اسلام کا شیعی قالب

اسلام کی ابتدائی تین صدیوں تک شیعہ اور سنّی الگ الگ مستقل دین کی حیثیت سے متشخص نہ ہوئے تھے۔ گو کہ مسلمانوں میں سیاسی دھڑے بندیوں کی ابتداء خلافت عثمانی کے بعد ہی شروع ہو گئی تھی لیکن مسلمانوں کے تمام باہمی متحارب گروپ اپنے تمام تر اختلافات کے باوجود خود کو ایک ہی رسالۂ محمدیؐ کے حامل سمجھتے تھے۔ حتیٰ کہ کلامی موشگافیوں اور فقہی اختلافات کے باوجود کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی تھی کہ یہ سب کچھ آنے والے دنوں میں دین کے الگ الگ قالب کے قیام پر منتج ہوگا۔ شیعہ، سنّی اور وہ جو خوارج کہلائے ان سب کی نمازیں اور اذانیں ایک تھیں۔ وہ سب مشترکہ طور پر ایک ہی مسجد میں، ایک ہی امام کے پیچھے، نمازیں پڑھتے تھے۔ حتیٰ کہ آلِ بیت کے وہ افراد جو آگے چل کر شیعوں کے نزدیک ائمۂ معصومین کی حیثیت سے دیکھے گئے وہ بھی اپنے عہد میں مسلم معاشرے میں کچھ اس طرح گھلے ملے رہے جیسے دوسرے جلیل القدر افراد۔ عباسی خلافت کے قیام کے بعد مسلمانوں کے متحدہ سیاسی منشور کے طور پر خطبۂ جمعہ میں بڑی انقلابی نوعیت کی تبدیلیاں کی گئیں جس کا مفصل تذکرہ ہم آگے کریں گے۔ البتہ عہدِ عباسی میں شیعانِ علیؓ اور آلِ بیت کے مدعیان کی تالیفِ قلب کا خاطر خواہ نظم نہ ہو سکا۔ اس محرومی نے شیعانِ علیؓ کے سیاسی موقف میں مزید سختی پیدا کی۔ چوتھی صدی کے آغاز پر فاطمی خلافت کے ظہور اور پھر عین قلب عراق میں آلِ بویہ کے عروج نے شیعیت کو ایک مستقل مذہبی قالب اختیار کر لینے کا سامان فراہم کر دیا۔ ابن حجر نے خیر القرون قرنی کی تشریح میں لکھا ہے کہ تبع تابعین میں سے آخری شخص جس کا قول مقبول ہے وہ ہے جو ۲۲۰ھ تک بقید حیات رہا۔ اس کے، بعد بقول ان

کے، بدعات کا دور دورہ ہوا اور حالات یکسر بدل کر رہ گئے[۱]۔ عام طور پر محدثین کا یہ خیال ہے کہ ابن حنبل کے عہد تک اسلام کا متحدہ قالب بڑی حد تک باقی تھا۔ ہمارے خیال میں اس عہد کو ہم دو سو ستانوے (۲۹۷ھ) تک وسعت دے سکتے ہیں بلکہ اس سے بھی آگے کہ جب فاطمی خلافت قاہرہ کے سیاسی منظرنامے پر طلوع ہوئی اور اسے اپنے نظری جواز کے لیے دین کے قدرے مختلف قالب کی ضرورت محسوس ہوئی تو اس کے ردّعمل کے طور پر سنّی اسلام کے خدوخال بھی متعین کیے جانے لگے۔ اسی دوران پھر شیعوں کا وہ گروہ جو حسن عسکری کی وفات کے بعد حالات سے خاصا کبیدہ خاطر تھا اور جس کے افراد مختلف علاقوں میں خروج کرتے اور کبھی کبھی کسی چھوٹے سے علاقے پر قابض بھی ہو جاتے، انھیں ایک نئی نظری جدوجہد کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اسی دور میں آلِ بیت کے حلقے سے کچھ ایسی علمی کاوشیں سامنے آئیں جس نے بہت جلد شیعہ اسلام کا ایک علیحدہ قالب ترتیب دے ڈالا۔

شیعہ اسلام کے تمام بڑے اساطین چوتھی صدی میں طلوع ہوئے۔ اسی دور میں ان کی تمام بنیادی کتابیں لکھی گئیں۔ اس سے پہلے شیعوں اور سنیوں کی الگ الگ دینی کتابوں کا کوئی تصور نہ پایا جاتا تھا۔ عالمِ اسلام میں التباساتِ فکرونظر کی جو آندھی چل رہی تھی اس کے دونوں ہی شکار تھے۔ صحاح ستّہ کے مجموعے جو تیسری صدی میں مرتب ہوئے ان کی حیثیت دونوں فرقوں کے اجتماعی سرمایے کی ہے۔ صحاح ستہ اور احادیث کی دوسری متداول کتابوں میں جو تیسری صدی یا اس کے کچھ بعد مرتب ہوئیں ایسی بہت سی روایتیں موجود ہیں جو بنیادی طور پر شیعی نقطۂ نظر کی حامل ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ تیسری صدی کے آخر تک ان دو فرقوں کی کتابیں مشترکہ تھیں اور روایتوں کے ان مجموعوں کو دین کے حتمی تعبیری قالب کی حیثیت حاصل نہیں تھی ورنہ یہ کیسے ممکن ہوتا کہ من کنت مولاہ فعلی مولاہ کی حدیث کے باوجود مسلمانوں کا کوئی گروہ حضرت علیؓ کو خلیفہ بلافصل تسلیم کرنے سے انکاری ہوتا[۲] یا صحیح مسلم میں خمرۂ نماز اور حدیثِ متعہ کی موجودگی کے باوجود ان امور کو اپنے لیے لائقِ عمل نہ سمجھتا۔ بخاری میں کوئی چھ جگہوں پر مختلف انداز سے اس بات کا تذکرہ موجود ہے کہ آنحضرت نے جب بسترِ مرگ پر وصیت لکھوانا چاہی تو حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر انھیں اس ارادے سے بعض رکھا کہ حسبنا کتاب اللہ۔ شیعہ نقطۂ نظر کی پرزور وکالت کرنے والی اس حدیث کی بخاری میں موجودگی اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ جس وقت صحاح ستہ کے مجموعے مرتب ہو رہے تھے مسلمان اپنے تمام التباساتِ فکری کے باوجود امّت واحدہ تھے جن کا علمی سرمایہ مشترکہ تھا[۳]۔

چوتھی صدی کی ابتداء تک نہ صرف یہ کہ شیعہ اور سنّی ایک مشترکہ علمی سرمائے کے حامل تھے بلکہ دونوں حلقوں کے علمائے کرام ایک دوسرے سے اکتسابِ فیض کو معمول کی بات سمجھتے۔ کہ تب ان سیاسی امور پر مختلف نقاط نظر کا پایا جانا مذہبی شناخت کا حوالہ نہیں بن پایا تھا۔ ابن حجر نے ایسے علمائے حدیث کی ایک طویل فہرست فراہم کی ہے جو تھے تو سنّی

شناخت کے حامل لیکن انھوں نے الباقر سے حدیثیں روایت کیں، ان کے شاگرد رہے یا ان کی علمی مجلسوں کی رونق تھے۔ ابواسحٰق السّبیعی، عمرو بن عبداللہ (متوفی ۱۲۸ھ)، العراج (متوفی ۱۴۰ھ)، شہاب زہری (متوفی ۱۲۴ھ)، عمرو بن دینار (متوفی ۱۲۶ھ)، عبدالرحمٰن بن العمر والاوزاعی (متوفی ۱۵۷ھ)، عبدالملک ابن جریج (متوفی ۱۵۰ھ)، سلیمان بن مہران الْعمش (متوفی ۱۴۸ھ)، مکحول بن راشد (متوفی ۱۱۵ھ) جیسے معروف نام اس فہرست میں شامل ہیں جن میں الزہری، الاوزاعی، ابن جریج، الْعمش وغیرہ سنّی فکر کے اساطین میں شمار ہوتے ہیں۔[۴] ذہبی نے بھی ایسے علماء کے نام شمار کرائے ہیں جو اہل سنت کے لیے معتبر سمجھے جاتے ہیں اور جن کا علم الباقر کے مدرسۂ فکر کا مرہون منت ہے۔ ذہبی کے مطابق ربیعہ الرائے (متوفی ۱۳۶ھ)، مرّہ بن خالد ابوُنعیم الاسفہانی (متوفی ۱۳۶ھ)، عطا بن ابی رباح (متوفی ۱۱۴ھ) جابر الجوفی (متوفی ۱۲۸ھ) اور آبان بن تغلیب (متوفی ۱۴۱ھ) جیسے محدثین کا باقر سے اکتساب فیض تاریخی بنیادوں پر ثابت ہے۔

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس عہد میں شیعہ سنّی علماء کا ایک دوسرے سے اکتساب فیض کرنا، باہم ایک دوسرے کی مجلسوں میں بیٹھنا یا شاگردی اختیار کرنا معمول کی بات سمجھی جاتی تھی۔ جہاں ان حضرات کی زبانیں ایک دوسرے کی توصیف میں کھلتیں وہیں ایک دوسرے کے لیے ناروا جملے بھی ان کی زبانوں سے نکل جاتے۔ عطا بن ابی رباح جو اہل سنت کے بہت بڑے محدث ہیں الباقر کے خاص شاگردوں میں تھے جن کے بارے میں ایک بار الباقر نے کہا تھا مناسک حج کے سلسلے میں اس وقت عطا سے بڑا کوئی عالم نہیں۔[۵] دوسری طرف سنّیوں کے اساطین میں حسن بصری سے باقر کی معاصرانہ چشمک تھی۔ وہ انھیں سخت ناپسند کرتے بلکہ ایک موقع پر تو باقر نے حسن بصری کو محرف لکلام اللہ تک کہہ دیا تھا۔[۶] جعفر اپنے زمانے میں شیعوں کے امام منصوص کے بجائے ایک جلیل القدر عالم کی حیثیت سے دیکھے جاتے تھے۔ جن کے حلقۂ درس سے وابستگی اہل علم کے لیے باعث افتخار تھا۔ ابوحنیفہ النعمان (متوفی ۷۶۷ء) جن سے آگے چل کر فقہ حنفی کا دبستان منسوب ہوا اور مالک بن انس (متوفی ۷۹۵ء) جن سے فقہ مالکی منسوب ہے، جعفر صادق کے حلقۂ ارشاد سے باقاعدہ وابستہ تھے۔ گویا جعفر کے عہد تک شیعہ سنّی نظری سرحدیں واضح نہیں ہو پائی تھیں اور نہ ہی انھیں امام منصوص نہ ماننے سے کسی کا ایمان باطل ہوتا تھا۔

وہ لوگ بھی جو تفضیل علیؓ کے قائل نہیں تھے علمائے اہل بیت سے اخوت واحترام سے پیش آتے کہ تب شیعہ یا سنّی ہونا ایک تاریخی سیاسی مسئلہ پر نظری موقف کا اظہار تھا اور بس۔ اسے عقیدہ کا مسئلہ نہیں بنایا گیا تھا جس کی بنیاد پر علیحدہ فرقوں کا قیام عمل میں آسکے۔ کہا جاتا ہے کہ الحکم بن عتیہ (متوفی ۱۱۳ھ) جو ایک مشہور محدث تھے، اپنے علم وفضل اور کبرسنی کے باوجود جب الباقر کی مجلس میں آتے تو ان سے اتنی محبت اور احترام سے ملتے جیسے شاگرد استاد سے ملتا ہو۔

اس کا ایک سبب تو الباقر کی علمی حیثیت تھی اور دوسرا سبب اہل بیت سے ان کا تعلق۔[7] ابن حجر نے تہذیب میں لکھا ہے کہ محمد بن المنکدر، الباقر کی شان میں رطب السان رہتے۔ ان سے منقول ہے کہ انھوں نے علی بن الحسین سے بڑھ کر کسی اور کو نہیں دیکھا اور اگر دیکھا تو ان کے صاحبزادے الباقر کو۔[8] زہری (متوفی ۱۲۴ھ) جو شیعہ رجحان کے حامل تھے اور جن کے اصحاب اہل بیت سے خوشگوار تعلقات پر تاریخ کے صفحات شاہد ہیں، امویوں کے سرکاری مولوی رہے۔ زہری سے باقر کی روایتیں منقول ہیں اور وہ اس بات پر فخر کرتے ہیں کہ ان کی تربیت الباقر کے والد زین العابدین کی مجلسوں میں ہوئی۔[9]

آج ہم جنھیں شیعہ فکر کے اساطین میں شمار کرتے ہیں اور جن کے سر شیعی انحرافِ فکری کا الزام عائد کیا جاتا ہے ان کی بے شمار رواتیں اہل سنت کی قدیم کتب میں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر الباقر اور ان کے صاحبزادے جعفر الصادق کی رواتیں موطّا امام مالک،[10] تاریخ طبری[11] و تفسیر طبری، مسند احمد[12] اور الرسالہ[13] شافعی جیسے معتبر سنّی مآخذ میں موجود ہیں۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ مسند احمد جو اہل سنت کے نزدیک حدیثوں کا سب سے بڑا مجموعہ ہے اس میں غدیر خم کی روایت موجود ہے۔

اہل سنت کی قدیم کتب روایات میں الباقر کی صرف روایات ہی نہیں ملتیں بلکہ بسا اوقات الباقر سنیوں کے لیے ماخذ حدیث کی حیثیت بھی رکھتے ہیں۔ یعنی ایسی حدیثیں بھی موجود ہیں جن کا سلسلہ الباقر پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ مثلاً موطا میں کم از کم دو[14] روایتیں الباقر سے ہی شروع ہوتی ہیں جبکہ چار[15] روایتیں الباقر نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہیں اور دو[16] روایتیں تو ایسی ہیں جن کو الباقر نے راست حضرت علیؓ کی سند پر بیان کیا ہے۔ اسی طرح شافعی کے الرسالہ[17] میں کم از کم ایک روایت ایسی موجود ہے جس کا سلسلہ الباقر پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ کچھ یہی حال مسند احمد[18] کی بعض روایات کا ہے جو یا تو الباقر پر ختم ہوتی ہیں یا ان کے توسط سے ان کے والد علی زین العابدین[19] تک جا پہنچتی ہیں۔ ان حقائق سے اس بات کا بآسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اپنے عہد میں الباقر محدث اور فقیہ کی حیثیت سے اہل سنت کے حلقے میں بھی اسی طرح مقبول تھے اور یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ تب فرقوں کی شناخت واضح نہیں ہوئی تھی۔

جعفر الصادق (متوفی ۷۶۵) کے عہد تک شیعیت محض ایک سیاسی تحریک تھی جو مختلف اساطیری روایتوں اور فضائل و مناقب سے فطری غذا ضرور حاصل کرتی تھی البتہ باضابطہ مسلک یا مذہب کی حیثیت سے اس کے خدوخال واضح نہیں ہوئے تھے۔[20] کیسانیہ، جو ابن حنفیہ کو اپنا پیشوا مانتے تھے، مختار اور عبداللہ بن معاویہ کی بغاوتوں میں کلیدی رول ادا کر چکے تھے، بلکہ بڑی حد تک عباسی دعوت کے محور و مرکز تھے۔ دوسری طرف نفس ذکیہ اور حسنی سلسلہ کے متبعین تھے۔ گویا اہل بیت کے حوالے سے جو لوگ استحقاق حکومت کی مہم چلا رہے تھے، ان کی قیادت اصحابِ سیف ائمہ کے

ہاتھوں میں تھی۔ جعفر صادق نے اپنی جلالت علمی کے سبب تلوار کے بجائے قلم کا میدان اپنے لیے منتخب کیا۔ اس سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ دوسرے علوی سلسلوں کے مقابلہ میں وہ نظام وقت کے راست ٹکراؤ سے بچ گئے۔ گویا اب تک شیعہ جو کچھ بزور بازو نہ کر پائے تھے، جعفر کے pacifism اور جلالت علمی نے اسے کر دکھایا۔ اسی عہد میں یہ خیال پہلی بار سامنے آیا کہ ائمہ مامورین کا سلسلہ بذریعہ نص ہے۔ ایک امام کے بعد یہ سلسلہ دوسرے کو منتقل ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ اپنے اس حق پر اصرار کرے یا نہ کرے۔ وثوق کے ساتھ یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا جعفر خود نص کے موجد ہیں۔ البتہ ایک ایسے عہد میں جب علویوں کو خلافت کا potential candidate سمجھا جاتا ہو اور جب ان کے خلاف تلواریں بے نیام ہوں، سابقہ سیاسی تجربوں کے پیش نظر امامت کو مسند رشد تک محدود کرنا ایک قابل فہم بات ہے۔ پھر ایک ایسے عہد میں جب اہل حق کے لیے سیاسی مسائل پر زبان کھولنا مشکل ہو گیا ہو، اس کا امکان ہے کہ رشد و ہدایت پر اپنے استحقاق کو باقی رکھنے کے لیے نص کا فلسفہ سامنے لایا گیا ہو اور اس کا بھی امکان ہے کہ حساس امور پر خاموشی یا تقیہ کے سبب دوسروں کو اس کا موقع ملا ہو کہ وہ خانوادۂ علوی میں امامت کے استحقاق کو منصوص من اللہ امر بتائیں۔ البتہ یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ نص کا تصور اس عہد میں منقح نہ ہوا تھا۔ خود جعفر کے عہد میں جو لوگ نفس ذکیہ کے گرد جمع تھے وہ اسی لیے تو تھے کہ جعفر اپنی امامت پر کسی نص سے جواز نہیں لاتے تھے۔

یہ خیال کہ ائمہ منصوص کا تصور جعفر کے عہد میں متشکل نہیں ہوا تھا، ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس پر خود جعفر کے بعد کی نسلیں گواہ ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جعفر نے اپنی زندگی میں اسماعیل کو نامزد کیا تھا۔ لیکن اسمٰعیل کی جواں سال موت کے سبب انہیں موسیٰ کو نامزد کرنا پڑا۔ بعض لوگ جعفر کی زندگی میں ہی یہ کہہ کر ان سے الگ ہو گئے کہ جعفر کو ایک ایسے شخص کو نامزد نہیں کرنا چاہیے تھا جو مستقبل میں ان کی نمائندگی سے قاصر ہو۔ بالفاظ دیگر جس امام کو اتنی بھی خبر نہ ہو کہ اس کا صحیح نمائندہ کون ہو سکتا ہے، اس کی کیا اتباع کی جائے۔ ابتداً اس حق پر عبداللہ نے اپنا استحقاق ثابت کیا۔ البتہ عبداللہ کی موت کے بعد موسیٰ کو منصب امامت پر فائز ہونے کا موقع ملا۔[۲۱] نوبختی نے جو واقعات نقل کیے ہیں اس سے بھی اس بات کا عندیہ ملتا ہے کہ باقر کے عہد تک شیعی اماموں کا تصور خاندانی حوالے سے محض سیاسی استحقاق کا تھا۔ نہ تو اس کی کوئی باقاعدہ دینیات مرتب ہوئی تھی اور نہ ہی اسے امر منصوص سمجھا جاتا تھا۔[۲۲] بلکہ خود شیعہ تاریخی مصادر سے یہ بات پایۂ ثبوت تک پہنچتی ہے کہ گیارہویں امام حسن العسکری کی موت کے بہت بعد تک بارہ منصوص ائمہ کی کوئی فہرست نہیں پائی جاتی تھی۔[۲۳] شیعوں کے وہ تمام عقائد جن پر آج شیعہ مسلک کی عمارت قائم ہے مثلاً بارہ منصوص اماموں کا من جانب اللہ مامور ہونا، امام غائب کے سلسلے میں غیبتِ صغریٰ اور غیبتِ کبریٰ کا تصور، آلِ بیت کا فاطمی خانوادے تک محدود ہونا یا یوم عاشورہ کی مروجہ رسومات اور زیارتِ قبورِ انبیاء کو دین کا حصّہ سمجھنا، ان تمام باتوں کی خود جعفر صادق کو مطلقاً ہوا نہ

لگی تھی۔ اگر یہ عقیدہ واقعتاً من جانب اللہ ہوتا تو بارہ اماموں کی فہرست جعفر صادق کے عہد میں ضرور گردش کر رہی ہوتی۔ جعفر کے پر جوش شاگرد ہشام بن حکم (متوفیٰ ۱۸۵ھ) جو سماجی منظر نامے پر ائمہ معصومین کی پرزور تبلیغ کرتے نظر آتے ہیں ان کے ہاتھوں میں بھی بارہ اماموں کی کوئی فہرست نظر نہیں آتی۔ اس کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ آلِ بیتِ رسولؐ کے حوالے سے ہاشمیوں اور مطّلبیوں کی مختلف شاخوں سے لوگ اپنے آپ کو پیش کر رہے ہیں۔ تو کیا شیعیت کی تعمیر کا تمام کام آلِ بویہ کے عہد میں انجام پایا؟ تاریخی مصادر سے اس سوال کا جواب اثبات میں بھی فراہم ہوتا ہے اور نفی میں بھی۔ اس میں شبہ نہیں کہ آلِ بویہ کا عہد شیعیت کی علیحدہ مذہبی تشخص کے لیے کلیدی اہمیت کا حامل ہے البتہ جن اجزاء سے اس عہد میں شیعیت کا خرمنِ فکر تشکیل پایا وہ منتشر حالتوں میں مسلم معاشرے میں پہلے سے موجود تھے۔ شیعیت کسی نئے مذہب کی تشکیل سے عبارت نہ تھی جس کے لیے کوئی خاص داعی تاریخ کے کسی لمحے میں ایک نئی دعوت کا اعلان کرتا بلکہ سیاسی اور فکری انتشار کے عہد میں یہ ایک نئے فکری قلعے کے تعمیر کی کوشش تھی۔ چوتھی صدی کا عہد عالمِ اسلام میں نظری خیموں کی تعمیر کا عہد ہے۔ اسی عہد میں بوجوہ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کو دینی شناخت عطا ہوئی۔ سنّی، فاطمی اور شیعی اسلام کے علیحدہ علیحدہ خیمے اسی عہد میں قائم ہوئے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ہم شیعی اسلام کو تو تاریخ کا پروردہ بتائیں اور دین کے دوسرے تاریخی قالب اور ان کے انحراف پر ہماری جبینیں شکن آلود نہ ہوں۔

مسئلہ امامت

آیئے سب سے پہلے اس سوال کی تحقیق کی جائے کہ امت میں متبادل امامت کا تصور سب سے پہلے کب پیدا ہوا؟ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں خلیفۂ وقت کی ذات روحانی اور سیاسی پیشوائی کا ارتکاز تھی۔ خلفائے راشدین بشمول حضرت علیؓ خلیفۂ رسولؐ اللہ کی حیثیت سے امیر المؤمنین کہے جاتے۔ امام کا منصب قوتِ نافذہ سے عبارت تھا۔ عباسی خطبوں میں امام عادل کی اتباع کی ترغیب اور اس کی توفیق کے لیے دعائیہ کلمات اسی خیال سے عبارت ہے کہ خلیفۂ وقت کی حیثیت امت کے امام اور ولی الامر کی ہے۔ البتہ جو لوگ خلیفۂ وقت کے خلاف خروج کرتے یا انھیں اپنی سیادت کا دعویٰ ہوتا، ان کا خروج اس بات سے عبارت ہوتا کہ وہ ایک متبادل امامت کے قیام کے لیے میدان میں آئے ہیں سو اس اعتبار سے امامت کے دعویداروں کے لیے لازم تھا کہ وہ اصحاب سیف میں سے ہوں اور انھوں نے نظامِ وقت کے خلاف خروج بھی کیا ہو۔ زید بن علی زین العابدین نے اپنے بھائی محمد الباقر پر یہ اعتراض وارد کیا تھا کہ جب تک کوئی شخص نظامِ وقت کے خلاف علی الاعلان خروج نہ کرے وہ امامت کا دعویدار نہیں ہوسکتا۔[۲۴] جس سے اس

بات کا پتہ چلتا ہے کہ کم از کم باقر کے عہد تک امامت کا منصب ایک متبادل سیاسی قیادت سے عبارت تھا۔ پھر یہ کیسے ہوا کہ جن لوگوں نے کبھی نظامِ وقت کے خلاف خروج نہ کیا وہ بھی منصبِ امامت کے سزاوار سمجھے گئے۔ نوبت بایں جارسید کہ ان اماموں کے بیٹے امام کہلانے لگے اور انھیں اس بات کا حق حاصل ہوگیا کہ وہ اپنی حسب منشا امامت کے اس منصب کو اپنی پسندیدہ اولاد میں سے کسی کو نص کردیں۔ دوسری طرف فقہاء اور قاضیوں کے حلقے اماموں کے نام سے ملقب ہونے لگے۔ آثار و روایات کے مدونین کو امامت کے منصب پر سرفراز کردیا گیا۔ کوئی فلسفہ کا امام ہوا تو کوئی نحو اور قرأت کا یہاں تک کہ دو رکعت کے امام بھی امام کہلانے لگے۔ گویا جو منصب کبھی خلیفۂ رسولؐ کی جلالت و شان کا مظہر سمجھا جاتا تھا وہ کچھ اس طرح پائمال ہوا کہ آج کسی کو اس بات کا خیال کم ہی آتا ہے کہ ہم آلِ بیت کے جن افراد کو امام کے لقب سے پکارتے ہیں یا امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام بخاری، امام مسلم جیسے اصحاب فن کو جس طرح امامت کے تقدیسی ہالے میں گھرا دیکھتے ہیں تو ان کی یہ امامانہ شان مِن جانب اللہ نہیں تھی بلکہ یہ ہماری تقدیسی تاریخ کا پیدا کردہ فریبِ نظر ہے۔

