اسلام کا سنّی قالب

جس طرح آل بویہ کی امیر الامرائی نے اثنا عشری شیعیت کی تشکیل میں اہم رول ادا کیا اور جس طرح فاطمی خلافت کے ظہور سے اسلام کا ایک علیحدہ اسمٰعیلی قالب تشکیل پایا اسی طرح سنّی اسلام کی تشکیل کا سہرا بھی بڑی حد تک خلافت آلِ عباس کے سر جاتا ہے۔ البتہ شیعہ اور اسمٰعیلی اسلام کے مقابلے میں سنّی اسلام کا تاریخی سفر نسبتاً کہیں زیادہ طویل عرصہ پر محیط ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ سنّی اسلام کو سبیل المؤمنین یا الجماعۃ ہونے کا دعویٰ رہا ہے جبکہ اس کے برعکس شیعی اور اسمٰعیلی خود کو مسلم سے کہیں بڑھ کر مومن سمجھتے رہے ہیں۔ عوام کالانعام کے مقابلے میں اہل بیت سے ان کی وابستگی کے سبب انھوں نے اپنی تعبیرات کو ہمیشہ اخص الخواص پر محمول سمجھا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ سنّی اسلام ایک ایسے دریائے شور سے عبارت ہے جہاں فکر و نظر کے مختلف دھارے اور تعبیرات و تناظرات کی متحارب اور متخالف لہریں تاریخ کے مختلف ادوار میں اس میں گرتی رہی ہیں۔ کلامیوں کی قیل و قال ہو یا علمائے آثار کی لفظ پرستی، معتزلی ہوں یا اشعری، تفضیلِ آلِ بیت کے علمبردار ہوں یا شیخین کی علوِ مرتبت کے دعویدار، معاویہ کو امیر برحق سمجھنے والے لوگ ہوں یا ان کے خروج کو بغاوت پر محمول کرنے والے حضرات ان سبھوں کا تعلق بیک وقت اسلام کے سنّی خیمہ سے ہے۔ سنّی اسلام کی یہ وسیع القلبی اگر ایک طرف اسے سوادِ اعظم کا دین بنانے میں ممد و معاون ہوئی ہے تو دوسری طرف مختلف فکری مداخلتوں کے جذب و قبول کے سبب اس کی شکل اسلام کے نبوی قالب سے اتنی مختلف ہوگئی ہے کہ اب اس پر اصل دعوتِ محمدی کا گمان بھی نہیں ہوتا۔

سنّی اسلام اگر صرف اس خیال سے عبارت ہوتا کہ اتحاد و اتفاق کی خاطر توحید کے بنیادی فریم ورک کے اندر ہر تعبیری رویہ کو قبول کر لیا جائے تا کہ مسلمانوں کی ملّی وحدت پر کوئی آنچ نہ آئے تو پھر دین کے شیعی، اسمٰعیلی، اباضی اور دوسرے قالب اولاً نہ تو وجود میں آتے اور نہ ہی تا دیر اپنی شناخت برقرار رکھ پاتے۔ لیکن بدقسمتی سے سنّی اسلام بھی ایک طرح کی فرقہ پرستی سے عبارت تھا جو ایک سیاسی تحریک کے نتیجہ میں وجود میں آیا تھا۔ دین کی سنّی تعبیر سے دست بردار ہونا گویا آلِ عباس کے سیاسی استحقاق سے دست برداری کا ہم معنیٰ تھا۔ پھر یہ کیسے ممکن ہوتا کہ آلِ عباس کی فرقہ وارانہ سیاست کسی واقعی الجماعۃ یا وحدتِ ملّی کی تشکیل پر منتج ہوتی۔

