیہ	۶۱۹	سام میرزا
۷۱۳	سبک	۶۱۹	سامانی
۷۲۳	السبکی، شیخ محمد	۶۲۵	سامرا (تاریخی و جغرافیائی حالات)
۷۲۵	السبکی	۶۲۷	سامرا (طرز تعمیر)
۷۲۸	سپیل	۶۲۹	سامری
۷۲۸	سپیل اللہ	۶۳۴	سامری ادب
۷۲۸	سپاہ	۶۵۳	السامری
۷۲۸	سپاہی	۶۵۴	سامس
۷۳۰	سپہر	۶۵۶	سامی
۷۳۱	ست الملك يا سيده الملك	۶۵۸	سان سٹیفانو
۷۳۱	ستر	۶۵۹	ساج بلق
۷۳۷	سترہ	۶۶۸	ساجی
۷۳۸	ستوری	۶۶۹	ساوہ
۷۳۸	ستینلے لین ہول : رگ بہ لین ہول، ستینلے	۶۷۲	سالکس
۷۳۸	سجاج	۶۷۳	سبا
۷۴۰	السجاوندي، ابوالفضل	۶۷۴	سبا
۷۴۰	السجاوندي، سراج الدين	۶۹۲	سبب
۷۴۰	سجادہ	۶۹۵	سبت
۷۴۶	سجیل	۶۹۶	سبتہ
۷۴۷	سجین	۶۹۶	السبتی
۷۴۸	سجدہ	۶۹۷	سبج
۷۴۹	السجدة	۶۹۸	سبحان اللہ

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۸۰۹	سرت	۷۵۰	سیستان : رک بہ سیستان
۸۱۰	سرحان	۷۵۰	سجج
۸۱۱	سرخسی	۷۵۲	سجیل
۸۱۱	السرخسی	۷۵۳	سجلماسہ
۸۱۵	سرداب	۷۵۳	سجیل سرمست
۸۱۵	السردایہ	۷۵۶	سحر : رک بہ علم سحر و نیرنجات
۸۱۵	سردار	۷۵۶	سحنون
۸۱۶	سردایہ	۷۵۹	سحول
۸۱۸	سرد سیر	۷۵۹	السخاوی
۸۱۸	سراج، بنو	۷۶۲	سخی سرور سلطان
۸۱۸	سیروز	۷۶۷	سڈ : رک بہ السید
۸۲۰	السرتان (= کیکڑا)	۷۶۷	سر
۸۲۱	السرتان (برج)	۷۶۸	سر : رک سر
۸۲۳	سر عسکر قپوسی : رک بہ باب سر عسکری	۷۶۸	سراج الدولہ
۸۲۳	سرقہ	۷۷۲	سراج القطرب
۸۲۴	سرقسطہ	۷۷۳	سراة
۸۲۸	سرکیشیا : رک بہ چرکس	۷۷۴	سرائیکی : رک بہ پنجابی
۸۲۸	سرمند	۷۷۴	سرای (آلتون اردو کا صدر مقام)
۸۳۱	سرندیب : رک بہ سیلون	۷۷۶	سرای (سراجیو)
۸۳۱	سروال	۷۷۹	سرای (فارسی)
۸۳۴	سروت	۷۷۹	سربدار
۸۳۴	سروج	۷۸۵	سریا
۸۳۵	سرور، مرزا رجب علی یگ	۸۰۷	سرپل
۸۳۸	سروزی	۸۰۸	سرپل زہاب
۸۳۹	سرهند شریف	۸۰۹	سیرت : رک بہ سیرت

ناشر : مسٹر اقبال حسین، قائم مقام رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

مقام اشاعت : لاہور

سال طباعت : ۱۳۹۳ھ / ۱۹۷۴ء

مطبع : مطبع عالیہ، ۱۲۰/۵ - ٹمپل روڈ، لاہور

طابع : سید اظہارالحسن رضوی، ناظم مطبع

صفحہ ۱ تا ۳۲۰

مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور

طابع : امجد رشید منہاس، ناظم مطبع

صفحہ ۱ تا ۲۶۸

مطبع : نیو لائٹ پریس، افتخار بلڈنگ، چوک چوہدری، لاہور

طابع : چوہدری محمد سعید، ناظم مطبع

صفحہ ۱ تا ۸۶۰ و سرورق

**Urdū**  
**Encyclopædia of Islām**

*Under the Auspices*  
*of*  
**THE UNIVERSITY OF THE PANJAB**  
**LAHORE**



**Vol. X**

**Ď—Sarūrī**

(1393/1973)

maifafat.com