اسلام کی تاریخ میں جس شخص نے سب سے پہلے اپنے لیے امام کا لقب استعمال کیا وہ خلافتِ عباسی کا داعی ابراہیم محمد عباسی (برادر سفاح و منصور) تھا۔ عباسی داعیانِ خلافت گو کہ اس وقت قوت نافذہ کے حامل نہ تھے لیکن ایک متبادل سیادت کے داعی تو ضرور تھے۔ مہدی عباسی کے زمانے میں یہ لقب عباسی حکومت کے سکّوں پر بھی نظر آتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ مامون نے اپنے لیے امام المسلمین کا لقب استعمال کیا تھا۔ اس کے علاوہ ادریسیوں نے مراقش میں، امویوں نے اندلس میں اور فاطمیوں نے مصر میں اپنے لیے اسی اصطلاح کو پسند کیا تھا لیکن یہ سب وہ لوگ تھے جو یا تو اصحابِ سیف میں سے تھے یا جن کی امامت امر واقعہ کے طور پر قائم تھی۔ رہی وہ امامت جس سے روحانی اور علمی رشد و ہدایت مراد لی جائے تو اس کی ایجاد کا سہرا جعفر کے شاگردِ خاص معروف شیعی متکلم ہشام بن حکم (متوفی ۷۹۵ء) کے سر ہے۔ ہشام نے اسلام کی تاریخ میں پہلی بار اس خیال کا اظہار کیا کہ خدا نے بندوں کی ہدایت کے لیے انبیاء بھیجے ان کے بعد عدل و انصاف کے قیام کے لیے ایسے ائمۂ حق کی ضرورت ہے جو ہر عہد میں رشد و ہدایت کا کام انجام دے سکیں۔ جعفر کے عہد تک علمائے محدثون اور فقہاء کے حلقے سماجی منظرنامے پر غیر معمولی اہمیت حاصل کرچکے تھے۔ عام علماء کے مقابلے میں جعفر کو ممتاز قرار دینے کے لیے ہشام نے نسبی سلسلے کا سہارا لیا اور اس خیال کی پرزور وکالت کی کہ رشد و ہدایت پر مامور لوگوں کو معصوم عن الخطا ہونا چاہیے۔ اسی عہد میں عباسیوں نے اپنی سیاسی ضرورت کے لیے نص کے ذریعہ اپنی امامت کی منتقلی کا عقیدہ وضع کیا اور اس کی خوب خوب تشہیر کی۔ آنے والے دنوں میں شیعہ فکر بھی اس پروپیگنڈہ کی زد میں آگئی۔ الکمیت بن زید کا قصیدۂ ہاشمیت جو کبھی عہدِ اموی میں ایک شاعرانہ تخیل سمجھا جاتا تھا عہد

عباسی میں مذہبی عقیدے کے طور پر پڑھا جانے لگا۔[۲۵] قرشی، ہاشمی، طالبی، علوی اور پھر اس کے بعد حسین بن علیؓ کے خانوادے میں رشد و ہدایت کو محصور سمجھا جانے لگا لیکن یہ سب کچھ تاریخی ترتیب کے ساتھ ظہور نہیں ہوا بلکہ عہدِ جعفر میں جب رشد و ہدایت کے حوالے سے ائمہ منصوص کی تعبیر وضع ہوئی تو اس کا سلسلہ تاریخ میں پیچھے کی طرف حضرت علیؓ سے جاملایا گیا۔ البتہ جعفر کے عہد میں جنھیں آگے چل کر اثنا عشری فرقے میں چھٹے امام کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا یہ بات کسی کے علم میں نہیں تھی کہ اماموں کی کل تعداد کتنی ہوگی اور ان کے نام کیا کیا ہوں گے۔

سچ تو یہ ہے کہ ابتدائی چار صدیوں میں آلِ بیت ایک ڈھیلا ڈھالا تصور تھا[۲۶] جس کے دعویدار آلِ عباس بھی تھے اور آلِ فاطمہؓ بھی اور وہ لوگ بھی جن کا تعلق حضرت علیؓ کے غیر فاطمی بیٹے محمد الحنفیہ سے تھا۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ ایک ہی وقت میں آلِ بیت سے خلافت کے مختلف دعویدار میدان میں آگئے۔ کہ تب امامت امر منصوص نہ تھا۔ مثال کے طور پر زید بن علی زین العابدین نے شہادت کا راستہ اختیار کیا اور ان کے بھائی محمد الباقر جنھیں شیعہ فکر میں پانچویں امام کی حیثیت حاصل ہے سیاسی سرگرمیوں سے یکسر کنارہ کش رہے۔ اگر منصوص امامت پر خود اہل بیت کے اندر کوئی اتفاق رائے پایا جاتا تو پھر یہ کیسے ممکن ہوتا کہ ایک بھائی تو خروج کا راستہ اختیار کرے اور دوسرا اس عمل میں شرکت سے گریزاں رہے۔ جس منصوص امامت پر خود اہل خانہ کو اعتبار نہ ہو اس کے بارے میں یہ کیسے یقین کیا جاسکتا ہے کہ ایسا کوئی تصور فی الواقع اس عہد میں پایا بھی جاتا تھا۔ دوسروں سے تو یہ شکایت کی جاسکتی ہے کہ رسولؐ اللہ کی موت کے بعد ان کی نگاہیں بدل گئیں، انھوں نے آلِ بیت رسولؐ کو بے یار و مددگار نظامِ وقت کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا لیکن زید بن علی کے خروج میں ان کے اپنے بھائی محمد باقر کی عدم شرکت کے لیے کیا جواز ہوسکتا ہے؟ اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں آلِ بیت کے حلقے سے چھوٹے بڑے کوئی ساٹھ خروج سامنے آئے لیکن امام حسینؓ کے علاوہ کسی اور جنگ میں خود آلِ بیت کی متحدہ اور مشترکہ شرکت کا سراغ نہیں ملتا۔ اس کا سبب اس کے علاوہ کیا ہوسکتا ہے کہ منصوص و مأمور اماموں کا تصور اس وقت تک اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ سامنے نہیں آیا تھا جب تک کہ حسن العسکری کی موت پر کچھ عرصہ نہ بیت گیا یہاں تک کہ شیعہ فکر کے مؤسسین نے غیبت کا تصور ایجاد کیا اور امام غائب کے خلا کو پر کرنے کے لیے علماء مجتہدین کی گنجائش پیدا کی اور پھر اس منصوص امامت کا تصور تاریخ میں پیچھے کی طرف حضرت علیؓ سے جاملایا۔

امام حسینؓ جب کوفہ کے لیے کوچ کی تیاری کر رہے تھے اس وقت انھیں مکہ اور مدینہ کے جمہور مسلمان امام منصوص جانتے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ صرف بہتر آدمیوں کا چھوٹا سا قافلہ ان کے ساتھ کوچ کرتا۔ اگر معاملہ صرف نظامِ جبر کے خوف کا ہوتا تو پھر یہی لوگ عبداللہ بن زبیر کی قیادت میں امویوں کے خلاف کیوں مجتمع ہو جاتے؟ واضح رہے کہ شہادت حسینؓ کے بعد جب امام زین العابدین مدینہ لوٹ آئے اور جب امام حسینؓ کی مظلومیت پر جمہور مسلمانوں کی

آنکھیں اشک بار تھیں، ان کے لیے عمومی ہمدردی کی فضا پائی جاتی تھی جب بھی کسی کو خیال نہ آیا کہ جواں سال زین العابدین کی امامت میں بنوامیہ سے نجات کی تیاری کریں۔ اس وقت بھی حجاز میں ابن علی کے مقابلے میں ابن زبیر لوگوں کی ترجیح قرار پائے۔ یزید کی موت کے بعد عبداللہ بن زبیرؓ کی امامت وسیادت پر اہل حجاز کی ایک بڑی آبادی مجتمع ہوگئی۔ تقریباً ساڑھے نو سال تک ابن زبیرؓ اسلامی ریاست کے ایک بڑے حصّے کی قیادت سنبھالے رہے۔ جو لوگ نظامِ جبر کے خاتمے کے لیے ابن زبیر کی قیادت میں خروج کر سکتے تھے ان کے لیے اگر یہ مسئلہ ذرا بھی نظری اہمیت کا حامل ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ حسینؓ مظلوم کی نشانی زین العابدین کو اس اعزاز سے محروم رکھتے۔ اہل بصرہ کے نام حسینؓ بن علیؓ نے اپنے استحقاق خلافت کے سلسلے میں جو خط لکھا تھا اس میں اولیاء، اوصیاء اور وراثۃ کے حوالے تو موجود ہیں لیکن امام منصوص کے کسی تذکرے سے یہ خط بالکل خالی ہے۔[۲۷]

منصوص امامت کا تصور ہمارے خیال میں بعد کے لوگوں کی التباسِ فکری ہے جنھوں نے اسے اولاً نص خفی کی حیثیت سے متشکل کیا اور پھر رفتہ رفتہ انھوں نے اسے نص جلی کی قطعی حیثیت دے ڈالی۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ ابتدائی ائمہ اہل بیت جنھیں یقیناً اپنے نسلی سلسلے کی اہمیت کا کہیں زیادہ اندازہ تھا وہ اس امر منصوص کا برملا اظہار نہ کرتے۔ حضرت علیؓ اور حسنؓ، حسینؓ کو تو چھوڑیے جو اپنی تمام تر عظمت اور حوالۂ قرابت کے باوجود نص کا ذکر زبان پر نہیں لاتے، الباقر جو ماں اور باپ کی طرف سے اپنے فاطمی ہونے کو خصوصی شرف کا باعث سمجھتے ہیں اور جنھیں ائمہ اہل بیت کے اساسی ترجمان کی حیثیت حاصل ہے وہ بھی ابوبکرؓ و عمرؓ کے سلسلے میں کبھی زبان نہیں کھولتے۔[۲۸] جب ایک بار الباقر سے یہ پوچھا گیا کہ کیا اہل بیت نے کبھی شیخین کے خلاف نازیبا کلمات زبان سے نکالے تو باقر کا جواب تھا ہرگز نہیں، ہمارے پرکھوں نے ہمیشہ ان سے محبت کی ہے ان کی اتباع کو اپنا فرض جانا اور ان کے لیے کلمات خیر واستغفار ہی ان کی زبان پر آئے۔[۲۹] باقر کے بارے میں شیعی ماخذ میں یہ خیال عام ہے کہ وہ امامت کو امر منصوص سمجھتے تھے اور وہ اجتہاد واختیار کے بجائے ائمہ اہل بیت سے رجوع کو لازم خیال کرتے تھے پھر آخر کیا وجہ ہے کہ انھوں نے غیر منصوص خلفاء کے سلسلے میں کبھی زبان نہیں کھولی اور ان کی اتباع کے قائل رہے؟

ہمارے خیال میں باقر کے عہد تک امام منصوص کے عقیدے پر ایمان لانے والے کم تھے۔ ورنہ کوئی وجہ نہ تھی کہ ان کے بعض معتمد اصحاب اور شاگرد مثلاً ابوالجارود، زیاد بن منذر، فضیل بن رسّان اور ابوخالد الواسطی جیسے حضرات باقر کو چھوڑ کر ان کے بھائی زید بن علی کی تحریک میں شامل ہو جاتے۔[۳۰] حتیٰ کہ جعفر الصادق جن کی امامت پر اثنا عشری اور اسمٰعیلی گروہوں کا اتفاق ہے ان کی موت کے بعد خود ان کے ماننے والے کسی ایک امام منصوص کی اتباع میں متحد نہ رہ سکے۔[۳۱] جن لوگوں نے ان کے بڑے صاحبزادے عبداللہ الافتح کی امامت قبول کی وہ فتحیہ کہلائے۔ جن لوگوں نے

اسماعیل کو اپنا پیشوا بنایا وہ آگے چل کر اسمٰعیلی کے نام سے ملقب ہوئے اور جن لوگوں نے موسیٰ کاظم کو ساتویں امام منصوص کی حیثیت سے قبول کیا وہ آگے چل کر اثنا عشری کہلائے۔ پھر موسیٰ کاظم کی موت پر بعض لوگ ان کے بڑے صاحبزادے علی بن موسیٰ الرضاء کی قیادت میں سرگرم ہو گئے جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ عباسی خلیفہ مامون کے ولیعہد بھی نامزد ہوئے تھے۔ اگر ائمہ مامورین کی تعداد اور شناخت متعین ہوتی تو آلِ بیت کے جاں فروشوں کے لیے یہ کیسے ممکن ہوتا کہ وہ اپنی قوت وصلاحیت کو مختلف ائمہ غیر مامورین کی قیادت میں ضائع کریں۔

عقیدۂ امامت کی نظری اساس

آثار وروایات کے مشترکہ مجموعوں (صحاح ستہ) میں شیعی روایتوں کی موجودگی کے باوجود امامِ غائب کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ حالانکہ ان ہی کتابوں میں تفضیلِ آلِ بیت کی بے شمار روایتیں موجود ہیں۔ امامت کا وہ سلسلہ جو بالآخر بارہویں امام پر آکر منقطع ہو جائے آخر کس عہد میں منقح ہوا اور یہ کہ ابتدا میں جب غیبتِ امام کا تصور پہلی بار سامنے آیا تو اس وقت عالم اسلام کے سیاسی حالات کیا تھے؟ کیا غیبتِ صغریٰ اور غیبتِ کبریٰ کا مروجہ تصور اسی طرح رائج چلا آتا ہے یا اس میں حالات وزمانے کے اعتبار سے تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں؟ ہمارے لیے ان سوالات کے جوابات کی فراہمی اس تقدیسی تاریخ کی تفہیم میں مدو معاون ہو سکتی ہے جس کے سر تشیع کی تشکیل کا سہرا ہے۔ تاریخ کے اس تنقیدی مطالعہ میں ہم صرف ان مآخذ پر انحصار کریں گے جنھیں اہلِ تشیع کے ہاں استناد کا درجہ حاصل ہے۔

نظریۂ امامت پر تمام ہی معتبر شیعی وثائق جنھیں علماء اہلِ تشیع حجّت کے طور پر پیش کرتے ہیں اور جن پر شیعیت کا مدار قائم ہے چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں مرتب ہوئے۔ یہی وہ عہد ہے جب عباسی خلافت کے اضمحلال کے نتیجے میں آل بویہ کا ظہور ہوا جو ابتداً تو زیدیہ شیعہ تھے لیکن بہت جلد ان کی سرپرستی میں علمی سرگرمیوں نے انہیں اثنا عشری عقیدے کے پاسبان کے طور پر متعارف کرایا۔ شیعوں کی بعض اہم بنیادی کتابیں بجز الکافی کے جس کی تالیف کا زمانہ ۳۲۰ھ کے قریب ہے، ان ہی کی سیاسی سرپرستی میں مدون ہوئیں۔ جس وقت امام غائب کے سلسلے میں دلائلِ شرعی مرتب ہو رہے تھے اور بارہ اماموں کو عقیدے کا مسئلہ باور کرایا جا رہا تھا عین ان ہی ایام میں اسمٰعیلی شیعوں کی عظیم الشان سلطنت اپنا دائرۂ اثر وسیع کر رہی تھی۔ لیکن آلِ بویہ جو اہلِ بیت کی اتباع کا دم بھرتے تھے ان کے لیے فاطمیوں کی خلافت کے مقابلے میں عباسیوں کا سنّی خلیفہ کہیں زیادہ قابل قبول تھا۔ اس کا اصل سبب شیعانِ آلِ بیت کے مابین اماموں کے تعین کے سلسلے میں زبردست اختلاف تھا۔ کہا جاتا ہے کہ حسن العسکری کی موت کے بعد ان کے متبعین چودہ

یا بیس مختلف گروہوں میں بٹ گئے تھے۔[۳۲] زیدی اور اسمٰعیلی شیعوں کی علیحدہ شناخت اس پر مستزاد تھی۔ آلِ بویہ کے لیے اسمٰعیلیوں کی قیادت اولاً تو اس لیے ناقابل قبول تھی کہ ان کا تعلق امامت کے ایک مختلف سلسلہ سے تھا۔ ثانیاً ایک زندہ امام کی اتباع کے مقابلے میں ایک کمزور سنّی خلیفہ کہیں زیادہ قابل قبول تھا کہ ایسی صورت میں عقیدے، عمل اور سب سے بڑھ کر سیاسی خودمختاری کی کہیں بہتر ضمانت مل سکتی تھی۔ آلِ بویہ یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ فاطمی حکمراں ہوں یا عباسی خلفاء ان دونوں نے اپنے سیاسی استحقاق کے لیے مذہب کو کام پر لگا رکھا ہے۔ آلِ بویہ کو ایک ایسے ریاستی عقیدے کی ضرورت تھی جو ان کی حکمرانی اور خلافتِ عباسیہ سے ان کے رشتہ کو جواز عطا کر سکے۔ حسن عسکری کی موت کو ابھی کوئی نصف صدی گزری ہوگی کہ منتشر شیعہ گروہ آلِ بویہ کی سرپرستی میں ایک متحدہ منشور کی تشکیل میں مصروف ہوگئے۔ ایک ایسے امام کا تصور جو اپنے متبعین کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو اور جس کے متبعین کے لیے یہ ممکن ہو کہ وہ ظہور امام تک عباسی خلیفہ کی بیعت قبول کرلیں، آلِ بویہ کی سیاسی ضرورت تھی۔ اس نظریہ کے مطابق امام کی غیبت میں ان کے متبعین کا کام اگر انتظار قرار پاتا ہے تو دوسری طرف حکمرانوں کے لیے اس بات کا جواز بھی کہ وہ امام عادل کی عدم موجودگی میں روز مرّہ کے انتظامی امور بجالاتے رہیں خواہ اس کے لیے ایک جابر خلیفہ کی بیعت ہی کیوں نہ قبول کرنی پڑے۔ ابتداء میں جب غیبۃ کا تصور وضع ہوا تو یہ خیال کیا جاتا تھا کہ امام غائب کے ظہور کی مدت بہت طویل نہ ہوگی۔ المفید کے مطابق ان کے ظہور کی نشانیوں میں السُفیانی کی بغاوت، آلِ حسن کے سلسلے سے ایک سیّد کا قتل اور خلافت عباسی کا داخلی انتشار ہونا چاہیے تھا۔[۳۳] عباسی خلافت جب قصۂ پارینہ بن گئی تو غیبت کے اس تصور کو مزید طول عطا کیا گیا اور اس کے لیے دوسرے عقلی دلائل فراہم کیے گئے۔[۳۴]

شیعیت کے اس سیاسی اور سماجی پس منظر سے اختلاف کی یقیناً گنجائش موجود ہے کہ جو لوگ صدیوں سے تاریخ کو عقیدے کے طور پر پڑھنے کے خوگر ہیں ان کے لیے یہ کچھ آسان نہیں کہ وہ ان توجیہات کو بآسانی قبول کرلیں۔ آیئے یہ دیکھا جائے کہ اس بارے میں خود شیعوں کی امہات الکتب کیا کہتی ہیں لیکن اس سے پہلے ان مصنفین کے عہد پر بھی ایک نظر ڈال لیے۔ محمد بن یعقوب کلینی (متوفیٰ ۳۲۹ھ) اور ابو جعفر القمّی (متوفیٰ ۳۴۳ھ) جنھیں شیعہ روایتوں کی جمع و تدوین کا شرف حاصل ہے، ان کی حیثیت شیعیت کے مؤسسین کی ہے۔ محمد بن علی بن حسین طوسی کی تاریخِ وفات ۴۶۰ھ ہے نہج البلاغہ کے مرتب[۳۵] شریف مرتضیٰ کا سالِ وفات بھی ۴۳۶ھ ہے۔ خود عقیدۃ الشیعہ کے مؤلف کا بیان ہے کہ ”تدوین احادیث الشیعہ فی ابتداء الامر علی زمن البویهیین ثم علی زمن الصفویین“ جیسا کہ ہم نے عرض کیا آلِ بویہ کا اقتدار جو کوئی ایک صدی سے زیادہ عرصہ پر محیط تھا شیعیت کے اثنا عشری قالب کی تشکیل کا اصل عہد ہے۔ اسی عہد میں ان کی اساسی کتابیں مرتب ہوئیں، عقائد کی تشکیل و تدوین ہوئی، ماتمِ حسینؓ ایک دینی رسم کے طور پر

جاری ہوا، عید غدیر کی ابتداء ہوئی، حتیٰ کہ مشہد علیؓ اور مشہد حسینؓ کی شکل میں شیعی اسلام کے نئے کعبے وجود میں آ گئے۔ اس سماجی اور سیاسی پسِ منظر سے قدرے واقفیت عقیدۂ امامت کی تفہیم میں خاصی معاون ہو سکتی ہے۔

شیعہ علماء امامت کے وجود پر سمعی[۳۶] (شرعی) اور عقلی ہر دو طرح سے دلیل لاتے ہیں۔ اول الذکر کا سب سے مستند مظہر ابن بابویہ کی کتاب کمال الدین و تمام النعمة ہے جہاں ابن بابویہ (متوفیٰ ۹۸۱ھ) نے حدیث ثقلین کے حوالے سے اس خیال کی پرزور وکالت کی ہے کہ امت پر کتاب اللہ کے ساتھ ساتھ عترت آلِ بیت کی اتباع آخری لمحے تک لازم کی گئی ہے یہاں تک کہ حوض پر مومنین کی رسول اللہؐ سے ملاقات ہو جائے۔[۳۷] بقول ابن بابویہ اس حدیث کے ماننے سے لازم آتا ہے کہ امت میں ہر زمانے میں آلِ بیت کا ایک امام موجود ہو جو قرآن کی صحیح تعبیر امت تک پہنچا سکے اور جس کی رشد و ہدایت کے نتیجے میں وہ اس یقینِ واثق کے ساتھ کہہ سکے ﴿قل هذا سبيلي...﴾ کتاب کے ساتھ جب تک اس کا مخبر یا صاحب تاویل نہ ہو ہدایت کی صحت کا یقین واثق کیسے ہو سکتا ہے۔؟ بقول ابن بابویہ، حدیث ثقلین کو مسئلہ امامت پر برہانِ قاطع کی حیثیت حاصل ہے۔[۳۸]

عقلی دلائل کے لیے شیعی علماء میں المفید (متوفیٰ ۱۰۲۲ھ) اور شریف المرتضیٰ (متوفیٰ ۱۰۴۵ھ) کو استناد کا مرتبہ حاصل ہے۔ المفید کی الشافی فی الإمامه اور المرتضیٰ کی رسالة الغيبة کا مطالعہ کرتے وقت یہ حقیقت نگاہوں سے اوجھل نہیں ہونی چاہیے کہ ان دونوں حضرات کے مراسم بُویہی حکمرانوں کے ساتھ ساتھ عباسی خلفاء سے بھی خوشگوار رہے ہیں۔ امام جب تک ظاہر نہ ہو جائے ان کے متبعین کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ جابر حکمرانوں کے خلاف تلوار اٹھائیں۔ غیبتِ امام کے اس تصور میں شیعہ علماء، ان کے متبعین، بویہی حکمران اور عباسی خلفاء سبھوں کے لیے عافیت کا یکساں سامان پایا جاتا تھا۔ رہی یہ بات کہ امام کی عدم موجودگی میں عدل کے تقاضوں سے کیسے عہد برآ ہوا جائے تو اس کا جواب بھی اسی انتظار میں پوشیدہ تھا۔ یہ توقع کی جاتی تھی کہ جلد ہی امام کا ظہور ہوگا اور حالات درست ہو جائیں گے۔ البتہ ان کے ظہور تک متبعین خروج سے باز رہیں۔ مفید اور مرتضیٰ کے عقلی دلائل کو سب سے بڑا چیلنج اشعریت کے ہمنواؤں نے دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر امام معصوم کا وجود خدا کے لطف کا مظہر ہے تو پھر ایسے امام کو پردۂ غیبت میں رکھنا کہاں کا انصاف ہے؟ مرتضیٰ نے اس قسم کے عقلی دلائل کا یہ جواب دیا کہ ناسازگار حالات میں امام کا غیبت میں چلے جانا اسلامی تاریخ میں کوئی پہلی بار نہیں ہوا ہے کہ اس سے پہلے بھی نامساعد حالات کے تحت خود رسول اللہؐ اور ان کے اہل خانہ نے معاشرے سے کٹ کر شعب ابی طالب میں پناہ لی ہے اور پھر جب آپ کی جان کو خطرہ ہو گیا تو آپ لوگوں کی نگاہوں سے بچ کر غار میں پناہ کے طالب ہوئے ہیں۔

امام غائب کا یہ عقیدہ، جو رفتہ رفتہ مہدیٔ موعود کی پر امید واپسی کا علامیہ بن کر اہل تشیع کے دل و دماغ پر چھاتا

رہا، ان روایات کی پیداوار تھا جو خالصتاً شیعی حلقوں میں گردش کر رہی تھیں اور جنھیں اہل تشیع کے علاوہ دوسرے گروہ لائق استناد نہ سمجھتے تھے۔ شریف مرتضیٰ نے الدلیل السمعی کی موجودگی کے باوجود جب غیبت کے مسئلہ پر الدلیل العقلی کا سہارا لیا تو اس کا سبب یہی تھا کہ وہ چاہتے تھے کہ جو لوگ صرف روایتوں کی بنیاد پر امامت کے عقیدے پر قائم نہیں ہو سکتے انھیں معقولات کی بنیاد پر قائل کرنے کی کوشش کی جائے۔ یہی وہ عہد تھا جب سنّی دنیا میں اشعریت سرکاری سرپرستی میں اپنی سبقت کے لیے سرگرم تھی۔ امامت کے عقلی دلائل شیعہ حلقوں سے باہر لوگوں کو مطمئن نہ کر سکے۔ جوں جوں زمانہ آگے بڑھتا جاتا تھا اور غیبت کی مدت طویل ہوتی جاتی تھی لوگوں کے لیے عقلی طور پر اس بات کو تسلیم کرنا مشکل ہوتا جاتا تھا کہ جس امام کی قیادت پر عالم کا مدار ہے وہ آخر ایک طویل مدت سے منظر نامے سے کیوں غائب ہے۔ شیخ الطّوسی (متوفیٰ ۱۰۶۷ء) نے عقلی اور سمعی دونوں منہج کے امتزاج سے غیبتِ امام کو ایک باقاعدہ عقیدے کا اعتبار عطا کر دیا۔ انھوں نے کتاب الغیبۃ میں اس خیال کا اظہار کیا کہ راویوں نے بسا اوقات رسول اللہؐ سے منسوب روایتوں میں اپنی پسند و ناپسند کو داخل کر دیا ہے اور بسا اوقات پوری بات کہنے سے محترز رہے ہیں ایسی صورت میں محض سمعی واسطوں پر اعتبار کرنے کے بجائے عقلی دلائل کا سہارا تلاشِ حق میں ہمارا معاون ہو سکتا ہے۔ بظاہر تو شیخ طوسی کا یہ منہجِ علمی عقل و نقل کے امتزاج سے عبارت ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ کتاب الغیبۃ نے ایک بار پھر مسئلہ امامت پر روایت سازوں کی گرفت مضبوط کر دی۔ شیعہ ائمہ فن کی تفسیری تعبیری اور کتبِ روایات میں مسئلہ امامت پر پائی جانے والی بحثیں حتمی حوالہ بن گئیں۔ اب یہ خیال جاتا رہا کہ یہ روایتیں جو شیعہ حلقوں میں پیدا ہوئیں اور جن کا نمو و ارتقاء متبعینِ آلِ بیت کے حلقوں میں ہوتا رہا وہ دوسرے حلقوں کے نزدیک قابلِ استناد نہیں تھیں۔ اہل تشیع کو دوسرے مذہبی گروہ کی طرح اب اپنے سے باہر دیکھنے کی ضرورت بھی نہ تھی کہ یہ وہ عہد تھا جب سنّی اشعریت اور فاطمی اسلام کا قالب بھی بڑی سرعت کے ساتھ متشکل ہوتا جاتا تھا۔ جب ﴿کُل حزب بما لدیھم فرحون﴾ کی صورتِ حال پیدا ہو جائے تو اس بات کی گنجائش کہاں باقی رہتی ہے کہ لوگ اپنے خود ساختہ عقائد پر معروضی اور تنقیدی نگاہ ڈال سکیں۔