سنّی اسلام کا سیاسی پسِ منظر

سنّی اسلام کے سیاسی اور سماجی محرکات کی نشاندہی سے پہلے لازم ہے کہ ہم ایک بار پھر بعض بنیادی تاریخی حقائق کو اپنے دل و دماغ میں تازہ کر لیں۔ سنّی اسلام کا مروجہ تصور جہاں خلفائے اربعہ کو تقدیسی تاریخ کا حصّہ سمجھا جاتا ہو، جہاں فقہائے اربعہ کو تشریح و تعبیر کے ناگزیر اساطین کے طور پر قبول کر لیا گیا ہو اور جہاں صحاح ستّہ کے مجموعوں کو عہدِ رسول کے مستند اور حتمی وثیقے کے طور پر دیکھا جاتا ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جہاں تابعین، تبع تابعین اور اقوال سلف کی تائید کے بغیر دین کی فہم کو غیر مستند سمجھا جاتا ہو، کسی ایسے سنّی اسلام کا وجود اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں نہیں پایا جاتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ کبار صحابہ کی صفوں میں سیاسی اور پالیسی امور میں اختلاف کے سبب ابتدائے عہد میں ہی جمل اور صفّین کی خانہ جنگیاں عمل میں آ چکی تھیں۔ مسلمانوں کا باہمی اختلاف شہادت حسینؓ کے المناک حادثہ کو جنم دینے کا باعث بنا تھا۔ ابن زبیر کی نو سالہ خلافت کے دور میں حلقۂ آلِ بیت کے مختلف خروج اور پھر عہدِ اموی اور عباسی میں اس تحریک کا تسلسل بھی اس حقیقت کی غمازی کرتا تھا کہ امت میں مسئلہ خلافت پر گہرے اور غیر مندمل اختلافات پائے جاتے ہیں۔ دوسری طرف تشریح و تعبیر کے حوالے سے جبر و قدر کی بحث اور پھر عہدِ مامون میں خلقِ قرآن کے پرجوش مناقشوں نے بھی امت کے باہمی اختلافِ فکر و نظر پر مبنیہ شہادت قائم کر دی تھی۔ لیکن ان تمام اختلافِ فکر و نظر کے باوجود دین کا اجتماعی قالب ناقابلِ تقسیم سمجھا جاتا تھا۔ مسلمان اپنے تمام اختلافِ فکر و نظر کے باوجود الجماعۃ تھے کہ تب اہل سنت والجماعۃ یا سنّی اسلام کی تشکیل عمل میں نہیں آئی تھی۔

عباسی دعوت، جس نے آگے چل کر سنّی اسلام کا قالب تیار کیا، سیاسی اور نظری ہر دو سطح پر ابتداء سے ہی ایک مخمصہ کا شکار تھی۔ آلِ عباس احیائے دین کے نعرے کے ساتھ منظرِ عام پر آئے تھے۔ کوفہ کی مسجد میں تقریب حلف

برداری کے موقع پر پہلے عباسی خلیفہ ابوالعباس السفاح (۷۴۹ء-۷۵۴ء) نے اپنی تقریر میں بنوامیہ اور بنومروان کو خوب خوب صلوٰتیں سنائی تھیں اور اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ ان کی بداعمالیوں اور ظلم و جبر کے سبب خدا نے ان پر راتوں رات ایسا عذاب بھیجا کہ ان کا جاہ وحشم چشم زدن میں قصۂ پارینہ بن گیا۔[۳۵۷] بعد کے عباسی خلفاء بھی اپنے سیاسی جواز کے ثبوت میں بنوامیہ کی بے اعتدالیوں اور ان کے ظلم و جبر کا دل کھول کر تذکرہ کرتے رہے۔[۳۵۸] عباسی دعوت کا اموی مخالف ہونا قابلِ فہم ہے اور یہ بات بھی سمجھنا مشکل نہیں کہ الرضا من آلِ محمدؐ کے جلو میں چلنے والی تحریک آلِ بیت کی مخالف بھی نہیں ہوسکتی۔ آلِ عباس کا یہی وہ مخمصہ تھا جس نے انھیں ایک بیچ کی راہ اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ عباسی پروپیگنڈے کے مطابق بنوامیہ جو دشمنِ اسلام تھے اب تہہ وتیغ کئے جاچکے تھے وہ مقابلے کے میدان سے پوری طرح باہر تھے۔ اب استحکام خلافت کے بعد ان کا مقابلہ علوی طالبی آلِ بیت سے تھا جن کی طرف سے چھوٹے بڑے خروج کا سلسلہ مسلسل جاری تھا۔ بغضِ معاویہؓ اور حبِّ علیؓ کے درمیان ایک نئے راستے کی تلاش نے بالآخر آلِ عباس کو تصورِ آلِ بیت میں تبدیلی پر مجبور کیا۔ اسی عہد میں ابن عباس کا نیا فکری اور سیاسی عنصر اس discourse میں شامل ہوا۔ ابن عباس کی ماورائی تصویر اسی عہد میں مرسوم ہوئی۔ روایتوں کے ذریعہ انھیں تفقہ فی الدین کی اس بلند چوٹی پر فائز کیا گیا جہاں کبار صحابہ کا فہم بھی ان سے بہت پیچھے رہ گیا۔ حتیٰ کہ ان سے قرآن کی پہلی تفسیر بھی منسوب ہوگئی۔ اس طرح وحی ربّانی پر آلِ عباس نے اپنی تعبیراتی گرفت مضبوط کر لی۔ بنوامیہ کی مخالفت اور آلِ بیت کی حمایت کے بین بین عباسیوں کی اسٹریٹیجک معتدل فکری نے ان کے لئے خلافت کا نظری جواز فراہم کردیا۔