آلِ بویہ کے عہد میں شیعیت کے سماجی مظاہر جس قدر عام ہوتے جاتے تھے اور شیعی ثقافت کی گرفت معاشرے پر جس قدر مضبوط ہوتی جاتی تھی شیعہ امہات الکتب کی علمی اور تعبیری حیثیت بھی مستحکم ہوتی جاتی تھی۔ سچ تو یہ ہے کہ شیعیت اب اپنے خول میں بند ہو چکی تھی۔ اہل فن کی کتابوں پر غیر شیعہ تناظر کی اہمیت جاتی رہی تھی۔ گروہی تعصب کے اس ماحول میں تحلیل و تجزیہ نے دم توڑ دیا تھا نتیجہ یہ ہوا کہ تفسیر و روایات کی کتابوں میں کبار مؤسسین نے جو کچھ لکھ دیا تھا وہ علمی گفتگو کا حوالہ بنتا گیا۔ بویہی عہد سے پہلے، جب نہ تو امامی شیعوں کو پوری طرح اپنے نظری خدوخال متعین کرنے کا موقع ملا تھا اور نہ فاطمینِ مصر کی حکومت قائم ہوئی تھی، شیعہ حلقوں میں یہ خیال عام تھا کہ مروجہ قرآن مصحفِ

عثمانی ہے جس میں آلِ بیت کو ان کے حقوق سے محروم کرنے کے لیے آیتوں میں ردّ و بدل کر دیا گیا ہے۔ فتنے کے لمحات میں جب اہلِ قبلہ کے مختلف گروہ ایک دوسرے کے خلاف برسرِ پیکار ہوں اس قسم کے اتہامات اور پروپیگنڈے کا جواز سمجھ میں آتا ہے۔ آلِ بویہ کی سرپرستی میں امامی شیعوں کو پہلی بار ریاست کی قوت ملی۔ اس سے یہ تو ضرور ہوا کہ تحریف قرآن کے پروپیگنڈے میں وہ پہلے کی سی شدت نہ رہی البتہ مفسرین اور راویوں نے نظریۂ امامت پر دلیل لانے کے لیے متن اور معنیٰ میں جن مبہمہ تبدیلیوں کا اشارہ کیا تھا وہ حتمی دلائل کے طور پر دیکھے جانے لگے۔ مسئلہ امامت پر اس منہجِ علمی نے دلیل السمعی تو قائم کر دی البتہ شیعہ ذہنوں میں وحی ربّانی کی صحت کے سلسلے میں سخت التباسات پیدا ہو گئے۔ جب رسالۂ محمدی کے بنیادی وثیقہ کے بارے میں یہ خیال عام ہو جائے کہ وہ اپنی اصل شکل میں موجود نہیں ہے تو متبعین کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہیں رہ جاتا کہ وہ امامِ غائب کے ہاتھوں اصل مصحف کی برآمدگی تک ائمہ مجتہدین کی بتائی گئی راہ پر بلا سوچے سمجھے چلتے رہیں۔

روایتوں کے ذریعے امامت پر دلیل قائم کرنا شیعہ ذہن کے لیے سمِ قاتل تھا کہ یہ تمام روایتیں مختلف حوالوں سے یہ بتاتی تھیں کہ قرآن کی فلاں اور فلاں آیتیں دراصل یوں نازل ہوئی تھیں جس سے دراصل اثباتِ امامت پر دلیل لانا مقصود تھا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا تھا کہ اگر مذکورہ آیتیں شیعہ مفکرین کے مطابق مختلف شکلوں میں نازل ہوئی تھیں تو پھر وہ ان آیتوں کو اسی طرح کیوں نہیں پڑھتے یا اسے مصحف کا حصّہ کیوں نہیں بنا لیتے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار جعفر الصادق کے سامنے ایک شخص نے قرآن مجید کے بعض الفاظ کی اس طرح تلاوت کی جیسی کہ عام طور پر لوگ نہیں پڑھتے (لیس علی ما یقرؤ ھاالناس) آپ نے فوراً اسے روک دیا۔ فرمایا اسی طرح پڑھو جس طرح لوگ پڑھتے ہیں۔ یہاں تک کہ قائم کا ظہور ہو جائے کہ وہ قرآن کو اپنی اصل حالت میں پڑھے گا اور اس مصحف کو عام کر دے گا جو علیؓ کا تحریر کردہ ہے۔[۳۹] ان روایتوں نے شیعہ ذہن میں قرآن مجید کے سلسلے میں ایک تضاد اور مخمصے کو جنم دیا ہے۔ ایک ایسی کتاب جس کے بارے میں وہ یہ سمجھتے ہوں کہ وہ اپنی اصل حالت میں باقی نہیں مگر نظری طور پر اسے اسی شکل میں پڑھنا تا آنکہ قائم کا ظہور نہ ہو ان کا مذہبی فریضہ قرار پاتا ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ مروجہ قرآن جسے وہ مصحفِ عثمانی کہتے ہیں اور جس سے یقیناً شیعہ عقائد کی عمارت استوار نہیں ہوتی اس کی حیثیت اہلِ تشیع کے ہاں صرف کتاب تلاوت کی ہے ورنہ عقائد کی تمام تر بنیادیں تو ان آیاتِ محرّفہ پر قائم ہیں جن کے بارے میں تاویلی ادب میں جا بجا "ھکذا نَزَلَت"[۴۰] "علی خالِف ما انزل الله"[۴۱] "فیما حُرِّفَ مِن کتاب الله"[۴۲] کی صدائے احتجاج سننے کو ملتی ہے۔ قرآن مجید کو مصحفِ عثمانی بتانا یا تفسیری حواشی میں اختلافِ قرأت کی خبر کا پایا جانا، ناسخ و منسوخ، خاص و عام اور شانِ نزول کی روایتوں سے اپنے مطلب کا مفہوم برآمد کرنا یا یہ کہنا کہ بعض آیتیں تو قرآن سے محو کر دی گئیں البتہ ان کا حکم باقی ہے جیسا کہ آیت رجم

کے بارے میں کہا جاتا ہے ایسے سنگین التباسات ہیں جن کے لیے صرف اہل تشیع کو مطعون نہیں کیا جاسکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے تمام فرقے جو دین کے متحدہ نبوی قالب کو خیر باد کہتے ہوئے مختلف گروہ بندیوں کے اسیر ہوگئے انھیں اپنے نظری جواز کے لیے تحریف قرآن جیسے مذموم عمل کا سہارا لینا پڑا۔ اہل تشیع کے ہاں دوسروں کے مقابلے میں تاویل وتحریف کا حصّہ کہیں زیادہ ہے۔ مصیبت یہ ہے کہ ان کے ہاں تاویل کی کمان پوری طرح ائمہ آلِ بیت کے ہاتھوں میں ہے جن کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ صرف انھیں ہی آیات کے اصل مطالب سے آگہی تھی۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ائمہ آلِ بیت تک پہنچنے کے تمام راستوں پر راویوں کا پہرہ سخت ہے جن کی ثقاہت پر تاریخ کے مختلف ادوار میں خود شیعہ علماء انگلی اٹھاتے رہے ہیں۔ اس صورت حال نے اہل تشیع کے لیے قرآن مجید کو پوری طرح کتاب منجمد میں تبدیل کر دیا ہے۔ اس خیال کے مطابق جب تک کہ قائم الزماں کا ظہور نہیں ہوتا نہ صرف یہ کہ مصحف عثمانی کا متبادل ہاتھ نہیں آسکتا بلکہ مصحف عثمانی کو روایات وآثار کے محاصرے سے نجات دلانا بھی ممکن نہیں۔

قرآن مجید کی باطنی تعبیر ہو یا شانِ نزول کی من گھڑت روایتیں، واقعہ یہ ہے کہ ان تعبیری مناہج کے ذریعے متن قرآن میں وہ کچھ پڑھنے کی کوشش کی جاتی رہی ہے جس کے بطلان کے لیے قرآن مجید کا نزول ہوا تھا۔ اب اگر کوئی کہے کہ قرآن مجید سے ائمہ اہل بیت کا منصوص ہونا ثابت ہے تو بھلا سادہ لوح مسلمانوں کے لیے جو دین کے معاملے میں عقل کے استعمال کے قائل نہیں ہوتے ان التباسات پر یقین کرنے کے علاوہ اور کیا چارہ رہ جاتا ہے۔ ملاحظہ کیجئے قرآن مجید سے جواز امامت پر کس طرح دلیل لائی گئی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ الباقر قرآن مجید کی آیت ﴿انما ولیکم الله و رسولہ والذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة ویؤتون الزکاة وهم راکعون﴾ (۵:۵۵) میں والذین کے واؤ کو واؤ العطف کے بجائے واؤ الحال سمجھتے تھے۔[۴۳] جس کی وجہ سے آیت کے مفہوم میں بنیادی تبدیلی واقع ہوجاتی تھی یعنی اللہ اور رسولؐ کے علاوہ۔ اس تعبیر کے مطابق ولایۃ ان اہل ایمان کا حق تھا جو زکوٰۃ اس حالت میں دیتے تھے کہ وہ اللہ کے آگے سجدہ ریز ہوں۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ جب ایک بار حالت نماز میں تھے انھوں نے ایک فقیر کی صدا سن کر عین حالت نماز میں اسے اپنی انگوٹھی عطا کر دی۔ سو یہ آیت ان ہی کی شان میں نازل ہوئی تھی۔[۴۴] الباقر سے منسوب ایک روایت کے مطابق اس آیت کی شان نزول یہ ہے کہ جب ایک بار آپؐ اہل یہود کے وفد سے مخاطب تھے جن میں عبداللہ بن سلام بھی تھے تبھی یہ آیت نازل ہوئی۔ ابھی آپؐ مسجد تک پہونچے ہی تھے کہ ایک سائل سے آپؐ کی ملاقات ہوئی پوچھا کیا تجھے کسی نے کچھ دیا ہے؟ اس نے مسجد میں حضرت علیؓ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، جو اس وقت محو عبادت تھے، کہا ہاں اس شخص نے میری ضرورت پوری کی ہے۔[۴۵] طبری میں ایسی کئی روایتیں موجود ہیں جن سے مجموعی طور پر یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ اس آیت میں علیؓ کا حوالہ بالواسطہ یا بلاواسطہ موجود ہے۔ کہا جاتا ہے کہ علیؓ کی اس منصوص

ولایت کے اظہار کے سلسلے میں خود رسولؐ اللہ کو تامل تھا جو بوجوہ اس کا اظہار نہیں کرنا چاہتے تھے یہاں تک کہ خدا کی طرف سے ان الفاظ میں انھیں مبارزت کا سامنا کرنا پڑا۔ ﴿یا ایھا الرسول بلغ ما اُنزل الیك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالتهٔ﴾ (۵:۶۷)۔ راویوں کے بقول اس آیت کے نزول کے بعد رسول اللہ نے غدیر خم کے مقام پر علیؓ کی ولایت کو افشا کر دیا۔[۴۶] القاضی النعمان نے الباقر کی مجلس میں ایک ایسے آدمی کا تذکرہ کیا ہے جس نے ایک بار الباقر سے اس بات کی تصدیق چاہی آیا حسن بصری کا یہ کہنا صحیح ہے کہ رسول اللہ کو ایک خاص پیغام پہنچایا گیا تھا جس کے اظہار میں انھوں نے تامل سے کام لیا۔ باقر نے کہا کیا تمھیں حسن بصری نے یہ نہیں بتایا کہ وہ بات تھی کیا؟ خدا کی قسم وہ اس بات سے خوب واقف ہیں لیکن عمداً اس کے اظہار سے پہلو تہی کرتے ہیں۔[۴۷] ایک بار جب ولایت کا تصور قرآن سے برآمد کر لیا گیا تو پھر یہ خیال بھی عام ہوا کہ ولایۃ یا امامت کے بغیر تکمیل دین نہیں ہوسکتی۔ باقر سے منسوب ایک روایت کے مطابق اظہار ولایت اور اس کے قیام کے بعد ہی قرآن کی آیت الیوم اکملت نازل ہوئی جس میں تکمیل دین کا مژدہ جانفزا سنایا گیا ہے۔[۴۸] کہا جاتا ہے کہ آیت قرآنی ﴿اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولو الامر منکم﴾ میں باقر اولوالامر سے امامت مراد لیتے تھے۔[۴۹] اور چونکہ وہ ائمہ اہل بیت کو علوم نبوی کا منبع و ماخذ سمجھتے تھے اس لیے ائمہ اہل بیت کو اس آیت کا مستحق سمجھتے تھے جس میں کوئی اچھی یا بری چیز سن کر اسے پھیلانے کے بجائے اسے رسول اور اپنی جماعت کے ذمہ دار اصحاب تک پہنچانے کی تلقین کی گئی ہے یعنی وہ لوگ جو ﴿الذین یستنبطونه منهم﴾ (۴:۸۳) کے مستحق ہیں۔[۵۰]

امامت کو امر منصوص ثابت کرنے کے لیے اولوالامر اور اہل الذکر سے ائمہ اہل بیت مراد لیے گئے۔ کہا گیا کہ امام باقر نے ان آیتوں کو اسی طرح سمجھا اور سمجھایا ہے اور چونکہ ان کا علم اہل بیت ہونے کے سبب راست سینہ بہ سینہ ان تک پہنچا ہے اس لیے اس تعبیر سے مستند اور کون سی تعبیر ہوسکتی ہے۔ ان روایتوں کے بقول باقر سے یہ بات بھی منسوب ہے کہ آیت قرآنی ﴿ام یحسدون الناس علی ماآتاهم الله من فضله فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب و الحکة و آتیناهم ملکا عظیما﴾ (۴:۵۴) دراصل اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل بیت کو اللہ تعالیٰ نے اسی طرح خصوصی فضل کا مستحق قرار دیا ہے جس طرح آلِ ابراہیم کے لیے کتاب وحکمت اور اقتدار مقدر کر دیا تھا۔[۵۱] گویا انبیائے اہل یہود کی طرح کتاب وحکمت اور اقتدار ائمہ اہل بیت کا فطری حق ہے کہ وہ ﴿الراسخون فی العلم﴾ ہیں، ﴿فاسألوا اهل الذکر﴾ کے مخاطب ہیں لہٰذا صرف ان ہی کی تعبیر مستند قرار دی جاسکتی ہے اور ایسا کیوں نہ ہو کہ اس خیال کے مطابق ائمہ اہل بیت ہی قرآن کے حقیقی وارث ہیں[۵۲] کہ ان کی شان میں اللہ تعالیٰ خود کہتا ہے ﴿ثم اورثنا الکتاب الذین استفینا من عبادنا﴾ (۳۵:۳۲)۔ اور یہ کہ ائمہ اہل بیت کی محبت خود اللہ کو مطلوب ومقصود ہے[۵۳] جیسا

کہ قرآن میں ارشاد ہے ﴿قل لا اسألکم علیه اجرا الا المودة فی القربیٰ﴾ (۴۲:۲۳)۔ یہ بھی کہا گیا کہ قرآن مجید میں نوراللہ یا روح اللہ کا جہاں بھی تذکرہ آیا ہے اس سے مراد ائمہ اہل بیت ہیں لہٰذا قرآن کی یہ دعوت ﴿فـامنـوا بالله ورسوله والنور الذی انزلنا﴾ (۶۴:۸) دراصل ائمہ اہل بیت کے اتباع کی دعوت ہے اور ایسا کرنے والوں کو اس بات کی بشارت ہے کہ اللہ انھیں وہ نور بخشے گا جس کی روشنی میں وہ چلیں گے اور ان کے قصور معاف کردے گا:[۵۴] ﴿ویجعلکم نورا تمشون به ویغفرلکم﴾ (۵۷:۲۸)۔ ﴿یوم ندعوا کل أناس بامامهم﴾ سے ائمہ اہل بیت مراد لیے گئے اور امام باقر سے یہ روایت منسوب کی گئی کہ اس آیت کے نزول کے بعد جب لوگوں نے پوچھا کہ اے رسولؐ اللہ کیا آپ تمام لوگوں کے امام نہیں تو آپ نے کہا کہ میری حیثیت تمام لوگوں کی طرف رسولؐ اللہ کی ہے میرے بعد ہمارے اہل میں ائمہ پیدا ہوں گے جو مظلوم و مقہور ہوں گے سو جو ان سے محبت کرے گا اور ان کے احکام بجالائے گا وہ ان میں سے ہوگا اور میں ان سے جنت میں ملوں گا۔[۵۵] ائمہ اہل بیت کی غیر مشروط اتباع کے لیے یہ قرآنی تاویل بھی پیش کی گئی کہ ﴿انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت﴾ کی قرآنی آیت اس بات کی غماز ہے کہ ائمہ اہل بیت معصوم ہیں ان سے لغزش کے صدور کا کوئی امکان نہیں ہے۔[۵۶] ان قرآنی تاویلات کے سہارے ایک ایسے مستند دین کا خاکہ منقح کرنے کی کوشش کی گئی جو راست رسول اللہ سے ائمہ مامورین کے توسط سے اہل ایمان کو منتقل کر دیا گیا تھا اور جس میں کسی انسانی لغزش کے درآنے کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا تھا۔ ان تاویلات سے صرف شیعی فکر یا اہل تشیع کا کوئی فرقہ ہی متاثر نہیں ہوا بلکہ سنّی فکر اور اس سے باہر مختلف چھوٹے بڑے دائروں میں بھی اہل بیت کی خصوصی فضیلت کا چرچا عام ہو گیا۔[۵۷]

اثباتِ امامت کے شوق میں روایتوں پر غیر معمولی اعتماد اور ان کی تاویلات کو کلمۂ حق سمجھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآنِ مجید کا شیعی مطالعہ بڑی حد تک قضیۂ امامت کی تاویلات میں محصور ہو کر رہ گیا۔ ایسا محسوس ہونے لگا گویا وحی ربّانی کے نزول کا بنیادی مقصد آلِ بیت کی امامت پر دلائل لانا ہو۔ تاویل و تعبیر کے شوقِ نامسعود میں بالآخر شیعہ مفسرین تحریف کی وادیوں میں جا نکلے۔ گو کہ وہ تعبیرات جو سراسر تحریفِ متن پر دال ہیں عام طور پر ثقہ علمی بحثوں میں مباحثہ کی میز پر نہیں ہوتیں لیکن تفسیری اور تعبیری ادب میں ان کی جا بجا موجودگی شیعہ ذہن پر مسلسل اثر انداز ہوتی رہی ہے۔ جو لوگ قرآن مجید کو مسئلہ امامت کی دستاویز کے طور پر پڑھنے کے عادی رہے ہیں انھوں نے ہمیشہ ان محرف تعبیرات میں اطمینانِ قلب و نظر کا سامان پایا ہے۔ مثال کے طور پر ﴿ویقول الکافر یالیتنی کنت ترابا﴾ کو لیجیے جسے شیعہ تعبیری ادب میں بالعموم ترابیاً پڑھ کر یہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ یہاں تراباً کے بجائے اصل عبارت ترابیاً تھی۔ مومنین سے یہ مطالبہ ہے کہ وہ ابوتراب یا علیؓ والے بن جائیں۔[۵۸] قرآن مجید میں ایسی آیتیں بھی دریافت کی گئیں جن میں

قرأت کے معمولی اختلاف سے محمدؐ رسول اللہ اور حضرت علیؑ دونوں کے لیے بیک وقت گنجائش نکلتی تھی یا جن کے محورِ خطاب میں دونوں شخصیتوں کی موجودگی کا احساس ہوتا تھا۔ مثال کے طور پر ﴿هـذا كتـابـنـا ينطق عليكم بالحق﴾ (۴۵:۲۹) کے بارے میں یہ کہا گیا کہ یہ آیت دراصل هـذا بـكـتـابـنـا ينطق عليكم بالحق[۵۹] تھی اور تب اس نحوی ترتیب میں کتاب سے مراد محمدؐ اور ائمہ لیے جاتے تھے۔[۶۰] اسی طرح قرآن مجید کی ایک دوسری آیت ﴿القيا في جهنم كل كفار عنيد﴾ (۵۰:۲۴) کے بارے میں یہ کہا گیا کہ یہ دراصل اس طرح شروع ہوتی تھی یا محمد يا علي القيا في جهنم كل كفار عنيد۔[۶۱] بعض آیتوں میں ولایت علیؑ کے امر منصوص ہونے کا حکم بھی ڈھونڈ نکالا گیا۔ کہا گیا کہ آیت قرآنی ﴿ولقد صرفنا للناس في هذالقرآن من كل مثل فأبىٰ اكثرالناس الا كفورا﴾ (۱۷:۸۹) دراصل اكثرالناس ولاية على الّا كفورا[۶۲] نازل ہوئی تھی۔ بعض راویوں نے بولاية على الاكفورا کی خبر بھی دی۔ ایک دوسری آیت قرآنی ﴿ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما﴾ (۳۳:۷۱) کے بارے میں یہ کہا گیا کہ وہ دراصل اپنی اصل شکل میں اس طرح تھی: ومـن يـطـع الـله ورسولهٗ في ولاية علي الائمة من بعدهٖ فقد فاز فوزا عظيما۔[۶۳] اسی قبیل کی تحریف کا مستحق آیت قرآنی ﴿كبر على المشركين ما تدعوهم اليه﴾ (۴۲:۱۳) کو قرار دیا گیا۔ جسے پڑھنے والوں نے كبر على المشركين بولاية علي ماتدعوهم اليه يا محمد من ولاية علي پڑھنے کی کوشش کی۔[۶۴] ﴿سئل سائل بعذاب واقع للكافرين﴾ (۷۰:۱) کے بارے میں کہا گیا کہ وہ دراصل سئل سائل بعذاب واقع للكافرين بولاية علي تھی۔ بعض مفسرین نے قرآن مجید میں لفظ امة کو ائمہ پڑھنے کی بھی کوشش کی لہٰذا آیتِ قرآنی ﴿كنتم خير امة اخرجت للناس﴾ (۳:۱۱۰) كنتم خير ائمة قرار پائی۔[۶۵] ﴿تتخذون ايمـانكـم دخلا بينكم ان تكون امة هي اربىٰ من امة﴾ (۱۶:۹۲) تعبیری حواشی میں اس طرح پڑھی گئی: تتخذون ايمانكم دخلا بينكم ان تكون الائمة هي ازكى من الائمتكم۔[۶۶] ایک دوسری آیت قرآنی ﴿يا ايهاالذين آمنوا اتقوا الله حق تقاتة ولا تموتن الا وانتم مسلمون﴾ (۳:۱۰۲) میں بعض اضافوں سے یہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی کہ آیت کا اصل ہدف رسولؐ اللہ کے ساتھ ساتھ ائمہ آلِ بیت کے اتباع کی دعوت تھی کہ یہ آیت اپنی اصل شکل میں کچھ اس طرح نازل ہوئی تھی: يا ايهاالذين آمنوا اتقوا الله حق تقاتهٖ ولا تموتن الا وانتم مسلمون لرسول الله ثم الامام من بعدهٖ۔[۶۷] اسی طرح ﴿يا ايها الذين آمنو اوفوا بالعقود﴾ (۵:۱) کے بارے میں کہا گیا کہ اس آیت میں اوفوا بالعقود کے بعد التي عقدت عليكم لأميرالمومنين عليه السلام[۶۸] کی عبارت بھی شامل تھی۔ کہنے والوں نے یہاں تک کہا کہ خدا نے آدم سے جو عہد لیا تھا، جس کا بیان آیتِ قرآنی ﴿ولقد عهدنا الىٰ آدم من قبل فنسىٰ﴾ (۲۰:۱۱۵) میں موجود ہے اس میثاقِ آدم میں محمدؐ، علیؑ، فاطمہؑ، حسنؑ، حسینؑ اور دوسرے ائمہ

اہل بیت کا تذکرہ بھی موجود تھا۔ تفسیری حواشی میں اس آیت کے مطالب کو کچھ اس طرح پڑھنے کی کوشش کی گئی: ولقد عھدنا الی آدم من قبل کلمات فی محمد وعلی و فاطمه والحسن و الحسین و الائمة علیھم السلام من ذریتی فنسی۔[٦٩] ایسی آیتیں جن میں فی علی یا آلِ محمد کے الفاظ محذوف بتائے گئے یا جن کے بارے میں یہ کہا گیا کہ ان آیتوں میں اصلاً فی علی یا آلِ محمد کے الفاظ موجود تھے ان کی تعداد کوئی ڈیڑھ درجن سے زائد ہے۔[٧٠] مثال کے طور پر ﴿یاایھا الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك﴾ (۵:٦٧) میں ﴿بلغ ما انزل الیك من ربك﴾ کے بعد فی علی کا اضافہ بتایا گیا۔[٧١] ﴿ولو تریٰ اذ الظالمون فی غمرات الموت﴾ (٦:٩٣) کو ولو تریٰ اذالظالمون آلِ محمد حقھم فی غمراتِ الموت پڑھنے کی کوشش کی گئی۔[٧٢]

ان حکایتی تاویلات اور اختلافِ قرأت کی روایتوں سے ائمہ آلِ بیت کا استحقاق ثابت ہوا ہو یا نہیں البتہ وحی ربّانی کی عصمت خود شیعہ متبعین کے نزدیک بری طرح مجروح ہو کر رہ گئی۔ پھر اختلاف قرأت کی خبر دینے والوں اور آیاتِ منزلہ کا پتہ لگانے والوں نے اپنی تمام تگ ودو مسئلہ امامت تک ہی محدود رکھی۔ یہ پتہ نہیں چل سکا کہ قرآنِ مجید کی دوسری آیتیں ان راویوں کے مطابق اپنی اصل شکل میں کس طرح نازل ہوئی تھیں؟ اس پورے تعبیری سرمایے میں فقہی یا مسلکی اختلاف کا پتہ دینے والی صرف دو آیتوں کی نشاندہی کی جا سکی۔ اور وہاں بھی آیت وضو میں قرأت کا اختلاف محض تلفظ اور اعراب تک محدود ہے جس کی بنیاد پر فقہائے اہل سنت اور فقہائے جعفریہ کے مابین وضو کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ آیا آیت قرآنی ٦/۵ میں وَاَرْجُلَکُمْ پڑھا جانا چاہیے یا وَاَرْجُلِکُمْ اول الذکر قرأت کے مطابق جو اہل سنت کا شعار ہے پیروں کا دھونا لازم آتا ہے جبکہ ثانی الذکر جس پر اہل تشیع کا عمل ہے اس کے مطابق پیروں کا مسح کافی قرار پاتا ہے۔[٧٣] البتہ ایک دوسری آیت ﴿فما استمتعتم به منھن﴾ (٤:٢٤) میں إلی اجل مسمیٰ کا اضافہ اہل تشیع کے لیے نکاحِ متعہ کو جائز ٹھہرانے کا باعث ہوا ہے۔

اختلافِ قرأت کی ان روایتوں کا بنیادی مقصد قرآن مجید سے شیعی نقطۂ نظر کی توثیق تھی۔ افسوس کہ آلِ بیت کی محبت کا دم بھرنے والے اس قدر غلو کا شکار ہو گئے کہ انھوں نے ان روایتوں پر اعتبار کر لیا جن کی زد راست قرآن مجید پر پڑتی تھی۔ صورت حال یہاں تک جا پہنچی کہ قرآن مجید کے بعض قلمی نسخوں میں دو اضافی سورتوں سورہ ولایۃ اور سورہ نورین کی موجودگی کی خبر دی گئی۔ ان مفروضہ سورتوں کی برآمدگی کا مقصد بھی اثباتِ امامت کی دلیل کو مستحکم کرنا تھا۔ اول الذکر سورہ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے راست مسئلہ ولایت کو موضوع بناتی ہے اور ثانی الذکر دو روشنی یعنی محمدؐ اور علیؓ کی بابت کلام کرتی ہے۔[٧٤] گو کہ اختلافِ قرأت کی خبر دینے والے روایوں نے اپنے اضافوں میں سخت غیر تخلیقی بلکہ انجمادِ ذہنی کا مظاہرہ کیا کہ انھوں نے آیتوں میں فی عَلِی، بِولایةِ عَلِی، آلِ محمد حقھم اور بعض آلِ بیت کے ناموں کے

علاوہ کسی اور اضافے کی خبر نہیں دی جس سے ان کے علمی قد وقامت کا پتہ چلتا یا اس بات کا کچھ اندازہ ہوتا کہ وہ اصل مصحف کا سراغ پانے کے لیے واقعتاً سنجیدہ بھی تھے۔ لیکن اس کے باوجود یہ روایتیں جس طرح تفسیری حواشی میں عہد بہ عہد نقل ہوتی رہیں اس سے یہ تاثر پختہ ہوتا گیا کہ ائمہ آلِ بیت پر ایمان لانا محمدؐ کی رسالت پر ایمان لانے سے کچھ کم نہیں بلکہ اس کی حیثیت کہیں بڑھ کر ہے کہ محمدؐ کی رسالت تو اختتام کو پہنچی جبکہ ائمہ کی امامت آج بھی جاری ہے اور بعض روایتوں کے مطابق اس وقت تک جاری رہے گی تا آنکہ روزِ محشر اہل ایمان آپؐ سے حوض پر جا ملیں۔

دین بنام عترتِ آلِ بیت

جب ایک بار متن قرآنی میں ائمہ اہل بیت کے مامور من اللہ ہونے کا عقیدہ دریافت کر لیا گیا تو پھر مناقب و فضائل علیؓ پر مشتمل مختلف روایتوں کا وجود میں آنا عین فطری تھا۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ وحی ربانی کی تمام تر امامی تاویلات روایتوں کی ہی رہین منت تھیں۔ آگے چل کر جوں جوں شیعہ فکر ایک علیحدہ دینی قالب میں متشکل ہوتی گئی روایتوں کی صحت اور اس کی امامی تاویلات پر زور بڑھتا گیا۔ ہم اس بات کی وضاحت کر چکے ہیں کہ امام باقر کو شاید ہی کسی نے ان کے زمانے میں باقر العلم کے لقب سے متصف کیا ہو، یا منبع علم وفضل کی حیثیت سے انھیں اپنے زمانے میں دین متین کے واحد مستند شارح کی حیثیت حاصل رہی ہو۔ ایسا سمجھنا تاریخی حوالوں سے ثابت نہیں ہے۔ نہ ہی ابتدائی تاریخ اس خیال کی تصدیق کرتی ہے کہ ان کے پاس رسولؐ اللہ کے آثار یا خصوصی نوشتے اور مصحف فاطمہ موجود تھے۔ کہ اگر فی الواقع ایسا ہوتا تو مسلمانوں کا سوادِ اعظم جو ایام و آثار رسولؐ کے بیان کے لیے محدثین کی مجلسوں میں غیر معمولی اژدہام کا سبب ہوتا، وہی لوگ باقر العلم کی مجلسوں میں انبوہ در انبوہ نہ امنڈے آتے۔ ایسا اس لیے بھی کہ امام باقر کے عہد تک شیعہ سنی سرحدیں مذہب کی حیثیت سے متشکل نہیں ہوئی تھیں حتیٰ کہ ان کے صاحبزادے جعفر الصادق کے عہد میں بھی عامۃ المسلمین جعفر کو اہل بیت رسولؐ کا ایک مہتم بالشان عالم سمجھتے تھے اور ان سے اکتساب فیض ہر خاص و عام کے لیے عین سعادت کی بات سمجھی جاتی تھی۔ جو لوگ ابو حنیفہ اور جعفر الصادق کے علمی رابطوں سے واقف ہیں ان کے لیے یہ سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ اگر ان حضرات نے امامت منصوص کا دعویٰ کیا ہوتا اور ان کے پاس واقعی رسولؐ اللہ کے خصوصی نوشتے اور مصحف فاطمی پہنچے ہوتے تو بلا تفریق مسلک و مذہب ان حضرات کی مجلسوں میں ایک خلقت امنڈی آتی اور ان کے معاصرین کی مجلسِ درس وارشاد سونی ہو گئی ہوتی۔ اور سب سے اہم بات یہ کہ اگر قرآن کے علاوہ ان حضرات کے پاس مصحف فاطمی یا اس جیسے کسی اور دستاویز کا وجود ہوتا تو اس عہد کی علمی اور سیاسی مجلسوں میں ان الہامات کی بازگشت

ضرور سنائی دیتی۔ لیکن یہ سب کچھ اچانک اس وقت سننے کو ملتا ہے جب باطنی تحریک متن قرآنی میں نئے اسرار و رموز کی دریافت کے ذریعے نسلی امامت کا ایک روحانی قالب تیار کر لیتی ہے۔[۷۵]

غدیر خم کا واقعہ جس نے رفتہ رفتہ شیعی فکر میں کلیدی عقیدے کی حیثیت حاصل کر لی فی نفسہٖ بڑے احتمالات کا حامل ہے۔ اس کی زد راست رسول اللہؐ کی شخصیت پر پڑتی ہے جن پر یہ الزام ہے کہ انھوں نے حضرت علیؓ کی ولایت کے اظہار پر تامل سے کام لیا۔ اور پھر جب حجۃ الوداع سے واپسی پر چلتے چلاتے غدیر خم کے مقام پر اس بات کا اعلان بھی کیا تو اس طرح کہ امت کا سواد اعظم اس خبر عظیم سے ناواقف رہ گیا۔ قاضی النعمان[۷۶] اور الکلینی[۷۷] نے مَن کنت مولاہٗ کی تفصیلات میں لکھا ہے کہ رسول اللہؐ نے غدیر خم کے مقام پر رک کر لوگوں سے پوچھا مَن اولیٰ بکم؟ لوگوں نے کہا خدا اور اس کا رسولؐ اس بارے میں زیادہ واقف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسی موقع پر رسول اللہؐ نے حضرت علیؓ کا ہاتھ اپنے ہاتھوں میں لے کر بلند کیا اور فرمایا کہ مَن کنت مولاہٗ فعلی مولاہٗ۔ ایک اسمٰعیلی مصنف ابوالفوارس کے مطابق اس موقع پر حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کو مبارک باد دی کہ اے علیؓ تم تمام ہی مومن مرد اور عورت کے مولیٰ بن گئے ہو۔[۷۸] رہی بمنزلہ ہارون و موسیٰ والی روایت تو یہ بخاری، مسلم، طبقات ابن سعد، مسند احمد جیسے تمام سنّی مآخذ[۷۹] میں موجود ہے۔ شیعوں کے نزدیک جہاں یہ روایت امامت کے نص جلی کی حیثیت رکھتی ہے وہیں سنّی اسے محض تفضیل علیؓ تک محدود رکھتے ہیں۔ شیعہ مآخذ میں امام باقر کے حوالے سے ولایت یا امامت کا ایک واضح خاکہ تشکیل دیا گیا ہے۔[۸۰] امام باقر سے یہ بات بھی منسوب کی گئی کہ اسلام کی بنیاد سات باتوں پر ہے ولایۃ، طہارۃ، صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم، حج اور جہاد، جن میں ولایت کو کلیدی اہمیت حاصل ہے کہ اسی کے ذریعے دوسرے اراکین دین کا بھی علم حاصل ہوتا ہے۔[۸۱] آگے چل کر شیعی فکر میں ائمہ معصومین و مامورین کے عقیدے نے بنیادی حیثیت حاصل کر لی جن کے بارے میں یہ خیال عام ہوا کہ وہ سینہ بہ سینہ اس علم کے امین ہیں جو انھیں حضرت علیؓ کے توسط سے نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا رہا ہے۔ کہا گیا کہ الباقر نے ابوحمزہ الثمالی سے ایک بار اس خیال کا اظہار کیا کہ رسول اللہؐ کو وصال سے پہلے یہ حکم ملا تھا کہ وہ اپنا علم، ایمان اور اسم اعظم کا خصوصی علم حضرت علیؓ کو منتقل کر دیں تاکہ ورثۂ علوم و نبوت کا سلسلہ اہل بیت کے خانوادے میں جاری رہے۔ اگر ان روایتوں پر یقین کیا جائے تو امامت کے سلسلے میں نص جلی کو ماننا لازم آتا ہے۔ باقر سے یہ بات بھی منسوب کی جاتی ہے کہ انھوں نے جعفر الصادق کو نص جلی کے ذریعے منصب امامت پر نامزد کیا۔[۸۲] جو لوگ اہل بیت کے علم لدنّی یا اسرار علوم کونی کے قائل ہو گئے تھے ان کے لیے اس بات کی کوئی گنجائش نہیں تھی کہ وہ امامت جیسے منصوص مسئلے کو لوگوں کی مشاورت یا ان کی بیعت پر اٹھا رکھتے۔ آگے چل کر باطنی تحریک نے التباسات کی جتنی طنابیں نصب کیں اس میں امام باقر کے خزینۂ علوم باطن کے اساطیری تصور کا خاص عمل دخل رہا جن کے بارے میں یہ بات کثرت سے کہی گئی کہ باقر کو

اسم اللہ الاعظم کا علم حاصل تھا[۸۳] اور یہ کہ خود باقر کو اس بات کا دعویٰ تھا کہ انھیں اسم اعظم کے تہتّر حرفوں میں سے بہتّر کا علم حاصل ہے جبکہ تہتّر ویں حرف کا علم خدا کے علاوہ اور کسی کو بھی نہیں۔[۸۴] کہا گیا کہ ائمہ مامورین کی حیثیت اس سرزمین پر اللہ کے نور کی ہے[۸۵] جو نسلاً بعد نسل ائمہ میں منتقل ہوتا رہا ہے۔ الباقر کے حوالے سے یہ بھی کہا گیا کہ انھوں نے ایک بار جابر الجوفی سے کہا کہ اے جابر مخلوقات میں سب سے پہلے اللہ نے محمدؐ اور ان کے آل کو پیدا کیا۔ ابتداء میں یہ روشنی کے ہالے تھے پھر خدا نے روح القدس سے اسے توانائی بخشی۔[۸۶] آگے چل کر نور محمدی کے اس تصور نے صوفیاء کے لیے وسیع میدان فراہم کر دیا۔ تفضیل علیؓ اور مناقب اہل بیت کی چند ابتدائی روایتوں کو قبول کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ امت میں آگے چل کر دین کے مختلف اجنبی قالب وجود میں آ گئے۔ آگے چل کر جب شیعوں نے اپنی کتابیں الگ کر لیں اور انھیں ائمہ کے منصوص و معصوم ہونے کا یقین پختہ ہوتا گیا تو شیعہ فکر بنیادی طور پر ائمہ کے اقوال و افکار کے گرد گردش کرنے لگی۔ باقر کی نظری اور علمی حیثیت کے پیش نظر انہیں علم کے مرجع کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ قاضی النعمان نے لکھا ہے کہ باقر اگر کسی مقطوع حدیث کو روایت کریں تو ان کی جلالت علمی کے سبب اسے مرفوع کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔[۸۷]

جعفر کو علوم نبوت کے مستند ماخذ قرار دینے اور انھیں وصی الاوصیاء و وارث علم الانبیاء[۸۸] قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ آنے والے دنوں میں تمام تر فکری انحرافات کا الزام ان کے سر عائد کیا جانے لگا۔ یہ خیال عام ہوا کہ باقر نے بسا اوقات تقیّہ سے کام لیا ہے۔ انھیں اس بات سے بھی متہم کیا گیا کہ وہ دو سائلین کو ایک ہی سوال کے دو مختلف جواب دیا کرتے تھے۔[۸۹] اور یہ کہ انھوں نے حقیقی علم اپنے صرف خاص شاگردوں تک منتقل کئے ہیں۔ ان باتوں سے اگلوں کے لیے دین کے نئے قالب کی تشکیل کا کام آسان ہو گیا۔ ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو خود کو باقر کے شاگرد بتاتے یا ان کے شاگردوں سے اپنا رشتہ جوڑتے اور پھر اپنے تمام تر تراشیدہ خرافات ومباہات کا الزام الباقر کے سر ڈال دیتے۔ مثال کے طور پر کوفہ میں امام باقر کے سب سے معتمد نمائندے اور شاگرد ابوعبداللہ جابر بن یزید بن الحارث الجوفی متوفی ۱۲۸ھ جنھیں شیعی عقائد کی ترویج و اشاعت کا ایک اہم ذریعہ سمجھا جاتا ہے، ان کی ثقاہت مشکوک نظر آتی ہے۔ سفیان ثوری کہتے ہیں کہ جابر خود تو ثقہ اور صادق تھے البتہ ان سے روایت کرنے والے عمرو بن شمیر الجوفی،[۹۰] مفضّل بن صالح الاسدی[۹۱] اور منخّل بن جمیل الاسدی جیسے لوگ انتہائی جھوٹے تھے۔ ہمارے نزدیک جابر کی ثقاہت بھی اس لیے مشکوک ہے کہ انھوں نے اہل بیت کے مناقب کو ایک مذہبی عقیدے کی حیثیت دے ڈالی۔ انھوں نے دعویٰ کیا کہ انھوں نے اپنی آنکھوں سے امام باقر کے معجزات کا مشاہدہ کیا ہے اور یہ کہ خود ان کی حیثیت باقر کے باب کی ہے۔[۹۲] انھوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ باقر نے انھیں ستّر سرّی روایتیں بتائی ہیں۔[۹۳] جابر کے ان غلو آمیز بیانات کے باوجود شیعہ فکر میں نہ صرف یہ کہ ان کی اہمیت باقی رہی بلکہ وہ باقر سے منسوب ان کی تالیف ام الکتاب کے اہم راوی بھی ہیں۔[۹۴] رسالۃ الجوفی جو

اسمٰعیلی عقیدے کی کتاب ہے وہاں بھی باقر کی روایتیں جابر ہی کے ذریعے پہنچی ہیں۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ جابر کی عدم ثقاہت نے شیعہ فکر کو صلابت فکری سے محروم کیا یا ان کے شاگردوں نے باقر سے وہ سب کچھ منسوب کر ڈالا جس کے باقر یقیناً داعی نہ تھے۔ البتہ اس تاریخی حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ شیعہ فکر باقر کو حوالۂ استناد بنا کر ایک مختلف سمت میں جا نکلی۔

اس قبیل کی ایک اور مثال ابوالحسن بن ایان بن سنان معروف بہ الزرارہ کی ہے جنھیں شیعی فکر میں کلیدی مقام حاصل ہے۔ اثناءعشری ہوں یا اسمٰعیلی ان کی کتابیں زرارہ کے حوالے کے بغیر نامکمل رہتی ہیں۔ وہی زرارہ جو کبھی الباقر کے معتمد خاص اور بعد میں ان کے بیٹے الصادق کے معتقد سمجھے جاتے تھے بعض اختلافات کے سبب الصادق نے ان سے اظہار برأت کر لیا۔ حالانکہ زرارہ کے بارے میں الصادق کبھی کہا کرتے تھے کہ المرادی، برید، زرارہ اور محمد بن مسلم خیمۂ افلاک کی کھونٹیاں ہیں اور یہ کہ اگر یہ حضرات نہ ہوتے تو بہت سی احادیث ضائع ہو جاتیں۔[۹۵] جوں جوں شیعیت ایک علیحدہ فرقے کی حیثیت سے منقح ہوتی گئی اور جوں جوں امام باقر اور جعفر الصادق کے عہد سے ان کے معتقدین دور ہوتے گئے شیعہ فکر پر کسی مرکزی کنٹرول کا برقرار رکھنا مشکل ہوتا گیا۔

شیعانِ آلِ بیت کی فقہی شناخت

شیعیت جو ابتداءً سیاسی تحریک کے طور پر سامنے آئی تھی جب آگے چل کر ایک علیحدہ نظری قالب طور پر متشکل ہونے لگی تو یہ مسئلہ بھی سامنے آیا کہ عامۃ المسلمین سے اس کی امتیازی شناخت کا نظری جواز کیا ہو۔ مشکل یہ تھی کہ باقر جنھیں نظریۂ اہل بیت کا بانی مبانی قرار دیا جاتا ہے وہ اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود اپنے عہد کے دیگر فقہاء و متکلمین کی طرح جمہور امت کے عالم شمار کئے جاتے تھے۔ ان کے اور دوسرے فقہاء کے مابین فقہی اختلافات فروعی نوعیت کے تھے جن کی بنیاد پر کسی ایسی فقہ کی تشکیل ممکن نہ تھی جو اساسی طور پر علیحدہ قالب کی حامل ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اہل سنت کے مختلف دبستانِ فقہی کی طرح جعفری اور زیدی فقہ کی شناخت بھی چند فقہی موشگافیوں سے عبارت ہے۔ خود باقر سے مروی ہے کہ ان کی دلچسپی کا میدان اصول الفقہ نہیں بلکہ فروع الفقہ ہیں۔ اپنے عہد کے اہل حدیث علماء کی طرح باقر نے رائے اور قیاس کی سخت مخالفت کی بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر انھوں نے ارباب حل وعقد کے اجماع کو بھی اساس شریعت بنانے سے انکار کیا۔ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ قرآن مجید اور سنت رسولؐ اللہ کے علاوہ کسی اور چیز کو لائق حجت قرار نہیں دیا جا سکتا اور یہ کہ رسولؐ اللہ کی صرف وہی سنت لائق استناد ہو سکتی ہے جس کی تصدیق ائمہ اہل بیت

نے کی ہو یا جس کی تعبیر ائمہ اہل بیت کے ہاتھوں ہم تک پہنچی ہو گویا عملی طور پر قرآن مجید اور روایات اہل بیت کے علاوہ مذاہب الائمہ ایک تیسرے ماخذ کی حیثیت سے سامنے آتا ہے جیسا کہ قاضی النعمان نے اختلاف اصول المذاہب میں تصریح کی ہے۔[۹۷]

امام منصوص کی روایتوں کو مرکزی اہمیت مل جانے کے سبب جمہور مسلمانوں سے الگ ایک نظری گروہ کے قیام کی راہ تو ہموار ہوگئی لیکن عملی طور پر شیعہ فقہ اور سنّی فقہاء کے مابین پائے جانے والے اختلافات کی حیثیت محض فروعی رہی۔ ایسے اختلافات تو خود اہل سنت کے مختلف مسالک کے مابین بھی پائے جاتے تھے۔ اختلافِ قرأت کے حوالے سے شیعہ اور سنّی گروہوں کے مابین پائے جانے والے دو فقہی اختلافات کا تذکرہ ہم گذشتہ صفحات میں کر چکے ہیں۔ مسئلہ وراثت، مسح علی الخفین اور نکاحِ متعہ کے علاوہ شیعہ فقہ کو جو مسائل سنّی فقہ سے ممتاز کرتے ہیں ان میں نبیذ کی ممانعت،[۹۸] الجہر بسملہ،[۹۹] اذان میں حیّ علی خیر العمل کا اضافہ،[۱۰۰] نمازوں میں حسب منشاء دعائے قنوت کی شمولیت[۱۰۱] اور صلوٰۃ الجنازہ میں چار کے بجائے پانچ تکبیریں[۱۰۲] جیسے امور شامل ہیں۔ اذان کے علاوہ یہ تمام مسئلے فروع سے تعلق رکھتے ہیں۔ رہا اذان میں حیّ علی خیر العمل کی شمولیت کا معاملہ تو اس کا تذکرہ ابن عمر کے حوالے سے مؤطا امام مالک میں بھی موجود ہے[۱۰۳] لیکن ان روایتوں کو ابتدائے عہد میں کبھی بھی لائق اعتنا نہ سمجھا گیا اور آج بھی شیعہ مآخذ اس بارے میں کوئی بات قطعیت کے ساتھ کہنے سے گریزاں نظر آتے ہیں۔ شیعہ اذان کے بارے میں قدرے تفصیلی گفتگو آگے آئے گی یہاں صرف اس امر کی وضاحت مطلوب ہے کہ جعفر الصادق کا دبستانِ علمی جو آگے چل کر شیعہ حلقوں میں فقہ جعفری کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا اپنے عہد کے دوسرے علمی دبستانوں کی طرح ابتداءً اختلافِ فروع سے عبارت تھا۔ ان کے والد الباقر جن کا اصل نام محمد بن علی بن الحسین تھا اپنے عہد میں باقر العلم کے لقب سے معروف نہ تھے[۱۰۴] اور اس لیے ان کے دبستانِ علمی سے یہ توقع بھی نہیں کی جاتی تھی کہ وہ اسلام کا کوئی مختلف فقہی قالب مدون کرنے پر مامور ہے۔ وہ تمام روایتیں جو باقر کو علوم نبوت کا واحد مستند ماخذ بتاتی ہیں جس کے مطابق باقر سے یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ ایک بار انھوں نے اپنے سینے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ جب خدا نے نوحؑ کو مبعوث کیا تب ہی سے علوم یہاں پوشیدہ ہیں اور یہ کہ خدا کی قسم یہاں کے علاوہ تمہیں علم کہیں اور سے نہیں مل سکتا،[۱۰۵] یا جو روایتیں اس امر کی خبر دیتی ہیں کہ الباقر کو اپنے والد زین العابدین سے رسولؐ اللہ کے خصوصی نوشتے وراثت میں ملے تھے، ان دستاویزات میں جامع، علوم جفر کی کتابیں، منتشر صحیفے اور مصحفِ فاطمہؓ شامل تھا،[۱۰۶] تو کم از کم فقہ باقری، جسے فقہ جعفریہ کا نام دیا جاتا ہے، کے مطالعہ سے اس خیال کی توثیق نہیں ہوتی۔

البتہ شیعہ فقہ کو جس چیز نے فقہائے اہل سنت سے قدرے مختلف لب ولہجہ عطا کر رکھا ہے وہ بنیادی طور پر مسئلہ

خمس کی تعبیر ہے۔ قرآن مجید کی آیت ﴿واعلموا انما غنمتم من شئی فان للّٰہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل﴾ (الانفال:۴۱) کی تعبیر میں شیعہ اور سنّی فقہاء کے مابین سخت اختلاف پایا جاتا ہے۔ سنّی علماء اگر غنیمت سے میدانِ جنگ سے حاصل ہونے والا مالِ غنیمت مراد لیتے ہیں تو اہل تشیع کے نزدیک مالِ غنیمت کا اطلاق کاروبار کے منافع، فطری وسائل، مدفون خزانے کی فراہمی، مشتبہ مال، سمندر سے حاصل ہونے والے لعل و گہر، جنگی مالِ غنیمت اور وہ زمین جو ذمّی کافر کسی مسلمان سے خریدے ان تمام چیزوں پر ہوتا ہے۔[۱۰۷] شیعہ فقہاء کے مطابق مومنین کو چاہئے کہ وہ ان اموال میں سے اس کا پانچواں حصّہ بطور خمس امام کے حوالے کر دیں۔ اب یہ امام کی ذمہ داری ہے کہ وہ راجح شیعی نقطۂ نظر[۱۰۸] کے مطابق خمس کو چھ حصّوں میں تقسیم کرے: ایک حصہ خدا کا، ایک رسولؐ کا اور یہ دونوں حصّے ذوالقربیٰ کے حصّے کے ساتھ امام وقت اپنے لیے مخصوص کر لے۔ اس کے علاوہ خمس کے بقیہ آدھے میں ایک حصّہ آل محمدؐ کے یتیموں کا، ایک حصّہ ان کے محتاجوں کا اور ایک حصّہ ان کے مسافروں کے لیے اٹھا رکھے۔ آلِ محمدؐ کے سوا خمس کا مستحق کوئی اور نہیں ہو سکتا۔