اس خیال کا ہم پہلے بھی اظہار کر چکے ہیں کہ عباسی دعوت بنیادی طور پر ایک شیعی تحریک تھی جو محبان آلِ بیت کے سہارے مختلف بلاد وامصار میں زیرزمین سرگرم تھی۔ ابتداً اسے ہاشمیہ تحریک کے تسلسل کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ تحریک کے زعماء میں یہ خیال عام تھا کہ ابو ہاشم نے مرتے وقت عباسی خانوادے کے محمد بن علی کو تحریک سے ان کی گہری وابستگی کے سبب اس تحریک کی قیادت سونپ دی تھی اور ان اسرار وعلوم پر بھی مطلع کر دیا تھا جو انھیں راست محمد بن حنیفہ سے منتقل ہوئے تھے۔ ہاشمیہ تحریک کی کمان گو کہ ابتدا سے ہی آلِ عباس کے خانوادے میں رہی البتہ اس تمام عرصہ میں عباسی امام ابراہیم کی حیثیت امامِ مستور کی رہی جو عراق اور خراسان میں تحریک کی خفیہ کمان کرتے رہے۔ اس دوران انھیں مسلسل علوی ائمہ کی مسابقتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ انہی ایام میں جب امام ابراہیم حمیمہ میں روپوش تھے ایک ایسا واقعہ پیش آیا جس نے تحریک آلِ بیت کی سمت اور شناخت کو بدل کر رکھ دیا۔ حلقۂ آلِ بیت کے مجوزہ امام زید بن علی کا خروج بری طرح ناکام ہوگیا۔ ابھی ان کی شہادت کی خبر تازہ ہی تھی کہ ان کے صاحبزادے یحییٰ بن زید کو جزجان (خراسان) میں اموی گورنر نصر بن سیار الکلعانی کے عہد میں قتل کر دیا گیا۔ اخبار العباس کی ایک روایت کے مطابق حکومت نے صرف