خمس کا مسئلہ کہنے کو تو ایک فقہی اختلاف کا معاملہ ہے لیکن فی الواقع اس کا مقصد ابتداء سے ہی اہل تشیع کے علماء و فقہاء کی معاشی سرپرستی رہا ہے۔ خمس کے اس مروجہ نظام پر صدیوں سے جاری تعامل کے بعد آج شیعہ ذہن کے لیے اس بات کا اندازہ کرنا بھی مشکل ہے کہ خمس کی یہ تعبیر جسے وہ دین کا رکنِ رکین سمجھے بیٹھے ہیں خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے جس کا ذکر خود ان کی ابتدائی کتابوں میں نہیں ملتا۔ حتیٰ کہ حضرت علیؓ جنھیں اہل تشیع کے نزدیک وصیِ نبی اور پہلے امام کی حیثیت حاصل ہے اور جو اس اعتبار سے دوسرے ائمہ اہل بیت سے ممتاز ہیں کہ ان کی امامت قوتِ نافذہ سے عبارت تھی، ان کے ساڑھے چار سالہ دورِ خلافت میں خمس کے محصلین کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ اگر حضرت علیؓ امام وقت کی حیثیت سے خمس پر اپنا حق سمجھتے اور اسے اپنی صوابدید کے مطابق خرچ کرنے کو غایتِ وحی جانتے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ جب انھیں اقتدار حاصل تھا وہ اس امر کی انجام دہی میں پہلو تہی کرتے۔ امام حسنؓ نے جب حضرت معاویہؓ سے بعض شرائط پر صلح کر لی ان شرائط میں بھی خمس کی رقم کا کوئی مطالبہ نہ تھا اور نہ ہی خود شیعی تاریخی مصادر سے اس بات پر دلیل لائی جا سکتی ہے کہ امام حسنؓ و حسینؓ یا ان کی اولادوں نے خمس کی وصولی کے لیے محصلین نامزد کیے ہوں یا ان تک خمس کا مال شیعانِ آلِ بیت رضاکارانہ طور پر پہنچاتے رہے ہوں۔[۱۰۹] شیعوں کی ابتدائی کتابوں میں خمس کی اس مروجہ تعبیر پر مکمل خاموشی ہے جس کے مطابق فی زمانہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ خمس کو دو حصّوں میں تقسیم کرنا چاہئے۔ ایک کا حقدار سادات کا مفلوک الحال طبقہ ہے اور دوسرے پر امام غائب کے نائب کی حیثیت سے شیعہ مجتہدین کو حق تصرف حاصل ہو گیا ہے۔ خمس کی اس فقہی تعبیر نے سچ تو یہ ہے کہ اہل تشیع میں مشائخیت کو پروان چڑھانے میں کلیدی رول انجام دیا ہے۔ اہل

مذاہب میں ایسے لوگوں کا ایک طبقہ پیدا ہوا جو دین کے نام پر ﴿یاکلون اموال الناس بالباطل و یصدون عن سبیل اللہ﴾ کا مصداق بنا رہا۔ حالانکہ خود کبار شیعی فقہاء کے مابین مختلف عہد میں خمس کی تحصیل، تقسیم اور اس کی تصریف کے سلسلے میں سخت اختلافات پائے گئے لیکن مسلکی اور معاشی مصالح کے پیش نظر اس صورت حال کا تدارک ممکن نہ ہو سکا۔

خمس اگر واقعی امام وقت کا حق ہے تو امام کے غیاب میں خمس کی یہ رقم کسے دی جانی چاہئے؟ محمد بن حسن طوسی جن کا شمار مؤسسین شیعہ فقہاء میں ہوتا ہے اور جنھیں حوضۂ نجف کے بانی کی حیثیت سے شیعی فکر میں تقدیسی مرتبہ حاصل ہے وہ بھی اس مسئلہ کا کوئی حل نہیں بتاتے۔ بقول طوسی خمس کی رقم کو جب تک انسان زندہ رہے سنبھال کر رکھے اور جب اجل قریب آ جائے تو اہل بیت میں سے کسی کو وصی بنا جائے تا کہ وہ امام کے ظہور پر یہ رقم ان کے حوالے کر سکے یا پھر اسے زمین میں دفن کر دے کہ امام کے ظہور پر زمین ان کی امانتوں کو اگل دے گی۔ البتہ ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ خمس کی آدھی رقم تو دفینہ بنا دی جائے اور بقیہ آدھی رقم مستحقینِ آلِ بیت میں تقسیم کر دی جائے۔ رہی یہ بات کہ خمس کی وصولی کا حق کسے حاصل ہے تو اس بارے میں علامہ حلّی نے قواعد میں صاف طور پر لکھا ہے کہ امام کی غیابت میں حاکم وقت کو نائب کی حیثیت سے خمس کی وصولی کا حق حاصل ہو سکتا ہے: ومع الغیبة... انما یتولی خمسة حقه عن الحاکم۔[۱۱۰] زین الدین بن علی العاملی، جو الشہید الثانی کے لقب سے معروف ہیں، نے امام کے نائب کی حیثیت سے الفقہاء العدول الامامیون کی نشاندہی کی۔[۱۱۱] اور اس طرح خمس علماء کی معیشت کی مذہبی بنیاد بن گیا۔

خمس کو علماء تشیع کے لیے حلال کئے جانے کی ضرورت اس وقت محسوس ہوئی جب عباسی بغداد میں سلجوقیوں کے عروج نے شیعوں پر زندگی تنگ کر دی تھی۔ حتیٰ کہ خود طوسی کو بغداد چھوڑ کر نجف میں پناہ گزیں ہونا پڑا۔ یہی وہ عہد ہے جب شافعی اور حنفی فقہاء کو ریاست کی غیر معمولی حمایت حاصل تھی، جب مدارس اور خانقاہوں کے نام پر بڑے بڑے سنّی اوقاف وجود میں آ رہے تھے۔ دوسری طرف آلِ بویہ کے زوال سے شیعہ علماء پر معاشی حالات سخت ہو گئے تھے۔ سو شیعہ مفکرین نے اپنے مذہبی اداروں اور علماء کے معاشی استحکام کے لیے حیلۂ خمس کا سہارا لیا۔ مقاصد جتنے بھی اہم اور نیک ہوں واقعہ یہ ہے کہ فقہاء و مجتہدین کے لیے خمس کی مد کو مختص کئے جانے کے بڑے دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ شیعہ علماء کے پاس چونکہ کوئی قوت نافذہ نہ تھی جس کے بل پر وہ خمس کی وصولی کو یقینی بناتے سو انھوں نے خمس کو امام کا حق بتا کر اس کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے والوں کے لیے سخت عذاب کی وعید سنائی۔ ایسا شخص جس نے خمس ادا نہ کیا ہو اس کے ہاں دعوت قبول کرنا یا اس کے گھر نماز پڑھنا ناجائز قرار دیا گیا اور اس طرح مستقل طور پر ایک ایسا مذہبی طبقہ وجود میں آیا جس نے پوری شیعی قوم کے دل و دماغ کو مکمل طور پر اپنے کنٹرول میں لے لیا۔ اب ہر شخص کا کوئی مرجع تقلید تھا

جس کی اتباع شیعی عوام کے لیے لازم تھی اور جسے خمس کی رقم ادا کرنا شیعہ مومنین اپنا مذہبی فریضہ سمجھتے تھے۔ اس طرح ایک وقتی ضرورت جس کی ابتداء عہد عباسی میں ہوئی، آگے چل کر شیعی مذہب کا جز ولاینفک اور اس کی شناخت بن گئی۔ حنفی علماء کی طرح جو حیلۂ تملیک کے ذریعے زکوٰۃ کی رقم کو دینی مدارس پر صرف کرنا جائز سمجھتے ہیں اہل تشیع کے حیلۂ خمس نے بھی ان کے فقہی اداروں کے قیام میں بڑی مدد کی۔ یہ اور بات ہے کہ اس سعیٔ بلیغ میں خود شیعیت کی تصویر بدل کر رہ گئی۔

شیعوں کی امہات الکتب میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں جس میں صراحت کے ساتھ یہ بتایا گیا ہے کہ غیبت کبریٰ کے زمانے میں امام مہدی نے اپنے شیعان کو خمس معاف کر رکھا ہے۔[۱۱۲] اصول الکافی کی ایک روایت کے مطابق جعفر الصادق سے صراحتاً منسوب ہے کہ انھوں نے القائم کے ظہور تک اپنے شیعان کو خمس سے مستثنیٰ کر رکھا ہے۔[۱۱۳] ایک دوسری روایت کے مطابق ہمارے شیعوں کی اولادیں حق خمس کی عدم ادائیگی کے سبب گناہ سے ملوث نہ ہوں گی:[۱۱۴] وقد طيبنا ذالك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكو اولادهم۔ کبار شیعہ علماء میں فقیہ اردبیلی، جنھیں ان کی جلالت علمی کے سبب مقدس اردبیلی کا لقب بھی دیا گیا ہے، نے غیبت کبریٰ کے زمانے میں خمس کی وصولی اور اس کے استعمال پر ناجائز ہونے کا فتویٰ بھی دے رکھا ہے۔ لیکن ان مبینہ تصریحات کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ شیعوں کی کثیر آبادی آج بھی اپنے مرجع تقلید کو خمس کی رقم ادا کرنا اپنا دینی فریضہ سمجھتی ہے۔

ولایت فقیہ

امام کے غیاب سے فقہائے امامیہ کو خمس یا سہمِ امام کی معاشی بنیاد تو ہاتھ آ گئی اور یہ بھی ہوا کہ حسن العسکری کی موت کے بعد متبعین آلِ بیت جو چودہ یا بیس فرقوں میں بٹ گئے تھے کوئی نصف صدی کے عرصہ میں امام غائب کے عقیدے پر کسی قدر متفق ہو گئے۔[۱۱۵] البتہ خود امام کے غیاب سے شیعہ فکر سخت بحران کا شکار ہو گئی۔ کلینی اور شیخ صدوق کی علمی کاوشوں سے اس خیال کو تو قبولیتِ عامہ مل گئی کہ امام کا غیاب سوچی سمجھی خدائی اسکیم کے تحت عمل میں آیا ہے لیکن اب سوال یہ پیدا ہوا کہ امام کے غیاب میں محبان آلِ بیت کی اجتماعی زندگی کی ترتیب و تنظیم کا کام کون انجام دے گا؟ عرصہ ہائے دراز تک شیعہ فکر تاریخ کے حاشیے پر امام غائب کے ظہور کی منتظر رہی یہاں تک کہ علامہ حلّی کو ابن تیمیہ کا یہ طعنہ بھی برداشت کرنا پڑا کہ وہ ایک ایسے خیالی امام کے انتظار میں ہیں جو صدیوں سے آ کر نہیں دیتا۔ اس بات کو صاف ہونے میں کوئی سات سو سال کا عرصہ لگ گیا کہ امام کی غیابت میں ان کی نیابت کا کام الفقہاء العدول الامامیون کو انجام

دینا ہے[۱۱۶] اور یہ کہ ان کی حیثیت امت میں ولی فقیہ کی ہوگی۔

حلّی کے عہد تک ولاۃ الامامۃ میں سیاسی اختیارات شامل نہیں تھے البتہ احمد النراقی (متوفی ۱۸۲۸ء) کے عہد تک ولی فقیہ کی ذمہ داریوں میں سیاسی اختیارات بھی شامل سمجھے جانے لگے۔[۱۱۷] شیعی تاریخ میں شیخ جعفر الکبیر کاشف الغیۃ (متوفی ۱۸۱۳ء) وہ پہلے شخص ہیں جن کے فتویٰ نے غیبت امام میں فقہاء امامیہ کے سیاسی رول کے لیے راہ ہموار کی۔ انھوں نے پہلی بار ایک مذہبی عالم کی حیثیت سے فتح علی شاہ کی فوجوں کے ساتھ روسی اور وہابی حملہ آوروں کے خلاف جہاد میں شرکت کا فتویٰ جاری کیا۔[۱۱۸] اس اعتبار سے دیکھا جائے تو ولایت الفقیہہ کا موجودہ تصور جس نے غیابت امام میں کارِ امامت کی مکمل ذمہ داری سنبھال رکھی ہے، انیسویں صدی کے اوائل کی پیداوار ہے جس کی پشت پر دراصل اصولی اور اخباری علماء کی وہ کشمکش ہے جو بالآخر اصولیوں کی فتح پر منتج ہوئی اور جس کے نتیجہ میں مرجع تقلید کے ادارے نے شیعوں کی مذہبی زندگی پر اپنے اثرات مرتسم کرنا شروع کئے۔ یہ خیال عام ہوا کہ ہر شیعہ کے لیے لازم ہے کہ وہ کسی مجتہد یا مرجعِ تقلید کا اتباع کرے جس کی حیثیت امام غائب کے نمائندے کی ہے اور جسے، بقول نراقی، اپنی اس حیثیت کے سبب، امام کے زمینی اختیارات حاصل ہیں۔ نراقی کی فکری کاوشوں نے شیعہ علماء اور مجتہدین کو امام غائب کے نائب اور ولی کی حیثیت سے ولایۃ عامہ اور ولایۃ خاصّہ ہر دو قسم کے اختیارات سے سرفراز کر دیا۔ خمینی نے نراقی کے اس تصور کو مزید وسعت دی۔ انھوں نے العلماء وارث الانبیاء جیسی حدیثوں کو ولایۃ الفقیہہ کے منصب کے لیے نص کی حیثیت دے ڈالی۔[۱۱۹] جعفر الصادق سے منقول ایک مقبول عام روایت[۱۲۰] سے استدلال کرتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ امام مذکور نے علماء کو امت پر قاضی بمعنیٰ حاکم (خمینی کے الفاظ میں فرمانروا) مقرر کیا ہے جیسا کہ ان کے نزدیک عمر بن حنظلہ کی روایت سے مترشح ہوتا ہے۔ آیات قرآنی ﴿ان اللہ یأمرکم ان تؤدّوا الامٰنٰت إلی اھلھا﴾ (۴:۵۸) اور ﴿یا ایھا الذین آمنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولوا الامر منکم﴾ (۴:۵۹) سے انھوں نے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ ان آیات میں ولایۃ الفقیہہ کے منصب کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ بقول خمینی امام جعفر صادق نے جب عمر بن حنظلہ سے فقہائے آلِ بیت کے سلسلے میں یہ بات کہی تھی کہ لقد جعلتہ علیکم حاکماً تو اس سے دراصل فقیہہ کے potential سیاسی منصب کی طرف اشارہ مقصود تھا۔

اثناعشری شیعوں کی تاریخ میں خمینی کو اس اعتبار سے ممتاز مقام حاصل ہے کہ وہ غیبت کے زمانے میں ظاہر ہونے والے پہلے فقیہہ ہیں جنھیں ایک باقاعدہ ریاست کی داغ بیل ڈالنے کا موقع ملا ہے۔ اس سے پہلے آلِ بویہ کے زمانے میں علماء کو صرف ریاست کی سرپرستی حاصل تھی۔ ولی الامر کے منصب پر عباسی خلفاء متمکن تھے۔ دوسری بار صفوی حکمرانوں کے عہد میں جب شیعیت کو باقاعدہ ریاست کا مذہب بننے کا موقع ملا تب بھی شاہ اسمٰعیل کی حیثیت بنیادی

طور پر ایک سیکولر حکمراں کی تھی جس نے بعض فقہاء امامیہ سے اپنی سلطنت کے جواز پر فتویٰ لینے کی ضرورت محسوس کی تھی۔ شیعیت کی تاریخ کا یہ تیسرا مرحلہ جس کی قیادت کا شرف خمینی کو حاصل ہوا اس اعتبار سے اپنے پچھلے تمام ادوار سے ممتاز اور منفرد تھا کہ یہاں خود ایک مجتہد نے نائب رسولؐ اور نائب امام کی حیثیت سے ولایۃ الفقیہہ المطلق کی ذمہ داری سنبھال لی تھی۔ اور اس طرح صدیوں سے انتظار میں مبتلا متبعین آلِ بیت کی سیاسی محرومیوں کے مداوے کی شکل نکل آئی تھی۔ اب تک جو لوگ نظامِ عدل کے قیام کے لیے شب و روز قائم کے ظہور کی دعائیں مانگا کرتے تھے تاریخ نے ان کے لیے ولایۃ الفقیہہ کی قیادت میں ایک نظامِ عدل کے قیام کا موقع فراہم کر دیا تھا۔ لیکن یہ تمام کامیابیاں جو بظاہر شیعہ فکر کے عروج پر دال تھیں فی الواقع ایک نئے فکری بحران کی خبر دیتی تھیں۔ بہت جلد شیعی حلقوں میں ان مباحث نے اہمیت اختیار کر لی کہ امام کی غیر موجودگی میں اس کی نیابت کا حق کسی مخصوص عالم کو عطا کئے جانے کی آخر شرعی اور فقہی بنیاد کیا ہے؟ کہ اگر ایک انسان پر دوسرے انسان کی حکمرانی کا کوئی جواز ہوسکتا ہے تو اس کے لیے شرع میں صریح نص کی موجودگی لازم ہے۔ بعض علماء نے خمینی کے اس موقف کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ ولایۃ الفقیہہ کے اختیارات اور اس کی حیثیت رسولؐ اور امام کے ولایۃ کے مماثل ہوسکتی ہے۔[۱۲۱] خمینی کے بعض حامیوں کا خیال تھا کہ ولایۃ کبھی تو من جانب اللہ عطا ہوتی ہے، کبھی بالقوۃ حاصل کی جاتی ہے اور کبھی ولی فقیہہ کو حاکمیہ بالفعل عطا ہو جاتی ہے جیسا کہ خمینی کی ذات پر لوگوں کے اجماع عام سے واقع ہوا ہے۔ خمینی کے ایک سرگرم حامی نجف آبادی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ امام علیؑ اور خمینی کے معاملے میں حاکمیہ بالفعل کا معاملہ ہے جہاں ایک کھلے ماحول میں لوگوں کی عظیم اکثریت نے امام کی ذات پر اپنے مکمل اعتماد کا اظہار کیا ہے۔[۱۲۲] جس طرح امام علیؑ کی بیعت حمایت جمہور کے سبب قائم ہوئی تھی اسی طرح ۱۹۸۹ء میں خمینی کو ولایۃ الفقیہہ کے منصب پر نامزد کیا گیا تھا۔ امام علیؑ کی طرح خمینی بھی ولایۃ کی تلاش میں لوگوں کے پاس نہیں گئے بلکہ لوگوں نے خود ان کی ولایۃ پر تصویب و تائید کا اظہار کیا۔[۱۲۳]

ولی فقیہہ کی حکومت اگر ایک طرف امامی تحریک کی کامیابی سے عبارت تھی تو دوسری طرف خود اس کا وجود روایتی فکر کے لیے بہت بڑا چیلنج بھی تھا۔ شیعہ فکر جو اب تک امام غائب کے انتظار کی خوگر تھی اس کے لیے امام کی نیابت میں ایک نئی مذہبی ریاست کے قیام نے نظری اور عملی ہر دو اعتبار سے مختلف حساس سوالوں کو جنم دیا۔ ایک سوال تو اس کے شرعی جواز سے متعلق تھا جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا۔ ایک دوسرا عملی سوال اس نئے نظام میں مرجعِ تقلید کی حیثیت اور سہمِ امام کے حوالے سے پیدا ہوا۔ حالانکہ ابتداء میں خمینی نے اس بات کا واضح اشارہ دیا تھا کہ ولی فقیہہ کی حکومت میں ولی الامر کو نبی اور امام کی طرح ولی مطلق کی حیثیت حاصل نہ ہوگی۔ اسے دوسرے فقہاء کو معزول کرنے یا ان کے اختیار سے محروم کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا۔[۱۲۴] لیکن ریاست کے قیام کے بعد خمینی کے اس موقف میں حیرت انگیز تبدیلی آ گئی۔ انھوں

نے اپنے لیے نائب رسول اور نائب امام کی حیثیت سے ان ہی اختیارات کا مطالبہ کر دیا جو اسلامی ریاست میں امام وقت کو حاصل ہوتے ہیں۔ ان کی زندگی کے آخری ایام میں جب ولی فقیہہ کے اختیارات ایران میں بحث کا موضوع بنے ہوئے تھے خمینی نے صدر خامنہ ای کے نام اپنے ایک مکتوب میں انھیں تادیباً اس منصبِ عظیم کی اہمیت کا احساس دلایا۔ انھوں نے لکھا:

”شما حکومت را که به معنای ولایت مطلقه ای که از جانب خدا به نبی اکرمﷺ واگذار شده و اهم احکام الهی است و برجمیع احکام فرعیه الهیه تقدم دارد، صحیح نمی دانید و تعبیر به آن که این جانب گفته ام: ”حکومت در چهار چوب احکام الهی دارای اختیار است“ به کلی بر خلاف گفته های اینجانب است...... حکومت می تواند قرار دادهای شرعی را که خود با مردم بسته است...... یک جانبه لغو کند.“[۱۲۵]

اس نقطۂ نظر کے مطابق امام اگر چاہے تو مصالح امت کی خاطر ان بنیادی احکام وفرامین کو بھی معطل کر سکتا ہے جن سے شرعی اور مذہبی زندگی عبارت ہے۔ امام اپنے ان اقدامات میں کسی شرعی قوانین کا پابند نہیں کہ اسے نائب رسولؐ کی حیثیت سے وسیع اختیارات حاصل ہیں۔ خمینی کا یہ موقف حضرت عمرؓ کے اس موقف کا عکاس تھا جس کے مطابق انھوں نے مصالح امت کی خاطر عہد رسولؐ کے بعض نظائر کے برخلاف فیصلہ لیا اور اسے بدلے ہوئے حالات میں قرینِ عدل بتایا۔ کل اگر حضرت عمرؓ کو امام وقت کی حیثیت سے یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ مصالح امت کی خاطر نص قطعی کی موجودگی کے باوجود قطع ید کی سزا کو معطل کر سکیں یا خراجی زمینوں کے سلسلے میں عہد رسولؐ کے نظائر کے برخلاف موقف اختیار کریں تو آج نائب رسولؐ کی حیثیت سے خمینی کی طرف سے ان جیسے وسیع اختیارات کا مطالبہ غالباً بے جا نہ تھا۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ قائم الزماں کے ظہور سے پہلے کسی ولی فقیہ کی حکمرانی کے لیے شیعہ ذہن تیار نہ تھا۔ صاف محسوس ہوتا تھا کہ خمینی، نائب رسولؐ کی حیثیت سے ان مطالبوں کے سبب، سنّی فکر کے خاصے قریب جا پہنچے ہیں۔ آخری ایّام میں ایک سنّی عالم اور دانشور نے جب خمینی سے بعض اہم اہلکاروں کی موجودگی میں یہ پوچھا کہ آپ کے پاس ایرانی عوام پر حکمرانی کے لیے دلیل شرعی کیا ہے تو انھوں نے ایک لمحے کے توقف کے بعد فرمایا کچھ نہیں بجز اس کے کہ ہمیں یہ حق نائب رسولؐ کی حیثیت سے حاصل ہوا ہے۔ یہ سن کر مذکورہ سنّی دانشور کے چہرے پر تبسم کی کیفیت پیدا ہوئی، پر جوش انداز سے خمینی کو مخاطب کرتے ہوئے بولے! لائیے اپنا ہاتھ تاکہ میں بیعت کروں کہ اب میرے اور آپ کے درمیان کوئی نظری حجاب باقی نہ رہا۔[۱۲۶] کہتے ہیں کہ اس نجی ملاقات نے ایران کے علمی اور سیاسی حلقوں میں چہ مگوئیوں کا بازار گرم کر دیا۔

ایران میں ولی فقیہہ مطلق کے ظہور اور غیبتِ امام میں ریاست کے قیام سے شیعہ فکر کے بحران میں کمی کے بجائے مسلسل اضافہ ہوا ہے۔ اولاً فقیہہ مطلق کے ظہور سے قدیم فقہاء کا یہ موقف کہ غیبت کے عہد میں جہاد اور نفاذ حدود کا کام معطل رہے گا، اس موقف کا اعتبار جاتا رہا ہے۔ حالانکہ یہ ان مؤسسین کا موقف ہے جنھیں شیعہ فکر کی بنیادی کتابوں کی ترتیب وتدوین کا شرف حاصل ہے۔ ثانیاً شیعہ فقہ کا ارتقاء جو سہم امام کی معیشت کے سبب نسبتاً آزاد فضا میں ہوتا آیا تھا، اب ولی فقیہہ کی حکومت سے اس قدیم ڈھانچے کی افادیت پر سوالیہ نشان لگ گیا ہے۔ ثالثاً ولی فقیہہ کے وسیع تر اختیارات کے سبب خود شیعہ علماء ومجتہدین ایک قسم کی دانشورانہ گھٹن کی شکایت کرتے رہے ہیں۔ گویا غیبتِ امام میں فقہاء ومجتہدین کی رہنمائی میں اہل تشیع کا فکری کارواں ولایۃ الفقیہہ کی جس منزل پر پہنچا ہے اس نے شیعہ فکر کے قدیم ڈھانچے کو تو تہہ وبالا کر دیا لیکن اس سعی بلیغ کی کوکھ سے کسی نئے فکری نظام کی تشکیل کا کام ابھی باقی ہے۔ علماء ومجتہدین کو ریاست کی قوت مل جانے سے یہ تو ضرور ہوا کہ ان کی فکری اور علمی زندگی عوامی خواہشات کے تابع نہ رہی۔ کل تک شیعہ مجتہدین اور ان کے حوزہ علمیہ اپنی ترجیحات میں اس بات کا خیال رکھنے پر مجبور تھے کہ ان کے یہ اقدامات کہیں عوامی مقبولیت میں کمی کا سبب نہ بن جائیں۔[۱۲۷] آج ریاست کی قوت کے سبب ولی فقیہہ ملک اور معاشرے کی سمت متعین کرنے کی پوزیشن میں تھا لیکن یہ کامیابی طبقۂ مجتہدین میں سے بھی ایک خاص طبقہ کی کامیابی تھی جس کا دائرہ سیاست اور معیشت تک محدود تھا۔ ریاست کی قوت کے باوجود شیعہ فکر کی تقلیب میں بوجوہ یہ مجتہدین بھی کوئی مؤثر رول ادا نہ کر سکے۔

تقیّہ

سیاسی گروہ بندیوں پر جب خطرات اور اندیشوں کی آندھیاں چل رہی ہوں اور مختلف گروہ اقتدارِ اعلیٰ کے لیے خود کو سزاوار سمجھتے ہوں اور اس کے لیے مسلسل کوشاں بھی تو خفیہ تبلیغ اور زیر زمین تحریکوں کا وجود میں آنا فطری ہے۔ کیسانی، قرامطی اور فاطمی دعوت نے اپنی نشر واشاعت کے لیے اسی خفیہ تبلیغ کا سہارا لیا۔ محبان آلِ بیت کے مختلف فرقے جو اموی اور عباسی خلافت کے عہد میں مخالفین کی حیثیت سے دیکھے گئے، اپنے سیاسی نظریات کی پردہ پوشی پر مجبور تھے۔ البتہ اس دعوتی اسٹریٹجی اور سیاسی لائحہ عمل کو عقیدے کی شکل اس وقت تک نہ مل سکی جب تک کہ کلینی نے اس قبیل کی روایتوں کو آلِ بیت کے فکری سرمایے کے طور پر متعارف نہ کرایا۔[۱۲۸] حالانکہ خود آزمائش کی ان ابتدائی صدیوں میں بھی سیاسی نظریات کے اخفا پر تمام شیعانِ اہلِ بیت کا عمل نہ تھا۔ حجر بن عدی، عمرو بن حامق الخزاعی، میثم التمّار اور رُشید