یحییٰ کے قتل پر اکتفا نہ کیا بلکہ ان کی لاش کو عرصہ ہائے دراز تک صلیب پر آویزاں رکھا یہاں تک کہ ان کی لاش کا رنگ متغیر ہوگیا۔[۳۵۹] اس دلخراش واقعہ نے خراسان اور دور دراز کے علاقوں میں عوامی بے چینی کی ایک عمومی کیفیت پیدا کردی۔[۳۶۰] کہتے ہیں کہ خراسان کا کوئی ایسا شہر نہ تھا جہاں لوگوں نے اظہارِ غم وغصہ کے لیے سیاہ لباس نہ پہن رکھا ہو۔ خراسان میں یحییٰ آلِ بیت کی آخری علامت کے طور پر دیکھے جاتے تھے جن سے یہ توقع تھی کہ وہ اموی نظامِ جبر کی بساط لپیٹ سکیں گے۔ اب ان کی شہادت کے بعد علوی شیعوں کی تمام تر ہمدردیوں اور امیدوں کا مرکز حمیمہ کے امام مستور قرار پائے۔ تحریک ہاشمیہ کو محبانِ آلِ بیت کی عمومی ہمدردی اور پر جوش تعاون حاصل ہو جانے کے سبب دیکھتے دیکھتے عباسی دعوت اچانک ایک عظیم الشان اور غلغلہ انگیز تحریک میں تبدیل ہوگئی۔ عرصہ تک اہل خراسان اس نشاط افزاء احساس میں جیا کیے کہ الانصار انصاران، الاوس والخزرج نصرۃ النبی فی اول الزمان واھل الخراسان نصرۃ وراثتہ فی آخرالزمان۔[۳۶۱] آلِ عباس کا سیاہ پرچم ان ہی خراسانیوں کی دین تھی جو یحییٰ بن زید کی موت پر کچھ نہ کر سکنے کی کسک لیے تـــوابـــون کی سی ذہنی کیفیت میں جیتے تھے اور جنھوں نے مسلم بن عقیل کی قیادت میں بالآخر اموی حکومت کے فی الفور زوال کی حتمی بنیاد رکھ دی تھی۔ علوی آلِ بیت اپنے اس دعوے میں حق بجانب تھے، جیسا کہ نفس ذکیہ نے منصور کو تحریر کردہ اپنے ایک خط میں لکھا تھا، کہ آلِ عباس دراصل علوی آلِ بیت کی عوامی مقبولیت اور ہمدردی کے سہارے ہی برسرِ اقتدار آئے تھے۔ البتہ استحکام خلافت کے بعد آلِ عباس کو اس بات کا شدت سے احساس ہوتا گیا کہ ان کے لیے تحریک ہاشمیہ کے حوالے سے اپنے سیاسی استحقاق پر جواز فراہم کرنا counter productive ہوسکتا ہے۔ کیسانیہ اور ہاشمیہ تحریک کے قائد کی حیثیت سے اولاً تو ان کے لیے یہ باور کرانا مشکل ہوتا کہ علوی آلِ بیت کی موجودگی میں اقتدار پر ان کا بلا شرکتِ غیر قبضہ کسی الٰہی اسکیم کا حصہ ہے۔ ثانیاً ہاشمیت پر غیر معمولی اصرار سے علوی علمبرداروں کا دعویٰ مزید مضبوط ہوتا بالخصوص ایک ایسی صورتِ حال میں جب سیادت کی گفتگو (discourse) صلاحیت اور لیاقت کے بجائے نص کی بنیادوں پر چل نکلی ہو۔ اس نزاکت کے پیشِ نظر عباسیوں نے خود کو تحریکِ ہاشمیہ کا تسلسل قرار دینے کے بجائے خلافت پر راست اپنے دعویٰ اور استحقاق کا اعلان کردیا۔

نفس ذکیہ کے خروج کے بعد ایک نئے متبادل کی تلاش ابن عباس کے متبادل کی شکل میں جلوہ گر ہوئی اور یہیں سے عباسی اور علوی راستے الگ ہوگئے۔[۳۶۲] رفتہ رفتہ آلِ عباس کی شیعی تحریک سے تشیع کا رنگ ہلکا ہونے لگا۔ عباسیوں کے لیے آلِ بیت کی محبت اور تفضیلِ آلِ علیؓ کی روایتیں اسی حد تک قابل اعتناء تھیں جب تک کہ یہ روایتیں علویوں کو سیاسی اقتدار سے دور رکھ سکیں۔ ایک ایسے متوازن سیاسی نظریہ کی تشکیل میں کچھ تو آلِ عباس کے نئے تراشیدہ حوالے سے مدد ملی اور کچھ کمی عہدِ اموی کی طرف ایک معتدل رویّہ کی تشکیل کے ذریعے پوری ہوئی۔ گاہے بہ گاہے عباسی خلفاء

امیر معاویہؓ کی انتظامی بصیرت اور اسلامی امپائر کی تشکیل میں ان کے کلیدی رول کا بزبانِ تحسین ذکر کرتے پائے گئے۔[۳۶۳] اس طرح حبّ علیؓ کا متوازن اظہار جسے سیاسی مخمصہ کہئے یا strategic love، آلِ عباس کی سیاسی شخصیت کا حصّہ بن گیا۔