الحجری ان شیعانِ آلِ بیت میں تھے جنھوں نے اپنے سیاسی نظریات کو افشا کرنا مناسب جانا۔ حالانکہ انھیں یقین تھا کہ اس طرح وہ اپنی شہادت کو دعوت دے رہے ہیں۔ لیکن تحریک آلِ بیت کا ہر شخص اس منصب جلیل کا حقدار نہیں ہوسکتا تھا سوا کثریت نے اپنے سیاسی نظریات کے اخفا کو ہی عافیت جانا۔ البتہ آگے چل کر شیعہ فکر کے معماروں نے تقیہ کو شیعہ عقیدے میں رکن رکین کی حیثیت عطا کر دی۔ تقیہ اہل تشیع کے اجتماعی مزاج کا علامیہ سمجھا جانے لگا۔ اس صورت حال نے نہ صرف یہ کہ اغیار میں محبان آلِ بیت کی شبیہہ کو سخت نقصان پہنچایا بلکہ یہ اندرونی حملہ خود شیعہ سائیکی کی تخریب کا باعث بھی ہوا۔

تقیہ کے جواز پر شیعہ اور سنّی علماء قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: ﴿لا یتخذ المومنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شیئٍ الا ان تتقوا منهم تقاۃ﴾ (۳:۲۸)۔ عام طور پر اس آیت کی تفسیر میں عمار بن یاسر کا وہ واقعہ پیش کیا جاتا ہے جب آپ نے اپنی جان بچانے کے لیے الٰہ قریش کی تقدیس اور محمد رسولؐ اللہ کی تکذیب کو ہتھیار کے طور پر استعمال کیا۔ کہا جاتا ہے کہ آپ اپنے اس عمل سے اس قدر آزردہ خاطر ہوئے کہ فوراً رسولؐ اللہ کو اس دل گرفتہ صورت حال سے آگاہ کرنا مناسب جانا۔ رسولؐ اللہ نے عمار کے ایمان کی خود شہادت دی اور جان بچانے کے لیے کلمۂ کفر کے صدور کو جائز ٹھہرایا۔ قرآن مجید میں اس قبیل کا ایک اور واقعہ فرعون کے ایک درباری حزقی ایل کا بیان ہوا ہے جو حالات کی نزاکت کے سبب اپنا ایمان چھپائے رہا (۴۰:۲۸)۔ یہ دونوں واقعات حالات کے دباؤ کے تحت وقتی اسٹریٹجی کے طور پر بیان ہوئے ہیں جن کا لب لباب رخصت کی گنجائش پیدا کرنا ہے عزیمت کا متبادل نہیں۔ رہے ائمہ آلِ بیت تو ان کی سیرت پر رخصت کے بجائے عزیمت کا پہلو کہیں زیادہ نمایاں ہے۔ مثال کے طور پر حضرت علیؓ کی جلیل القدر شخصیت کو لیجئے آپ نے خلافت جیسے منصبِ عظیم کو ان شرائط کے ساتھ قبول نہ کیا جس میں شیخین کی پالیسی کے استمرار پر زور تھا۔ حالانکہ اگر آپ چاہتے تو مصلحتاً پالیسی امور پر اپنے اختلاف کو تقیہ کی راہ دکھاتے اور پھر جب ایک بار آپ کی خلافت مستحکم ہوجاتی تو آپ کے لیے یہ کہیں آسان ہوتا کہ اپنے منصوبہ پر اصحاب حل وعقد کو متفق کرسکیں۔ لیکن آپ نے ایسا نہ کیا۔ امام حسنؓ کی معاویہؓ سے صلح ایک بڑا اجرأت مندانہ قدم تھا۔ خود آپ کے قریبی اور معتمد رفقاء آپ کے اس فیصلہ کے سخت خلاف تھے یہاں تک کہ سلیمان بن صرد نے انھیں طنزاً السلام علیکم یا مذل المومنین تک کہا لیکن امام حسن اپنے اس موقف پر جمے رہے اور اس صلح کے بعد کوئی نو سال تک، جب تک آپ زندہ رہے، ریاست کے لیے کوئی دشواری پیدا نہیں کی۔ رہے امام حسینؓ تو ان نازک لمحات میں بھی جب ان کے سامنے بیعت یزید اور موت دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کے علاوہ کوئی تیسرا راستہ نہ رہا آپ نے اپنے موقف پر تقیہ اختیار کرنے کے بجائے شہادت کو ترجیح دی۔ آلِ

بیت کے خانوادے سے اموی اور عباسی حکومتوں کے خلاف چھوٹے بڑے پچاس سے زائد خروج عمل میں آئے جو اس بات پر دال ہے کہ مصائب و آلام کی اس دنیا میں اہل حق کے لیے رخصت اور عزیمت دونوں متبادل موجود ہیں۔ البتہ اصحاب عزیمت نے ہمیشہ زندگی پر موت کو ہی ترجیح دی ہے۔

چوتھی صدی میں جب شیعہ فکر نے فکر جمہور سے اپنا راستہ الگ کر لیا تو اسے یہ مشکل پیش آ گئی کہ ائمہ آلبیت جو اپنے اپنے عہد میں خلیفہ وقت کی بیعت قبول کرتے رہے ہیں ان کے اس نظری موقف کی کیا توجیح پیش کی جائے۔ حضرت علیؓ نے خلفائے ثلاثہ کی بیعت کی۔ امام حسنؓ نے مصالح امت کی خاطر خلافت سے دست برداری اختیار کی۔ محمد الباقر اور جعفر الصادق نے خود کو سیاسی جھمیلوں سے دور رکھا۔ سو اگر یہ اساطین شیعہ خلیفہ وقت کی بیعت کو انگیز کرتے رہے ہیں تو کیا ائمہ منصوص کا تصور بعد کی پیداوار ہے؟ کیا ان ائمہ کو اپنے منصوص و مامور ہونے کا علم نہیں تھا؟ اور یہ کہ بارہ اماموں کے اس سلسلے سے باہر آلِ بیت کے دوسرے اصحابِ عزیمت جو وقتاً فوقتاً خروج بالسیف کی راہ پر چلتے رہے ہیں کیا وہ بھی اس امر سے آگاہ نہ تھے کہ امامت پر حسینی سلسلے کے جانشینوں کا تقرر من جانب اللہ عمل میں آ چکا ہے؟ امامت اگر امر ربّی اور امر منصوص تھا تو پھر خود آلِ بیت کے دوسرے اصحاب اس راز سے کیوں کر ناواقف رہ سکتے تھے؟ اگر باقر واقعتاً امام منصوص تھے تو ان کے بھائی زید کو یہ حق کیسے حاصل ہو گیا تھا کہ وہ امام منصوص کی ایماء کے بغیر خروج بالسیف کا راستہ اختیار کرتے؟ تو کیا منصوص ائمہ کا عقیدہ ایام غیبت کی پیداوار ہے؟ اس پیچیدہ اور نازک سوال کا تنقیدی اور تاریخی محاکمہ کرنے کے بجائے راویوں نے امام باقر اور ان کے صاحبزادے جعفر الصادق پر تقیہ کا الزام عائد کر دیا۔ امام سے منسوب ایک روایت میں یہ کہا گیا کہ تقیہ میرا اور میرے آباء کا دین ہے جو تقیہ نہ کرے اس کا دل ایمان سے خالی ہے: لا ایمان لمن لا تقیه له[129] اور یہ کہ جو تقیہ کی پاسداری نہ کرے اور جو ہمیں ناسمجھ عوام کی مضرت رسانیوں سے نہ بچائے وہ ہم میں سے نہیں۔[130] یہ بھی کہا گیا کہ ایمان کے دس حصّوں میں سے نو تقیہ پر محیط ہیں۔[131]

شیعہ امہات الکتب میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں جو تقیہ اور کتمان کو دینِ شیعہ کی اساس بتاتی ہیں۔ قرآن مجید میں کتمان کا لفظ جہاں بھی آیا ہے سوائے فرعون کے اس درباری کی بابت جو اپنا ایمان چھپائے بیٹھا تھا، کہیں بھی کتمان کو ایک مستحسن قدر کی حیثیت سے نہیں دیکھا گیا ہے۔ اہل حق کے لیے حق کی شہادت اور اس کی نشر و اشاعت ہمیشہ ان کی ذمہ داری سمجھی گئی ہے۔ خود شیعہ مفسرین آیت قرآنی ﴿یا ایها الرسول بلغ ... ﴾ کی شانِ نزول یہ بتاتے ہیں کہ یہ آیت حضرت علیؓ کے افشائے ولایۃ کے لیے نازل ہوئی تھی جس کی تبلیغ کے بغیر کارِ رسالت تشنۂ تکمیل رہ جاتا۔ اس کے برعکس تقیہ کے نظری جواز پر قرآن مجید سے دلائل لانے کی کوشش کی گئی اور پھر جب متن میں اس کی وافر گنجائش نہ ملی تو تاویل کا سہارا لیا گیا۔ مثال کے طور پر آیت قرآنی ﴿و لا تستوی الحسنة و لا السیئه﴾ (۴۱:۳۴) کے بارے

میں کہا گیا کہ یہاں حسنۃ سے مراد تقیہ اور سیئہ سے مراد تبلیغ ہے۔[۱۳۲] ﴿ویقتلون النبیین بغیر الحق﴾ (۲:۶۱) کی تاویل سے یہ دلیل لائی گئی کہ اہلِ یہود نے اپنے پیغمبروں کو تلوار سے قتل نہیں کیا تھا بلکہ وہ ان کی خفیہ تعلیمات کے افشائے عام کے مرتکب ہوئے تھے جس کے نتیجے میں ان کے انبیاء کو جان سے ہاتھ دھونا پڑا تھا۔[۱۳۳] سو شیعانِ آلِ بیت کا یہ فریضۂ منصبی قرار پایا کہ وہ اپنے ائمہ کی تعلیمات پر اخفا کا پردہ ڈالے رکھیں کہ جعفر الصادق سے منسوب ایک قول کے مطابق ان کے لیے ایسا کرنا جہاد کے مماثل قرار دیا گیا۔[۱۳۴] ائمہ کے خیال کی اشاعت کے بجائے ان کے خیالات کو لوگوں سے چھپانا خدمتِ دین سمجھا جانے لگا۔[۱۳۵] جو شخص امام کی خفیہ تعلیمات کو افشا کرے اس پر لعنت جائز سمجھی گئی اور اگر غلطی سے ایسا ہو جائے تو راوی کے لیے اس کی تردید کو جائز بتایا گیا۔[۱۳۶] جعفر الصادق سے یہ بات بھی منسوب کی گئی کہ انھوں نے امامی عقائد کو ان لوگوں پر افشا کرنے سے سختی سے منع کیا ہے جو ان کے جاننے کے مجاز نہیں۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ جعفر الصادق کے بعض خصوصی معتمدین جب انھیں بازار میں ملتے تو وہ انھیں قصداً سلام سے احتراز کرتے اور کچھ ایسا انداز اختیار کرتے جیسے ان سے واقف ہی نہ ہوں۔[۱۳۷] بلکہ ایک بار تو یہ بھی ہوا کہ امام جب اپنے بیٹے موسیٰ کاظم کے ساتھ بازار سے گزر رہے تھے ایک شخص نے موسیٰ کی بابت ان سے یہ استفسار کیا کہ یہ کون ہے تو آپ نے تجاہلِ عارفانہ سے کام لیتے ہوئے فرمایا مجھے نہیں معلوم۔ جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت کے مطابق آپ نے فرمایا کہ جو شخص ہماری روایتوں کی اشاعت کرتا ہے وہ دراصل ان کی تکذیب کا مرتکب ہوتا ہے۔[۱۳۸] ایک دوسری روایت میں وہ اپنے شیعوں کو اس بات کی تلقین کرتے نظر آئے کہ ہمارے عقائد کے سلسلے میں اخفاء سے کام لو۔ جو شخص ایسا کرے گا خدا اسے دنیا میں کامیاب و کامران کرے گا اور آخرت میں یہ عقائد اس کی آنکھوں کا نور بن کر بہشت تک اس کی رہنمائی کریں گے اور یہ کہ جو شخص ہماری روایتوں اور عقائد کے افشاء کا سبب بنے گا خدا اسے اس دنیا میں ذلیل و رسوا کرے گا اور آخرت میں اس کی آنکھیں نور سے محروم کر دی جائیں گی، اس کا ٹھکانہ جہنم ہوگا۔ تقیہ ہمارا مذہب ہے اور ہمارے آباء کا مذہب، جو تقیہ سے خالی ہے وہ دراصل ایمان سے محروم ہے۔[۱۳۹] شیعانِ آلِ بیت کے لیے تقیہ کو دین و ایمان کی ضمانت قرار دیا گیا جس کے بغیر صحیح العقیدہ مذہبی زندگی کا تصور محال ہو گیا۔ کہا گیا کہ امام زین العابدین جو بظاہر جمعہ کی نماز ائمہ الجور کے پیچھے پڑھتے دیکھے جاتے تھے تو ایسا اس سبب سے تھا کہ وہ گھر پہنچ کر اپنی نمازیں دہرا لیتے تھے۔[۱۴۰] گویا اس خیال کے مطابق ابتداء سے ہی تقیہ کے سہارے ائمہ آلِ بیت کے لیے زندگی جینے کی بڑی سہولت پیدا ہو گئی تھی۔ بعض روایتوں میں یہ تاثر بھی دینے کی کوشش کی گئی، جیسا کہ امام الرضا سے منسوب ہے، کہ قائم کے ظہور تک محبانِ آلِ بیت کو چاہئے کہ وہ تقیہ پر عمل جاری رکھیں۔

تقیہ اور کتمان کے علاوہ اخفائے حقیقت کے لیے مدارات کی ایک اور اصطلاح سامنے لائی گئی۔ کہا گیا کہ

مومنین کو کتمان خدا سے ملا، مدارات رسولؐ سے اور مصائب و آلام پر صبر کا راستہ امام نے دکھایا۔[۱۴۱] ایک منسوب الی الرسول قول کے مطابق رسولؐ اللہ نے فرمایا کہ جو شخص مدارات پر عمل پیرا ہوگا مرنے کے بعد اسے شہیدوں کے منصب پر سرفراز کیا جائے گا۔[۱۴۲] کہا جاتا ہے کہ جب جعفر الصادق کے سامنے کوئی شخص حضرت علیؑ کو برا بھلا کہتا تو وہ نہ صرف یہ کہ کامل صبر کا مظاہرہ کرتے بلکہ انتہائی خوش اخلاقی کے ساتھ اسے سلام کرتے، مصافحہ کرتے اور اس کا حال چال پوچھتے۔[۱۴۳] بعض روایتوں نے یہ بھی بتایا کہ جعفر الصادق کا اپنے دشمنوں کی عیادت کرنا، ان کے جنازے میں شرکت اور ان کے ساتھ مسجدوں میں نمازوں کا پڑھنا دراصل اسی مدارات کے سبب تھا۔[۱۴۴]

وہ تمام سیاسی عقائد جن کے سبب اہل تشیع کا تاریخی تصور جمہور مسلمانوں سے الگ ہوگیا ہے تقیہ کی ہی پیداوار بتائے جاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار ابوحمزہ الشمالی نے زین العابدین سے تین سوالوں کا جواب چاہا اور ساتھ میں یہ شرط بھی عائد کردی کہ ان سوالوں کا جواب تقیہ سے آزاد ہو۔ ان تین سوالوں میں جس کا جواب امام موصوف نے تقیہ کے بغیر دینا قبول کرلیا تھا۔ ایک سوال فلان وفلان (یعنی ابوبکرؓ وعمرؓ) سے متعلق تھا۔ اس روایت کے بقول امام نے فرمایا کہ خدا کی لعنت ہو ان پر انھوں نے حالت کفر میں جان دی۔ دوسرا سوال یہ تھا کہ کیا ائمہ کو اس قسم کے معجزات عطا ہوئے ہیں کہ وہ زندوں کو مردہ کرسکیں یا پانی پر چل سکیں اس کا جواب اثبات میں تھا۔ تیسرے سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ ائمہ کو وہی علم دیا گیا ہے جو رسول کو عطا ہوا تھا۔ اس پر مستزاد یہ کہ ان پر علوم کی آمد کا سلسلہ جاری ہے۔[۱۴۵] کتمان، تقیہ اور مضارات کے پردے میں بیان ہونے والی ان روایتوں کا مقصد دراصل اس خیال پر دلیل لانا تھا کہ ائمہ اہل بیت چونکہ منصوص امامت کے افشاء سے احتیاط برتا کرتے تھے، اس لیے یہ روایتیں مخصوص حلقے میں ہی گردش کرتی رہیں۔ اسی قبیل کی ایک اور روایت موسیٰ کاظم کے بارے میں بھی شیعی مصادر میں پائی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ موسیٰ کے ایک خاص معتمد الحسن بن عبداللہ جب ایک بار ان کے سر ہوگئے تو انھوں نے اس راز سے پردہ اٹھایا کہ الرجلین (ابوبکرؓ وعمرؓ) نے رسولؐ اللہ کی وفات کے بعد کیا کچھ کیا اور یہ کہ ائمہ منصوص کون کون لوگ ہیں؟ پھر اس راز سے بھی پردہ اٹھا دیا کہ وہ فی نفسہٖ امام وقت ہیں۔ اظہار معجزہ کے طور پر انھوں نے ایک شاہ بلوط کو حکم دیا جو ان کے حکم کی تعمیل میں چل کر ان کے پاس آیا اور پھر واپس اپنے اصل مقام پر چلا گیا۔[۱۴۶]

ان روایتوں پر عباسی اور فاطمی دعوتوں کے پرخطر ایام کی جھلک بآسانی دیکھی جاسکتی ہے جب عہدۂ خلافت کے مختلف دعویدار خاموش تبلیغ، خفیہ پیام رسانی سے لے کر مسلح جدوجہد تک ہر حربے کو آزمانا اپنا حق سمجھتے تھے۔ ان حالات میں قائدین اور کبار داعیوں کی شخصیت اور ان کے ناموں پر ابہام کا پردہ ڈالنا جنگی اور سیاسی اسٹریٹجی کا حصّہ سمجھا جاتا تھا۔ غیبت کے زمانے میں جب شیعوں کے مختلف گروہ امام غائب کے سلسلے میں مختلف اور متضاد اطلاعات کی خبر دیتے تو

اس بات نے بھی اہمیت اختیار کر لی کہ امام کے پوشیدہ مسکن کے ساتھ ہی امام کے نام کی پوشیدگی بھی خدائی اسکیم کا حصّہ ہے۔[۱۴۷] اہل ایمان پر لازم آیا کہ وہ امام غائب کا نام لینے کے بجائے انھیں الحجۃ من آلِ محمد سے خطاب کریں۔[۱۴۸] بعض لوگوں نے انھیں رمزاً الناحیۃ المقدسۃ بھی کہا۔[۱۴۹] البتہ جب آگے چل کر امام غائب کو مہدی موعود کے طور پر دیکھا جانے لگا تو اس روایت کی رعایت کرتے ہوئے جس میں کہا گیا ہے کہ مہدی میری نسل سے ہوگا اس کا نام میرا نام ہوگا اس کی کنیت میری کنیت ہوگی۔[۱۵۰] امام غائب کا نام محمد المہدی کے طور پر لوگوں کی زبان پر آ گیا۔ لیکن امام کا مسکن اور ان کے ممکنہ ظہور کے وقت پر کتمان کا پردہ پڑا رہا۔ باقر سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا کہ ابتداءً خدا نے مہدی کے ظہور کے لیے سال ۷۰ھ کا وقت متعین کیا تھا البتہ جب ۶۱ھ میں حسینؓ شہید کر دیئے گئے تو خدا کو اہل زمین پر اتنا غصّہ آیا کہ اس نے ظہورِ مہدی کا وقت آگے بڑھا کر ۱۴۰ھ متعین کر دیا لیکن مصیبت یہ ہوئی کہ شیعہ اس راز کو پوشیدہ نہ رکھ سکے سو خدا نے وقتِ ظہور کی بابت اب ہمیں نا آگاہ کر دیا ہے۔[۱۵۱]

سادہ لوح شیعوں کے ذریعے افشائے راز کا اگر خطرہ نہ ہوتا تو ائمہ آلِ بیت نہ جانے کن کن رازوں سے ہمیں مطلع کر جاتے کہ ان روایتوں کے مطابق انھیں ماکان و ما یکون کا علم حاصل تھا۔ جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت کے مطابق انھوں نے ایک بار ابوبصیر کو بتایا کہ حضرت علیؓ کے بعض اصحاب اس بات سے پیشگی آگاہ تھے کہ مستقبل میں انھیں کن المنایا و البلایا سے سابقہ پیش آئے گا۔[۱۵۲] بعض روایتوں کے مطابق زین العابدین نے اپنے خاص معتمدین کو اس بات سے پیشگی آگاہ کر دیا تھا کہ ان کی موت کس طرح واقع ہوگی البتہ اب قائم کے ظہور تک یہ باب بند ہو چکا ہے۔[۱۵۳] کہا گیا کہ جعفر الصادق نے ایک بار اپنے اصحاب سے یہ کہا کہ اگر تم اپنی زبانیں بند رکھنے پر قادر ہوتے تو میں تم میں سے ہر شخص کو آگاہ کر دیتا کہ تمہارے آگے کیا آنے والا ہے۔[۱۵۴]

تقیہ کے پردے میں ائمہ اہل بیت پر حقائق و معارف چھپانے کا جتنا بھی الزام عائد کیا جائے واقعہ یہ ہے کہ ان تمام روایتوں سے معرفت کا جو گنجینہ ہم تک پہنچتا ہے اس کی حیثیت بنیادی طور پر سیاسی نزاع سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔ وہی ائمہ منصوص کا عقیدہ اور وہی خلیفہ بلافصل کی تاریخی تعبیر، یہی ہے وہ سرّ الاسرار جس کے اخفائے راز کے لیے ان تمام ائمہ حتیٰ کہ خود رسول اللہ کو بھی مامور بتایا گیا ہے۔ کہا گیا کہ ایک بار رسول اللہ نے جابر بن عبداللہ سے فرمایا کہ ائمہ اثنا عشر کا معاملہ ایک ایسا رازِ خدائی ہے جسے لوگوں سے پوشیدہ رکھا گیا ہے۔ اس بارے میں اخفائے راز سے کام لو سوائے ان لوگوں کے جو اس کے جاننے کے حقدار ہیں۔[۱۵۵] بقول جعفر صادق، جیسا کہ روایتیں بتاتی ہیں، ائمہ اثنا عشر کا معاملہ ایک ایسا راز ہے جو خدا اور اس کے فرشتوں کے دین کا حصّہ ہے، اسے عام لوگوں سے پوشیدہ رکھنا چاہئے۔[۱۵۶] یہ بھی کہا گیا کہ یہ ایک ایسی گراں بار ذمہ داری ہے جس کا ہر شخص متحمل نہیں ہو سکتا۔ بقول الصادق خدا نے اپنے خفیہ علوم میں

سے ایک ایسا حصّہ ائمہ کو عطا کیا جس کے بوجھ کے متحمل فرشتے ہوسکتے تھے، نہ نبی اور نہ ہی اہل ایمان۔ البتہ علم خدائی کا ایک اور حصّہ تھا جس کا ائمہ کو حکم دیا گیا کہ وہ اسے عام کردیں لیکن جب ائمہ کو ایسا کوئی نہ ملا جو اس گراں بار ذمہ داری کو اٹھا سکتا تو خدا نے اسی مٹی اور نور سے، جس سے محمدؐ اور آلِ محمدؐ کی تخلیق ہوئی تھی، کچھ اور لوگ بنا دیئے یہی لوگ (یعنی شیعہ) اس بوجھ کو اٹھانے والے ہیں۔[۱۵۷] کہا جاتا ہے کہ ایک بار الباقر نے جابر الجوفی کو جوان کے معتمد شیعوں میں تھے دو کتابیں اس تنبیہ کے ساتھ سونپیں کہ اے جابر تم اگر اس کتاب کے مندرجات میں سے ایک لفظ بھی عہد بنوامیہ میں ظاہر کروگے تو تم پر میری اور میرے آباواجداد کی لعنت ہوگی اور اگر بنوامیہ کے زوال کے بعد تم اس کے مندرجات کی اشاعت نہ کروگے تب بھی تم میری اور میرے آبا واجداد کی لعنت کے مستحق ہوگے۔ اس کے بعد انھوں نے دوسری کتاب جابر کے حوالے کرتے ہوئے فرمایا اگر تم نے اس کتاب کے مندرجات میں سے کبھی بھی کسی بات کو افشا کیا تو تم پر میری اور میرے آبا واجداد کی لعنت ہوگی۔[۱۵۸] پہلی کتاب کے بارے میں سیاسی مطلع کی تبدیلی کا انتظار تو قابل فہم ہے البتہ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ دوسری کتاب کے ذریعے جابر الجوفی کو جو علمی امانت سپرد کی گئی اسے نسیا منسیا بنا دینے کی کیا مصلحت ہوسکتی ہے؟ لیکن صورت حال جب اتنی پیچیدہ ہو کہ شیعانِ علی کی کبار شخصیتیں، مثلاً سلمان فارسی، مقداد اور ابوذر، ایک دوسرے پر اپنے راز افشا کرنے پر روک دیئے گئے ہوں مبادا بقول امام زین العابدین اگر ابوذر کو یہ معلوم ہوتا کہ سلمان کے دل میں کیا کچھ ہے تو وہ انھیں قتل کرڈالتے،[۱۵۹] ایسی صورت میں تقیہ کے علاوہ اور کون سی پناہ گاہ باقی رہ جاتی تھی۔ کہا گیا کہ بروزِ محشر داروغۂ جنت رضوان کو یہ معلوم کرکے سخت حیرت ہوگی کہ جنت میں بعض ایسے لوگ بھی نظر آرہے ہیں جنھیں داخل ہوتے انھوں نے نہیں دیکھا تھا۔ وہ پوچھیں گے آپ کون لوگ ہیں اور کس طرح یہاں آپہنچے؟ ان کا جواب ہوگا کہ ہم سے ہوشیار رہنا ہم وہ لوگ ہیں جو وہاں خدا کی عبادت پردۂ اخفا میں کیا کرتے تھے (یعنی تقیہ سے کام لیا کرتے تھے) اور یہاں بھی خدا نے ہمیں چپکے سے داخل کردیا ہے۔[۱۶۰]

تقیہ جو کبھی وقتی مصلحت اور اضطراری حالت کی اسٹریٹجی سمجھی جاتی تھی جب دین کی اساس قرار پاگیا تو اس نے اندرون اور بیرون ہر دو سطح پر اہل تشیع کے اہداف اور عقائد کے سلسلے میں سخت غلط فہمیوں اور اندیشوں کو جنم دیا۔ جب ایک آدمی کا علم اور اس کی معرفت دوسرے کے لیے جہل اور کفر قرار پاجائے اور اس کی پوشیدگی کو مصالح دین سمجھا جانے لگے تو خود اس فرقے کے اندر مختلف النوع قسم کے التباسات کا پیدا ہونا فطری لازمہ تھا۔ جب یہ پتہ نہ چل سکے کہ کہنے والا جو کچھ کہہ رہا ہے وہ اس کا اصل موقف ہے یا ایسا تقیہ کے سبب ہے تو نہ کوئی داخلی افہام وتفہیم کی فضا پیدا ہوسکتی ہے اور نہ ہی بین المسالک مکالمے کے لیے کوئی گنجائش باقی رہ جاتی ہے۔ رسالۂ محمدی کے وہ حاملین جن کی ابتدائی نسل کبھی اعلائے کلمۃ الحق کے لیے اپنی جانوں کا نذرانہ پیش کرنا اپنا فریضۂ منصبی جانتی تھی اور جوامت کے قبلہ کی درستگی کے لیے

اپنی امکانی ناکامی کے باوجود خروج بالسیف کو راہ عزیمت پر محمول کرتے تھے اور جس کی روشن مثال خود حسینؓ بن علیؓ کی شہادت تھی، افسوس کہ متبعین آلِ بیت کا وہی طائفہ تقیہ کی تراشیدہ روایتوں کے سبب نہ صرف یہ کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی پیمبرانہ روایت سے دور جا پڑا بلکہ عامۃ المسلمین میں اس کی چلت پھرت پر خفیہ سرگرمیوں کا گمان کیا جانے لگا۔ تقیہ شیعہ سائیکی میں کچھ اس طرح سرایت کر گیا کہ بڑے بڑے فقہاء و مجتہدین نے بدعات وخرافات پر اپنی زبانیں بند رکھنے میں عافیت جانی۔ مثال کے طور پر عزاداری کی وہ بدعتیں مثلاً تعزیہ، شبیہہ، اور خونی ماتم وغیرہ جنھیں علماء و مجتہدین دین مبین سے انحراف پر محمول کرتے ہیں وہ خود تو اس میں شریک نہیں ہوتے کہ عرب و عجم یا بلادِ غرب میں جہاں بھی تلوار زنی اور لہو آمیز زنجیروں کا ماتم منعقد ہوتا ہے، آج تک کسی نے حلقۂ علماء کے خواص کو لہولہان پیٹھ اور خون آلود چہروں کے ساتھ نہیں دیکھا کہ وہ دل سے ان خرافات کو گمرہی پر محمول کرتے ہیں لیکن ان کے امتناع کے سلسلے میں کبار مجتہدین بھی تقیہ کی راہ پر گامزن رہے ہیں۔ اس صورت حال نے نہ صرف یہ کہ فقہائے آلِ بیت کو قول و عمل کی دوئی سے دوچار کر رکھا ہے بلکہ سچ پوچھیے تو تقیہ کے اس نظری ماحول میں کسی مؤثر اصلاحی تحریک کی گنجائش بھی باقی نہیں رہ گئی ہے۔

شیعہ اسلام کے سماجی مظاہر

اہل قبلہ کے مختلف گروہ جب تاریخ کی اختلافی تعبیر کو اپنا نظری سرمایہ قرار دے بیٹھے اور فرقہ وارانہ نقطۂ نظر سے مرتب کی جانے والی آثار و روایات کی کتابوں نے ان کے نزدیک تقدیسی اہمیت اختیار کر لی تو انھیں بہت جلد اس بات کی ضرورت محسوس ہونے لگی کہ وہ اپنے نظری اور سیاسی موقف کے استحکام کے لیے قبلۂ براہیمی سے الگ چھوٹے چھوٹے قبلے تشکیل دیں۔ کعبہ سے الگ نئے کعبہ کی تعمیر کا تذکرہ ہم عہد عبدالملک میں کر آئے ہیں کہ کس طرح اس نے محض سیاسی مصالح کی خاطر ابن زبیرؓ کے ایام خلافت میں لوگوں کو حج سے روکنے کے لیے ارضِ شام میں قبۂ صخریٰ کے نام سے ایک نئی زیارت گاہ تعمیر کر دی۔ قرامطیوں کو جب مکہ میں نفوذ کا موقع ملا تو وہ حجر اسود اکھاڑ لے گئے تاکہ ان کے سیاسی مرکز میں روحانی محرومی کا ازالہ ہو سکے۔ فاطمیین کو جب مصر میں اقتدار ملا تو المعز کے زمانے میں حسینؓ ابن علیؓ کا سر جو اسقلان میں ۶۱ھ میں دفن کیا گیا تھا اس کے بارے میں مشہور کیا گیا کہ اب یعنی ۳۶۴ھ میں مصر میں منتقل کر لیا گیا ہے، جس کی یادگار مسجد سیدنا حسینؓ ہے۔ الحاکم کے عہد (۴۱۱ھ) میں اس بات کی کوشش کی گئی کہ رسولؐ اللہ کا جسدِ مبارک مدینہ سے فاطمیین کے دارالحکومت قاہرہ منتقل کر لیا جائے تاکہ فاطمیین کی سیاسی عظمت کو دوام و استحکام اور استناد

نصیب ہو۔ آلِ بویہ کی امیر الامرائی بھی اس بات کی متقاضی تھی کہ اثنا عشری شیعوں کے لیے عراق کی سرزمین میں نئے روحانی مراکز وجود میں آئیں۔ عضدالدولہ نے ۳۶۹ھ میں پہلی بار شیعہ اسلام کو دو روحانی مراکز مشہدِ علیؓ اور مشہدِ حسینؓ کی شکل میں عطا کیا۔ عضدالدولہ کے اس اقدام سے پہلے کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ تھی کہ کوفہ سے آٹھ میل کی دوری پر نجف کے ویرانے میں حضرت علیؓ کی قبر ہوسکتی ہے۔ عضدالدولہ کے عہد تک لکھی جانے والی تاریخ و آثار کی تمام کتابیں نجف میں حضرت علیؓ کی قبر کی نشاندہی نہیں کرتیں۔ مثلاً ابن قتیبہ (متوفیٰ ۲۷۶ھ) نے تصریحاً لکھا ہے کہ وقال ابو الیقظان صلی علیہ الحسن و دفن بالکوفہ عند مسجد الجماعۃ فی قصر الامارۃ[۱۶۱]۔ طبری (متوفیٰ ۳۱۰ھ) نے بھی قصر امارت کی مسجد کے پاس حضرت علیؓ کے دفن ہونے کی بات لکھی ہے۔[۱۶۲] خطیب بغدادی کی ایک روایت کے مطابق محمد الباقر خود اس بات کے قائل تھے کہ حضرت علیؓ کی تدفین رات کے وقت کوفہ میں عمل میں آئی تھی البتہ ان کی قبر چھپا دی گئی تھی۔[۱۶۳] نجف میں قبرِ علیؓ کی دریافت عضدالدولہ کا کارنامہ ہے جس کی اصلیت پر صدیاں گزر جانے کے بعد بھی شبہات وارد کئے جاتے رہے حتیٰ کہ ۷۳۰ھ میں جب ابن بطوطہ وہاں پہنچا ہے تو اس زمانے تک زائرین کی کثرت کے باوجود قبر کی اصلیت کے سلسلے میں شبہات باقی تھے۔[۱۶۴]

حضرت علیؓ اپنے انتقال کے وقت ایک بااختیار حکمراں تھے۔ کوفہ ان کے حامیوں کا گڑھ تھا پھر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ان کی قبر مبارک پر سرّیت کی طناب کیوں کھنچ گئی ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ آپ بقیع میں دفن ہیں، کوئی افغانستان کے شہر مزارِ شریف کو آپ کا مرقد بتاتا ہے اور کسی کو نجف میں آپ کی قبر کی موجودگی پر اصرار ہے۔ البتہ جس بات پر تاریخ شاہد ہے وہ یہ کہ آپ کی شہادت سے کوئی تین سو اٹھائیس سال بعد آلِ بویہ کے زمانے میں نجف کی قبر دریافت ہوئی۔ مورخ مسعودی (متوفیٰ ۳۴۶ھ) جو خود مسلکاً شیعہ تھا اور جس نے بنی بویہ کا ابتدائی زمانہ پایا تھا اس نے بھی اپنی کتاب مروج الذہب میں آپؓ کے مدینہ میں دفن کا ذکر کیا ہے۔ نجف میں قبرِ علیؓ کی موجودگی کے لیے جو پراسرار دیومالائی روایتیں تخلیق کی گئی ہیں وہ سب کی سب مشہدِ علیؓ کی تعمیر کے بعد کی پیداوار ہیں اور بسا اوقات ایک دوسرے سے متحارب اور متضاد بھی۔ خود شیعہ راویوں پر اگر اعتماد کیا جائے تو ان روایتوں کے مطابق نجفی قبر میں حضرت علیؓ کی تدفین کے بعد جب دیکھنے والوں نے وصیت کے مطابق پتھر ہٹا کر قبر میں جھانکا تو وہاں کسی کو نہ پایا۔ ہاتف غیبی کی یہ آواز سنائی دی کہ بندۂ شائستہ خدا بود امیر المومنین حق تعالیٰ او را بہ پیغمبر خود ملحق گردانید یعنی امیر المومنین خدا کے نیک بندے تھے سو حق تعالیٰ نے انھیں اپنے پیغمبر سے ملحق کر دیا ہے۔[۱۶۵] ایک دوسری شیعہ روایت میں ام کلثوم بنت علیؓ بن ابی طالب سے منقول ہے کہ جب حضرت علیؓ کی میت کو قبر میں رکھ دیا گیا تو وہ غائب ہوگئی۔ پتہ نہیں زمین کے نیچے چلی گئی یا آسمان کے اوپر۔[۱۶۶] بعض شیعانِ علی نے اس معجزے کی تحقیق و جستجو کے شوق میں وہاں خاصی کھدائی بھی کی مگر میت کا کچھ

پتہ نہ چل سکا۔[۱۶۷] ابن کثیر نے خطیب بغدادی کی سند پر ایک شیعہ راوی کا قول نقل کیا ہے جس کے مطابق حسنؓ اور حسینؓ نے علیؓ کے جسدِ مبارک کو مدینہ میں قبرِ فاطمہ کے نزدیک منتقل کر دیا تھا۔ جبکہ بعض روایتوں میں یہ بھی آیا ہے کہ تابوت کو جس اونٹ پر لے جا رہے تھے وہ اونٹ راستے میں گم ہو گیا سو کسی کو بھی نہیں معلوم کہ ان کی قبر واقعی کہاں ہے۔[۱۶۸]

مشہدِ علیؓ کے مقابلے میں مشہدِ حسینؓ کی تاریخ قدرے مختلف اور قدیم ہے۔ آلِ بویہ کے زمانے میں باقاعدہ مشہد کے تعین اور اس پر قبّہ کی تعمیر سے پہلے بھی کربلا کی سرزمین اپنی حسّاسیت کے سبب عباسی خلفاء کے لیے مشکلات پیدا کرتی رہی تھی۔ باطنی دعوت کے مبلغوں نے مرقدِ حسینؓ کو اپنی سیاسی تحریک کے مرکز کے طور پر استعمال کیا۔ شیعانِ علیؓ کے مختلف طائفے زیارت قبرِ حسینؓ کو سیاسی مقاصد اور نظری شناخت کے طور پر استعمال کرنے لگے تھے یہاں تک کہ متوکل کو احیاءِ سنّت کے حوالے سے اس سیاسی تحریک کی سرکوبی کی ضرورت محسوس ہوئی۔

شیعہ مصادر میں گو کہ یہ بات تواتر کے درجے کو پہنچی ہوئی ہے کہ قبرِ حسینؓ کی زیارت کی ابتداء شہادت کے چالیسویں دن خود آلِ بیت کے افراد کے ذریعہ انجام پائی اور اس طرح بالکل ابتداء سے ہی گویا محدود پیمانے پر مشہدِ حسینؓ کی سالانہ زیارت کا سلسلہ چل نکلا۔ لیکن مجموعی تاریخی مصادر سے اس خیال پر دلیل لانا مشکل ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ کہ ابتدائی صدیوں میں قبروں کو پختہ کرنے یا قبّہ بنانے کا مسلمانوں میں کوئی رواج نہ تھا۔ حضرت حسینؓ کی شہادت کے بعد اہل بیت کے بہتّر شہداء کو اجتماعی طور پر دفن کر دیا گیا تھا۔ فریق مخالف کے بیاسی مقتولین کی تدفین بھی اسی طرح دوسری اجتماعی قبر میں ہوئی تھی۔ کربلا ایک غیر آباد سرزمین تھی جہاں نہ کوئی باضابطہ آبادی تھی اور نہ ہی کوئی فوجی چھاؤنی۔ سو تدفین کے بعد عین اس مقام کی شناخت جہاں یہ المناک حادثہ پیش آیا تھا پختہ نشانیوں یا عمارت کی تعمیر کے بغیر ممکن نہ تھی۔ ابتدائی عہد میں قبرِ رسولؐ پر حاضری کے علاوہ، اور وہ بھی مسجد نبوی کے جوار میں ہونے کے سبب، مسلمانوں میں کسی مرقدِ خاص کی زیارت کا رواج پیدا نہ ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت حسینؓ کی بیٹی سُکینہ اپنے شوہر مصعب بن زبیر کے ساتھ عرصہ تک عراق میں قیام پذیر رہیں لیکن تاریخی مصادر میں کربلا کی ان کی زیارت کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ عہدِ اموی میں خاص مرقدِ حسینؓ کی زیارت کے لیے سفر کرنے کا کسی کو خیال بھی نہ آیا یہاں تک کہ عہدِ عباسی میں ابومخنف (متوفی ۱۵۷ھ) نے مقتلِ حسینؓ مرتب کر ڈالا۔ یہ گویا پہلی اینٹ تھی جس نے آنے والے دنوں میں فلسفۂ تربتِ حسینؓ کی نظری عمارت تعمیر کی۔ دیکھتے دیکھتے قبرِ حسینؓ کی زیارت کی تراشیدہ روایتیں[۱۶۹] اتنی عام ہو گئیں کہ کربلا میں زائرین کا اژدہام ہونے لگا۔ اِرد گرد عمارتیں بن گئیں۔ نوبت بہ اینجا رسید کہ آلِ بیت کی محبت کے دعویدار عباسی خلافت کے لیے خطرناک سمجھے جانے لگے۔ میمون القدّاح جس نے ابتداً کربلا سے ہی اپنی خفیہ سرگرمیوں کی کمان کی تھی حکمرانوں کے سخت تیور دیکھ کر شمالی افریقہ کی طرف جا نکلا۔ اس تحریک کی قوت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ

آنے والے دنوں میں باطنی دعوت کے بطن سے فاطمی خلافت کا ظہور ہوا۔ بالآخر ۲۳۶ھ میں متوکل نے کربلا کی عمارتیں مسمار کروادیں اور جیسا کہ سیاسی مصلحت اکثر بنیادی اخلاقی اقدار پر حاوی ہوتی رہی ہے، متوکل نے، بقول طبری، حسینؓ بن علیؓ کی قبر ڈھانے کا حکم دے دیا۔ آس پاس کی تمام عمارتیں منہدم کر دی گئیں۔ اس پورے علاقے کو مزروعہ بنا دیا گیا۔[۱۷۰] عہدِ متوکل سے آلِ بویہ کی امیر الامرائی کے عہد تک کوئی سو سال سے زائد کا عرصہ ایسا گزرا جب کربلا کی سرزمین زائرین سے محروم رہی۔ یہاں تک کہ آلِ بویہ نے ۳۷۰ھ میں باضابطہ مشہدِ حسینؓ کو پورے جاہ و حشم سے تعمیر کر ڈالا۔[۱۷۱] قبرِ حسینؓ کے تعین میں بھی اساطیری منہج سے کام لیا گیا۔ کہتے ہیں کہ جب اس تمام علاقے کو مزروعہ بنا کے پانی چھوڑ دیا گیا تو اس کے چالیس دن بعد بنی اسد کا ایک اعرابی آیا جو جگہ بہ جگہ زمین سونگھتا جاتا پھر ایک جگہ رُک کر کہنے لگا یہی ہے وہ جگہ جہاں قبرِ حسینؓ واقع ہے۔ ابونعیم فضل بن دکین جو مسلکاً شیعہ تھے اس شخص کے قول کو نہیں مانتے تھے جو قبرِ حسینؓ کی شناخت کا دعویٰ کرے۔[۱۷۲] بقول ملاّ باقر مجلسی، متوکل نے جب قبرِ حسینؓ کے نشانات مٹانے کی کوشش کی تو بعض اہل کشف نے اس حقیقت کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا کہ قبر زمین و آسمان کے مابین ہوا میں ایستادہ تھی (کہ قبر درمیانِ زمین و آسماں در ہوا ایستادہ است)۔[۱۷۳]

البتہ ایک بار جب مشہدِ حسینؓ کی پختہ عمارت وجود میں آگئی تو عقیدت مندوں کو اس بات سے کچھ غرض نہ رہی کہ مشہدِ حسینؓ اپنے اصل محل پر واقع ہے یا نہیں۔ زائرین کے لیے یہی کافی تھا کہ تربتِ حسینؓ کی زیارت انھیں نوّے حج کا ثواب بخشتی[۱۷۴] اور انھیں اس بات کی امید دلاتی کہ روزِ محشر ان کی یہ زیارت امام کے لیے اس بات کا جواز بن سکے گی کہ وہ خدا کے حضور ان کی شفاعت کریں۔[۱۷۵] بعض روایتوں میں یہ بھی وارد ہوا ہے کہ عاشورہ کے دن مشہدِ حسینؓ کی زیارت کی مثال ایسی ہے گویا کسی نے خدا کے عرش کی زیارت کی ہو۔[۱۷۶] دیکھتے دیکھتے شیعی ذہن میں کربلا کی سرزمین نے ارضِ مقدس کی حیثیت اختیار کر لی۔ ایسی روایتیں وجود میں آئیں جو اس خیال پر دلیل لاتی تھیں کہ کربلا میں حسینؓ کی شہادت تخلیقِ کائنات کی اسکیم کا نقطۂ عروج ہے اور یہ کہ آدم سے لے کر ابراہیمؑ و اسمٰعیلؑ اور موسیٰؑ و عیسیٰؑ تک مختلف عہد کے پیغمبر صحرائے کربلا کی اذیتا کی کی شکایت جناب باری تعالیٰ میں کرتے رہے ہیں۔[۱۷۷]

شیعی اور سنّی مآخذ اس بات پر تقریباً متفق ہیں کہ پہلی بار ماتم حسینؓ کی باضابطہ ابتداء معز الدولہ کے ہاتھوں ۳۵۲ھ میں ہوئی۔ بقول ابن اثیر اس نے روزِ عاشورہ کو بازار بند رکھنے کا حکم دیا اور اس کے حکم کی اطاعت میں عورتیں پراگندہ لباسی اور منتشر بالوں کے ساتھ ماتمی جلوس کا حصّہ بنیں۔[۱۷۸] پھر عہد بہ عہد ماتمِ حسینؓ کو ترقی ہوتی گئی۔ اس قسم کی روایتیں سامنے لائی گئیں کہ جس شخص کے لیے عاشورہ کا دن غم و اندوہ کا دن ہوگا اس کے لیے خدا روزِ محشر کو خوشیوں کا دن بنائے گا اور اسے جنّت میں امام کی معیت نصیب ہوگی۔[۱۷۹] فضیلت البکاء کو باقاعدہ دینی بنیاد فراہم کی گئی اور یہاں

تک کہا گیا کہ مَن بکی او تباکی علیٰ الحسین و جبت علیه الجنۃ یعنی جو حسینؓ کے غم میں رویا یا جس نے رونی سی صورت بنائی اس کے لیے جنت واجب ہوگئی۔[۱۸۰]

ماتمِ حسینؓ کو باقاعدہ ایک دینی اور تہذیبی مظہر کے طور پر رائج کرنے میں شاعری اور فنونِ لطیفہ نے بھی بڑا موٴثر رول انجام دیا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ آلِ بویہ سے پہلے آلِ بیت کے حوالے سے سیاسی خیالات کی آبیاری کے لیے نثر اور تقریر کے مقابلے میں شاعری میں کہیں زیادہ گنجائش تھی۔ دوسری اس سے کہیں اہم تر سبب یہ تھا کہ عاشورہ، اربعین اور زیارت کے مواقع بنیادی طور پر شیعی شناخت کے استحکام اور اس کے تہذیبی مظاہر سے عبارت تھے۔ جوں جوں شیعی شناخت مستحکم ہوتی جاتی ادب کی نئی صنفیں اور فنونِ لطیفہ کے نئے قالب ان عوامی تقریبات کا حصہ بنتے جاتے۔ ابومخنف کے مقتلِ حسینؓ کے بعد جس کتاب نے شہدائے کربلا کے سلسلے میں شیعی ذہن پر سب سے گہرا اثر مرتب کیا وہ حسین واعظ کاشفی کی فارسی زبان میں تالیف کردہ روضۃ الشہداء[۱۸۱] ہے جو عہدِ صفوی کے ابتدائی ایام میں منظرِ عام پر آئی اور جس نے دیکھتے دیکھتے روضہ خوانی کی ایک نئی رسم کی بنا ڈال دی۔ اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو حبِ حسینؓ کا سماجی اظہار جو آج شیعیت کا اصل الاساس سمجھا جاتا ہے اس کی تعمیر و تشکیل میں تاریخ کے مختلف ادوار نے اپنا حصہ ڈالا ہے۔ آلِ بویہ کے زمانے میں ماتمِ حسینؓ کی ابتداء اور مشہدِ حسینؓ کی تعمیر ہوئی۔ اسی عہد میں ابومخنف کی تقلید کرتے ہوئے مقاتل پر مشتمل موٴثر شاعری کا ظہور ہوا۔ خود شریف رضی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اپنا مشہور قصیدہ کربلاء لازلت کرباً و بلا جب قبرِ حسینؓ پر پیش کیا اور اس شعر پر پہنچے:

کم علی تربك لما صرعوا

من دم سال و من قتل جری

تو شدتِ گریہ سے بے ہوش ہوگئے۔ نائح الحسینؓ کے فروغ کے لیے یہ عہد بڑا زرخیز ثابت ہوا۔ آگے چل کر صفوی عہد میں نہ صرف یہ کہ عاشورہ کو ایک سرکاری مذہبی تقریب کی حیثیت حاصل ہوگئی بلکہ محرم کے عوامی جلوس کے ساتھ ساتھ شبیہ نکالنے کی شروعات بھی ہوئی۔[۱۸۲] انیسویں صدی کے وسط میں خونی اور زنجیری ماتم بھی محرم کے جلوس کا حصہ بن گیا۔[۱۸۳] گوکہ بعض شیعی علماء نے وقتاً فوقتاً زنجیری ماتم کی بدعت کی سختی سے مخالفت کی لیکن ان کی اس تنقید کو دوسرے علماء نے فتنہ پر محمول کیا اور اسے امویوں کی آواز کہہ کر سختی سے دبا دیا گیا۔[۱۸۴]

عاشورہ یا اربعین کے ماتم ہوں یا نجف، کربلا اور دوسرے ائمہ آلِ بیت کے قبروں کی زیارتیں، چوتھی صدی سے پہلے جب اثنا عشری شیعیت منقح نہیں ہوئی تھی ان آداب و رسوم کا کوئی وجود نہ تھا۔[۱۸۵] اگر آلِ بویہ کے زمانے میں سیاسی مصلحتیں نجف اور کربلا کو دینی حیثیت عطا نہ کرتیں تو یقیناً آج اسلام کے متحدہ قالب کی شکل و صورت مختلف ہوتی۔ یہ

نکتہ بھی توجہ کا طالب ہے کہ حضرت علیؓ کی اساسی حیثیت کے باوجود، جوانھیں بوجہ وصی ومولیٰ، پہلے امام اور خلیفہ بلافصل کی حیثیت سے حاصل ہے، ان کی مظلومانہ شہادت کا غم تو کہیں نہیں منایا جاتا جبکہ امام حسینؓ کی اندوہ ناک شہادت پر عاشورہ اور اربعین کے ایّام میں مجالسِ عزاء کی سرگرمیاں عروج پر ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتی ہے کہ خلافت کے متحارب دعویداروں کے لیے علیؓ کی شہادت کے مقابلے میں حسینؓ اور ان کے اہل خانہ کی مظلومانہ شہادت میں عوامی جذبات کی برانگیختگی کا کہیں زیادہ امکان دکھائی دیتا تھا۔

اموی اور عباسی خلافتوں کی بساط لپیٹی جا چکی۔ فاطمی اور ترک عثمانیوں کی خلافت کو بھی زوال آ گیا۔ آلِ بویہ اور صفوی حکومت کے بعد ایران میں ولی فقیہہ کی حکمرانی کے قیام پر بھی تین دہائیاں گزر چکی ہیں لیکن اب بھی شیعہ زائرین جن کی دینی حسّیت کا **مدار** مزار البحار، مفاتیح الجنان اور ضیاء الصالحین جیسی کتابوں پر ہے، اپنی زیارتوں میں ان لوگوں کے خلاف نوحہ کناں ہیں جنھوں نے، اِن زیارتوں کے بقول، ائمہ معصومین کے حقِ سیادت کو غصب کر رکھا ہے۔[۱۸۶] تاریخ جب دین بن جائے تو ایسی صورت حال کا پیدا ہونا عبث نہیں کہ جب کہنے والے کو یہ پتہ نہیں ہوتا ہے کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔ رہے سننے اور سمجھنے والے تو وہ مصلحتاً یا تقیتاً اس لیے خاموش رہتے ہیں مبادا ان کا کلمۂ حق اتنا احق نہ ہو جس کے سہارنے کی صلاحیت ان کے فرقہ یا قوم میں نہ پائی جاتی ہو۔

اشھد انّ علیاً ولی اللہ

اذان میں علی ولی اللہ کے جس اضافے نے آج اثنا عشری شیعوں کی مسجدوں کو الگ شناخت عطا کر رکھی ہے یہ نسبتاً ایک تازہ عمل ہے جس کے جواز پر دلیل لانا خود شیعہ فقہاء کے لیے ایک مشکل کام رہا ہے۔ شیخ صدوق اذان میں اس قسم کے اضافے کو مفوّضہ کی غلو فکری سے تعبیر کرتے ہیں اور صراحتاً اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ اس قسم کے عمل کا ہم شیعوں سے کوئی تعلق نہیں۔[۱۸۷] شیخ صدوق کو شیعہ فکر میں جو بنیادی مقام حاصل ہے اس کے تئیں اس بات کی توقع تو نہ تھی کہ ان کی تنبیہ کے باوجود آنے والی صدیوں میں اثنا عشری شیعہ بھی مفوّضہ کی راہ پر چل نکلیں گے۔ فرقوں کی تاریخ اسی خیال سے عبارت ہے جب گروہی شناخت دین کا اصل الاصل قالب قرار پاتا ہے تو پھر مختلف حیلِ فقہی، مکروہ کو مباح اور مباح کو وجوب کی حیثیت عطا کر دیتے ہیں۔ شیعی اذان کا معاملہ بھی کچھ اس سے مختلف نہیں۔

کلینی کی اصول اور فروع دونوں ہی اذان میں ولایت علیؓ کے اضافہ کی بحثوں سے خالی ہیں۔ شیخ مفید کی مقنعہ[۱۸۸] اور شریف مرتضیٰ کے انتصار[۱۸۹] میں بھی اذان میں ولایت علیؓ کے تذکرے کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ طوسی کی نہایۃ میں اس

خیال کی صراحت ملتی ہے کہ جو شخص اذان میں کلمۂ ولایۃ کا اضافہ کرے وہ خطا کار ہے۔[۱۹۰] البتہ ان کی ایک دوسری تصنیف مبسوط میں اس خیال کی بازگشت سنائی دیتی ہے کہ بعض شاذ روایتوں کی بنیاد پر جو لوگ اذان میں علیؑ کی امیر المومنین کا تذکرہ کرتے ہیں یا آلِ محمدؐ کو دنیا کے تمام لوگوں پر فضیلت دیتے ہیں تو ایسا کرنا معمول کا عمل نہیں ہے۔(فلیس بہ معمول علیہ) لیکن ایسا کرنے والا گنہگار نہ ہوگا۔ البتہ ایسا کرنا فضیلت کا باعث بھی نہ ہوگا اور نہ ہی ایسا کرنے سے اذان زیادہ مکمل سمجھی جائے گی۔[۱۹۱] گو کہ طوسی کی اس گنجائش میں فقہاء کے لیے قیل وقال کا خاصا وسیع امکان موجود تھا لیکن تب بھی کسی کو خیال نہ آیا کہ وہ عام مسلمانوں سے الگ شیعوں کی علیحدہ اذان مرتب کرتا۔ آلِ بویہ کا دور گزرا شیعی فکر کا ارتقاء ان کی امہات الکتب سے تحریک پا کر جاری رہا۔ ناصر الدین طوسی، علامہ حلّی اور ابومنصور ادریس کے دواوینِ فقہی کسی شیعی اذان کی ترغیب سے خالی رہے۔ محقق حلّی نے بھی اس بات کی صراحت ضروری سمجھی کہ اذان میں کسی نئی بات کا اضافہ بدعت سے عبارت ہے۔ نہایۃ الاحکام میں انھوں نے اس بات کی صراحت کی کہ اذان میں ولایتِ علیؑ کے اظہار کی کوئی شرعی بنیاد نہیں پائی جاتی اور اس لیے لِعدم مشروعیتہ کے سبب اس بات کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔[۱۹۲] یہی موقف محمد بن جمال الدین الشہید الاول (متوفی ۷۸۶ھ) کا رہا ہے جو علیؑ کی ولایت کو امر واقعہ سمجھنے کے باوجود اذان میں اس کے وجوب کے قائل نہیں کہ ان کے نزدیک بھی ایسا کرنا اہل غلو یعنی مفوِّضہ کا کام ہے۔[۱۹۳] زین الدین بن علی بن احمد العاملی الشہید الثانی (متوفی ۹۶۶ھ) نے اذان میں کسی قسم کے اضافے کو بدعت سے تعبیر کیا۔ ان کے مطابق ولایتِ علیؑ کا مسئلہ ہو یا آلِ محمدؐ کی فضیلت کا بیان یہ باتیں اپنی جگہ امر واقعہ ہیں لیکن صرف ان باتوں کا سچ ہونا اذان میں شمولیت کا جواز نہیں بن سکتا۔[۱۹۴] ایک دوسری جگہ نسبتاً کہیں سخت موقف کا اظہار کرتے ہوئے الشہید الثانی نے اذان میں کسی قسم کے اضافے کو حرام قرار دیا۔[۱۹۵] ملّا احمد الاردابیلی (متوفی ۹۹۳ھ) نے اس قسم کے اضافے کو قدوۂ عمرؓ سے تعبیر کیا اور یہ سوال اٹھایا کہ اگر حضرت عمرؓ کی تثویب یعنی الصلاۃ خیر من النوم کا اضافہ شیعوں کے لیے قابل قبول نہیں ہے تو خود انھیں قدوۂ عمر کی پیروی پر اس قدر اصرار کیوں ہے؟[۱۹۶] اس اعتبار سے دیکھا جائے تو تین عہد کے تین ممتاز فقہاء شیخ الصدوق، علامہ حلّی اور الاردابیلی بشمول جمہور فقہائے امامیون، اذان میں ولایت علیؑ کے اضافے کی سختی سے نکیر کرتے رہے ہیں۔

نو سو سال تک شیعوں کی اذان ولایت کے اظہار سے خالی رہی یہاں تک کہ صفوی عہد میں جب اثنا عشری شیعیت کو ریاست کے قومی مذہب کی حیثیت حاصل ہوئی تو حکمرانوں نے اذان کو ریاست کے نظری چہرے کے طور پر متعارف کرایا اور تب پہلی بار مسجد کے مناروں سے اشھد ان علیاً ولی اللہ کی آواز سنی گئی۔ فقہاء و مجتہدین جو اب تک اس تیسری شہادت کو بدعت اور حرام بتاتے رہے تھے ان کے لیے یہ نئی صورتِ حال خاصی پیچیدہ تھی۔ اگر ایک طرف

اذان میں ولایت علیؑ کی شہادت بدعت اور گمرہی سے عبارت تھی تو دوسری طرف ایسا کرنا ان کی مسلکی اور سیاسی برتری کا اعلان بھی تھا۔ دین اور مسلک کی اس کشمکش میں بالآخر دین کو شکست ہوگئی۔ فقہاء و مجتہدین نے مختلف حیلِ فقہی سے اس نئی اذان کے جواز پر دلائل شرعی دریافت کرلیا۔ کسی نے کہا کہ شیخ صدوق کا یہ موقف کہ اذان میں ولایتِ علیؑ کا اضافہ مفوّضہ کا عمل ہے، جس سے ہم اثناعشری شیعوں کو کچھ علاقہ نہیں، مسئلہ کی صحیح توجیہ نہیں ہے کہ پھر مفوضہ کے اتہام سے کون بچ پائے گا؟[۱۹۷] کسی نے کہا کہ ولایت علیؑ کی روایتوں کا غیر معروف ہونا عدم وجود کا ثبوت نہیں بلکہ اسے ثبوتِ وجود کے طور پر لیا جانا چاہئے۔[۱۹۸] باقر مجلسی نے اس طریقۂ تاویل سے ولایت علیؑ کے اضافے کو مستحب قرار دے ڈالا۔ انھوں نے اذان کے حصّے بخرے کر دیئے جہاں اذان کے دوسرے کلمات واجب قرار پائے وہیں ولایت علیؑ کی شہادت استحباب کے طور پر اذان میں شامل کرنے کی راہ نکال لی گئی۔ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر کوئی شخص اذان میں ولایت علیؑ کی شہادت حصولِ برکت کے خیال سے کرے اور اسے اذان کا حصّہ نہ سمجھے تو وہ خطا کار نہ ہوگا۔[۱۹۹] آنے والے دنوں میں مجلسی کے اس حیلِ فقہی کو مستند دینی فہم کے طور پر دیکھا جانے لگا جس کے مطابق محض نیت کی تبدیلی سے ایک بدعت حصول برکت کا ذریعہ سمجھی جانے لگی۔ اور اس طرح عہد صفوی کے ایک تاریخی سیاسی عمل نے مجتہدین کے حیل فقہی کے ساتھ مل کر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محبانِ آلِ بیت کی اذان کو عہد رسولؐ، عہد علیؑ اور عہد ائمہ معصومین کی اذانوں سے الگ کرڈالا۔

شیعہ فکر کے عہد بہ عہد ارتقاء کا قدرے تفصیلی تذکرہ ہم نے اس لیے کیا تاکہ اس خیال کی وضاحت ہو سکے کہ کس طرح ایک سیاسی نزاع نے رفتہ رفتہ مذہبی اور دینی اختلاف کی حیثیت حاصل کر لی۔ کسے معلوم تھا کہ مسئلہ خلافت پر ہونے والا سیاسی اختلاف آگے چل کر امت واحدہ کی مذہبی تقسیم در تقسیم پر منتج ہوگا۔ مہذب انسانی معاشرے میں اجتماعی امور پر اختلافات کا پیدا ہونا اور سیادت کے مسئلہ پر گروہوں میں بٹ جانا اور اس پورے عمل میں کسی مخصوص نقطۂ نظر کا غلبہ حاصل کر لینا ایک فطری عمل ہے۔ خلفائے ثلاثہ کے عہد میں انصار اور ہاشمی حلقوں میں نسبتاً حاشیہ پر رہنے کا جو احساس پایا جاتا تھا اور جس کی کسی حد تک تلافی خلافتِ علیؑ کے قیام سے ہوگئی تھی، ہماری ملی تاریخ میں محض واقعات و حوادث کے طور پر دیکھے جاتے، جمل اور صفین کی خانہ جنگیوں کو ایک volatile سیاسی صورتِ حال کا شاخسانہ سمجھا جاتا، تاریخ کی تفہیم و تعبیر پر تو اختلاف باقی رہتا البتہ کسی کو اس بات کی ضرورت محسوس نہ ہوتی کہ وہ ماضی کی ان معرکہ آرائیوں سے اپنا نظری تعلق استوار کرے۔ لیکن سیاسی discourse کو مذہب کی زبان مل جانے اور مناقب کی روایتوں کو اقوال و آثار کی حیثیت عطا کیے جانے کے سبب مستقبل میں ہماری تمام پیش رفت ماضی کی اسیر بن کر رہ گئی۔ حالانکہ ہمارے محدثین کو اس حقیقت کا بخوبی احساس تھا کہ تفضیل و مناقب کی تمام روایات سیاسی ماحول کی پیداوار ہیں

اور شاید اسی لیے عثمانؓ و علیؓ اور معاویہؓ کی فضیلت کی تمام روایتیں باہمی خانہ جنگی پر روک نہ لگا سکیں۔ اس کے برعکس ان روایتوں نے سیادت کے سلسلے میں کنفیوژن میں اضافہ ہی کیا۔ البتہ آنے والی صدیوں میں جب ان روایتوں کو سیاسی پروپیگنڈے کے بجائے مذہبی بیان کے طور پر پڑھنے کا رواج پیدا ہو چلا تو ان روایتوں سے فرقہ بندی اور گروہی تعصب کے استناد کا کام لیا جانے لگا۔

امام حسینؓ کی شہادت کو تاریخی تناظر میں دیکھنا اس اندوہ ناک حادثہ کی شدت میں کمی کا باعث تو نہیں ہو سکتا، البتہ اس سے ہمیں اس نکتہ کی تفہیم میں مدد مل سکتی ہے کہ الأئمہ من القریش کے التباس فکری نے آنے والے دنوں میں ہمارے فکری اور نظری سفر پر کتنے منفی اثرات مرتب کیے۔ الأئمہ من القریش امر واقعہ کا بیان تو ہو سکتا تھا لیکن فلسفۂ خلافت کی کلید نہیں کہ اس کی زد راست قرآن کے آفاقی پیغام ﴿ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم﴾ پر پڑتی تھی۔ پھر قرشی سیادت کا یہ تصور اپنے اندر تقسیم در تقسیم کے امکان کا حامل تھا۔ آگے چل کر سیادت کے قرشی دعویدار ہاشمی، طالبی، علوی اور بالآخر حسینی دائرے میں محصور ہو گئے۔ تاریخ کے تحلیل و تجزیہ میں ہمیں اس نکتہ کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ قرشی سیادت کے تمام دعویدار خواہ وہ آگے چل کر اموی، عباسی اور فاطمی خلافتوں میں متشکّل ہوئے ہوں یا ابن زبیرؓ کی نو سالہ خلافت ہو یا ائمہ آلِ بیت کے وقتاً فوقتاً خروج، یہ سب کے سب قرابت رسولؐ کے حوالے سے ہی اپنی سیادت پر دلیل لاتے تھے۔ اگر ایک طرف یہ حضرات باہم ایک دوسرے کے مقابل اور متحارب تھے تو دوسری طرف آپس میں ان کی قریبی رشتہ داریاں تھیں گویا مسئلہ قیادت پر ان کا یہ اختلاف خالصتاً سیاسی نوعیت کا تھا جو بنیادی طور پر اس discourse کا پیدا کردہ تھا جس کے مطابق قرشی ہونا سیادت پر دعویداری کے لیے کلیدی حوالہ بن گیا تھا۔ ایک بار جب قرابت رسولؐ کی یہ بحث چل نکلی تو پھر ہاشمی، طالبی، علوی، فاطمی جیسے مزید چھوٹے دائروں کا پیدا ہونا فطری تھا۔ ابتدائے عہد کی سیاسی تاریخ جہاں قرشی اقارب کی تلواریں آپس میں الجھ گئیں بڑی قیمتی زندگیوں کے زیاں کا سبب بنی۔ طلحہؓ اور زبیرؓ خانہ جنگی کا شکار ہوئے، ابن زبیرؓ کی نو سالہ خلافت بالآخر ان کی اندوہناک شہادت پر ختم ہوئی۔ حسینؓ ابن علیؓ وطن سے دور صحرائے کربلا میں مظلومانہ شہید کر دیئے گئے۔ سیاسی نزاع نے خود اموی عباسی حکمراں خانوادوں کے اندر باہمی خونریزی کو جنم دیا۔ یہ وہ حوادث تھے جو امت کو پیش آتے رہے۔ اسے اگر محض تاریخ کے طور پر پڑھا جاتا تو ہمارے لیے اپنے فکری انحراف اور عملی غلطیوں کی نشاندہی کچھ مشکل نہ ہوتی۔ لیکن ہوا یہ کہ ہم ابتدائے عہد کے سیاسی اختلافات کو جسے تفضیل و مناقب کی روایتوں کے سبب مذہب کی زبان مل چکی تھی، تاریخی بیان کے بجائے تقدیس کا حامل سمجھنے لگے۔ ہم ان معرکہ آرائیوں میں فریق بن گئے جس کے لیے خدا نے ہمیں مکلّف نہ کیا تھا اور جہاں زمانی بُعد کے سبب ہمارا داخلہ ممکن نہ تھا۔

تیسری صدی کے خاتمے تک تفضیل و مناقب کی روایتوں کو محض سیاسی ڈسکورس کا حصّہ سمجھا جاتا تھا تب انھیں معتبر دینی بیانات کے طور پر پڑھنے کی ریت قائم نہیں ہوئی تھی۔ روایتوں کے مجموعے تو مرتب ہونے لگے تھے جن میں ہر فرقے اور ہر نقطۂ نظر کی تسکین کا کچھ نہ کچھ سامان پایا جاتا تھا البتہ تب کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی تھی کہ آگے چل کر ان مجموعوں کو تقدیسی تاریخ کے لازوال ماخذ کی حیثیت حاصل ہو جائے گی اور مختلف فرقے اپنی پسندیدہ روایتوں کی بنیاد پر دین کا علیحدہ علیحدہ قالب تشکیل دے ڈالیں گے۔ امام مالکؒ جو جعفر الصادقؒ کے ہم شہر اور ہم عصر تھے انھوں نے اپنی تالیف مؤطا میں جب جعفر الصادق کی سند پر کوئی دس روایتیں نقل کیں اس وقت یہ بات ان کے گمان میں بھی نہ تھی کہ وہ اثنا عشری فرقہ کے چھٹے امامِ منصوص کی روایت کو اہل سنت کے مجموعۂ روایت میں داخل کر رہے ہیں۔ امام مالکؒ کے عباسی خلفاء سے خاصے خوشگوار تعلقات رہے۔ دوسری طرف جعفر الصادقؒ سے مالک بن انسؒ اور ابوحنفیہؒ کے خوشگوار مراسم پر بھی تاریخ کے اوراق شاہد ہیں۔[201] زید بن علیؓ کے خروج کو ابوحنیفہؒ کی اخلاقی حمایت حاصل تھی۔ گویا ابتدائی عہد میں فکر و نظر کے باہمی اختلاف کے باوجود امت مسلمہ کا متحدہ قالب برقرار تھا۔ البتہ چوتھی صدی کی ابتداء میں تخصیص کے ساتھ ائمہ آلِ بیت کی روایتوں کی تجمیع و تدوین نے دین کے شیعی قالب کی گویا بنیاد رکھ دی۔ محدثین نے اب تک قبولِ روایت کے جو مختلف اصول و ضوابط مرتب کئے تھے ان کی بنیاد پر روایتوں کے قبول واسترداد میں ان کے ہاں اختلاف پیدا ہو چلا تھا۔ کلینی نے صرف ان روایتوں کو لائقِ استناد سمجھا جو ائمہ آلِ بیت کے حوالے سے ان کے محبّین کے حلقہ میں گردش کرتی رہی تھیں۔ مالک بن انسؒ ہوں یا ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوری ان کا حلقۂ ارادت ان کے اپنے شہر میں قائم تھا۔ اس کے برعکس جعفر الصادقؒ کا قیام تو مدینہ میں تھا لیکن محبّینِ آلِ بیت کا روایتی گڑھ کوفہ اور عراق کے دوسرے شہر تھے جو خلافتِ علیؓ کا پایۂ تخت ہونے کے سبب آلِ بیت سے تعلقِ خاص کا اظہار کرتے تھے۔ اپنے عہد میں الصادقؒ ایک جلیل القدر عالم کی حیثیت سے خاص مقام کے حامل تھے۔ مسجدِ نبوی میں ان کا حلقۂ درس قائم تھا جہاں دور دراز سے حجاز کے سفر پر آنے والے لوگ ان سے اپنی اپنی فہم کے مطابق اکتسابِ فیض کرتے۔ پھر یہی روایتیں کچھ حاشیہ آرائی کے ساتھ شیعانِ آلِ بیت کے حلقوں میں گردش کرتیں۔ کوفہ میں ان روایتوں کی خاصی مانگ تھی۔ راوی کبھی اپنی کم فہمی کے سبب اور کبھی چھوٹے چھوٹے مادی فوائد کی خاطر وہ باتیں بھی الصادقؒ سے منسوب کر دیتا جو سراسر جھوٹ پر مبنی ہوتیں۔[202] بسا اوقات ایسا بھی ہوتا کہ الباقرؒ اور الصادقؒ سے منسوب ان روایتوں یا اقوال کو مختلف حلقوں کی طرف سے چیلنج کیا جاتا یا لوگ تصدیق کے لیے براہ راست الصادقؒ سے رابطہ کرتے لیکن کوفی راوی اپنی ہٹ دھرمی پر قائم رہتا۔ اس قبیل کی ایک مشہور مثال زرارہ بن عیان کی ہے جس نے الباقرؒ سے بعض ایسی روایتیں منسوب کر رکھی تھیں جو خود جعفر الصادقؒ کے نزدیک قابل اعتناء نہ تھیں۔[203] کوفہ اور عراق کے دوسرے شہروں میں ایسے لوگوں کی کمی

نہ تھی جنھوں نے سیاسی مقاصد اور مادی منفعت کے لیے شیعانِ آلِ بیت کا نقاب اوڑھ رکھا تھا اور جو کسی سیاسی تحریک کی کامیابی کے لیے آلِ بیت کے نمایاں افراد کے ناموں کا استعمال کرنے سے نہ چوکتے تھے۔ مختار الثقفی کی کیسانیہ تحریک اس phenomenon کی ایک بیّن مثال ہے جو ابن حنفیہ کی شمولیت کے بغیر شورش برپا کرنے میں کامیاب رہی۔ الباقر اور الصادق کو ایسے لوگوں کا بھی سامنا تھا جو خود کو ان کا متبع بتاتے لیکن ان کے غلو آمیز افکار و خیالات کے سبب باقر کو ان سے قطع تعلق کا اظہار کرنا پڑتا۔[۲۰۴] جعفر الصادقؒ کے لیے مدینہ سے دور اس قسم کی روایتوں پر کنٹرول کرنا مشکل تھا جو مخصوص حلقہ میں خفیہ طریقے سے ان سے منسوب کی جارہی تھیں۔ ان میں وہ روایتیں بھی تھیں جو راوی کو اس بات کی سختی سے تاکید کرتی تھیں کہ ان روایتوں کو محبانِ آلِ بیت کے علاوہ کسی اور سے بیان نہ کیا جائے۔ جعفر الصادقؒ نے اپنی روایتوں کا کوئی مجموعہ بھی ترتیب نہیں دیا نہ ہی بعد کے ائمہ اہل بیت میں سے کسی نے علومِ آلِ بیت کا کوئی مخزن مدون کیا جس سے اس صورت حال کے ازالہ کا کوئی راستہ نکلتا۔ کلینی نے چوتھی صدی کے ابتدائی ربع میں جب ان روایتوں کی تدوین کا کام شروع کیا تو ان کے پاس اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ بغداد اور قُم کے راویوں پر پوری طرح تکیہ کریں۔

تاریخ کو تقدیسی بیان کے طور پر پڑھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابھی الکافی کی تدوین کو نصف صدی نہ گزری تھی کہ اسلام کا ایک علیحدہ شیعہ قالب وجود میں آ گیا۔ تفضیلِ علیؓ اور مناقبِ آلِ بیت کی تمام روایتیں جو کبھی سیاسی ڈسکورس کا حصّہ سمجھی جاتی تھیں، دین کی اصل الاساس قرار پا گئیں۔ حضرت علیؓ کی فضیلت کا اس زور و شور سے چرچا ہوا کہ بسا اوقات محبانِ آلِ بیت کا اسلام مذہب اساسین کے طور پر دیکھا جانے لگا جہاں محمدؐ اور علیؓ دو روشنی کی حیثیت سے ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہوں۔ وصی کے بغیر نبی کا تصور نامکمل قرار پایا۔ بعض آزاد منش غالیوں نے تو یہاں تک کہہ ڈالا کہ نبوت تو علیؓ کے لیے مخصوص تھی البتہ غلطی سے محمدؐ کے حوالے ہو گئی۔ کسی نے کہا کہ نبوت تو ختم ہو گئی البتہ علیؓ اور ان کے سلسلے کے ائمہ کی ولایت جاری ہے، جنھیں محدث اور مفہّم[۲۰۵] کا مقام حاصل ہے اور یہ کہ علیؓ کا مقام محمدؐ سے چار درجے آگے ہے۔ اس قسم کے خیالات نے مسلمانوں کے مختلف حلقوں کے لیے پراگندۂ فکری کا وافر مواد فراہم کیا۔ وہ دین جو کبھی اقوامِ عالم کے مابین مساوات، شعوب و قبائل کی ہم آہنگی اور الٰہ واحد کی عبودیت سے عبارت تھا، نسلی تعصب اور فرقہ وارانہ تنگ نظری کا نقیب بن گیا۔ ایسا محسوس ہوا گویا رسالۂ محمدیؐ کا بنیادی ہدف قرشی، عباسی، طالبی، علوی، برتری اور سطوت کا پیام ہو۔[۲۰۶] آلِ بیت کی مظلومیت کی تحریک جب مذہب کی شکل میں جلوہ گر ہوئی تو وہ حسینیت میں محصور ہو کر رہ گئی۔ حسین کے لیے رونا رلانا باعث اجر قرار پایا۔[۲۰۷] آلِ بیت کے دوسرے شہداء جنھوں نے خروج بالسیف کی راہ اختیار کی مجالس عزاء کا موضوع نہ بن سکے۔ دوسری طرف حُب علیؓ میں ایسی روایتیں دین کا معتبر فہم سمجھی جانے لگیں جو یہ بتاتی

تھیں کہ اس وقت تک کوئی شخص پل صراط سے نہیں گزر سکتا جب تک کہ اس کے پاس علیؓ کا پروانہ نہ ہو۔[۲۰۸] بعض روایتوں میں علیؓ کے چہرے کی طرف دیکھنے کو عبادت قرار[۲۰۹] دیا گیا اور بعض روایتوں نے علیؓ کے ذکر کو بھی عبادت قرار دیا۔[۲۱۰] جوں جوں شیعیت کا علیحدہ قالب متشکل ہوتا گیا اور جیسے جیسے شیعیت کے سماجی مظاہر اور رسوم دوسرے فرقوں سے علیحدہ ہوتے گئے عاشورہ اور اربعین کی مجلسوں میں شاعروں، ذاکروں اور نوحہ خوانوں کی مبالغہ آرائی کے لیے میدان وسیع اور زرخیز ہوتا گیا۔ مبالغہ کی یہ لے اتنی بلند ہوئی کہ روضۃ الشہداء اور اسرار الشہادہ کی روایتوں پر خود شیعی علماء کو احتجاج بلند کرنا پڑا۔[۲۱۱] ذاکروں اور نوحہ خوانوں نے تحریکِ آلِ بیت کی سمت گم کر دی۔[۲۱۲] وہ اس نبیادی نکتہ کو نظر انداز کرتے رہے کہ سیاسی حالات کے یکسر بدل جانے کے سبب اب صدیوں پرانے گلے شکووں کا کچھ حاصل نہیں۔ جن لوگوں نے سلمان فارسی، ابوذر غفاریؓ، مقداد بن اسود الکندیؓ اور عمار بن یاسر کو شیعانِ علیؓ کی حیثیت سے دیکھا وہ اس حقیقت کو بھلا بیٹھے کہ یہ تمام حضرات جنھیں سیاسی اختلاف کے لیے کتنا بھی متہم کیا جائے امتِ واحدہ کا حصّہ تھے۔ وہ اسی طرح نماز پڑھتے تھے جس طرح جمہور مسلمان اور اسی امام کی اقتداء کرتے جس پر تمام لوگ متفق تھے، اور یہ کہ حضرت علیؓ جب خلیفۃ المسلمین کے منصب پر فائز ہوئے اور جب انھیں مقتدر حکمراں کی حیثیت سے کوئی ساڑھے چار سال تک حکمرانی کا موقع ملا جب بھی آپ نے دین کے مختلف قالب کی تشکیل کی ضرورت محسوس نہیں کی۔