ابن عباس جنھیں آگے چل کر سنّی فکر میں ایک علمی حوالے کے طور پر متعارف ہونا تھا، خلیفہ مہدی کے عہد میں سیاسی discourse کا حصّہ بنے۔ خلیفہ منصور کے مکتوب بنام نفس ذکیہ میں اس نئے سیاسی رویّے کی پہلی آہٹ سنائی دیتی ہے اور پھر اس کی بازگشت مہدی سے لے کر مامون تک ہر دور میں بآسالیب مختلف سنی جاسکتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مامون نے ایک بار آٹھویں امام علی الرضا سے پوچھا کہ امت کی قیادت کے لیے آپ خود کو کس طرح سزاوار سمجھتے ہیں؟ اگر یہ حوالہ علیؓ کی قرابت کا ہے تو رسولؐ اللہ کے وصال کے وقت آپؐ کے دوسرے زیادہ قریبی ورثاء زندہ تھے۔ اور اگر یہ استحقاق فاطمہؓ کے حوالے سے ہے تو پھر حسنؓ اور حسینؓ کی موجودگی میں علی کا اس منصب پر قابض ہوجانا گویا ان کے حقوق غصب کرنے کے مترادف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ علی الرضا سے اس اعتراض کا کوئی جواب نہ بن پڑا اور وہ خاموش رہے۔[۳۶۴] استحکامِ خلافت کے بعد آلِ عباس نے وارثِ رسولؐ کی حیثیت سے اپنے پروپیگنڈے کی مہم تیز کردی۔ کہا گیا کہ رسولؐ اللہ کے وصال کے وقت ان کے سب سے قریبی عزیز ان کے چچا عباس موجود تھے سو ان کی موجودگی میں خلافت کی وراثت کسی اور کو منتقل نہیں ہوسکتی۔ بعض روایتوں نے آلِ عباس کے اس دعویٰ کے حق میں یہ دلیل دی کہ رسولؐ اللہ نے اپنی زندگی میں نہ صرف یہ کہ اپنے چچا عباس کو وارث قرار دیا تھا بلکہ ان کے حق میں وصیت بھی کردی تھی: ھذا عمّی و بقیت آبائی۔[۳۶۶] ام سلمیٰؓ سے منسوب ایک روایت کے ذریعے اس حقیقت کو ذہن نشین کرنے کی کوشش کی گئی کہ خلافت آل عباس کا ازلی اور ابدی حق ہے۔ ام سلمیٰؓ کہتی ہیں کہ ہم لوگ رسولؐ اللہ کی مجلس میں تھے اور اس بات پر بحث چل رہی تھی آیا آگے چل کر خلافت پر آلِ فاطمہؓ متمکن ہوں گے۔ رسولؐ اللہ نے یہ سن کر فرمایا کہ آلِ فاطمہؓ کبھی بھی خلافت حاصل نہ کرپائیں گے یہ منصب تو ہمارے چچا کے بیٹوں کے لیے مخصوص ہے یہاں تک کہ وہ اسے مسیح کو سونپ دیں گے: حتیٰ یسلمو نھا الی المسیح۔ اسی قبیل کی ایک اور روایت میں رسولؐ اللہ سے یہ قول منسوب کیا گیا کہ آپؐ نے فرمایا تھا کہ عباسؓ میرے وصی اور وارث ہیں۔[۳۶۷] تفضیلِ عباسؓ کا یہ سلسلہ یہیں نہ رکا بلکہ ایک منسوب الی الرسولؐ قول میں یہ بھی کہا گیا کہ رسولؐ اللہ نے فرمایا تھا کہ اللہ نے مجھے ابراہیمؑ کی طرح اپنا دوست بنایا۔ جنت میں میرا مقام ابراہیمؑ کے مقابلے میں ہوگا اور ہمارے چچا عباسؓ کو خدا کے ان دونوں دوستوں کے درمیان جگہ ملے گی۔[۳۶۸] گو کہ اس قسم کی زیادہ تر روایتیں علمائے حدیث کے نزدیک موضوعات کے قبیل سے تھیں۔ البتہ ان روایتوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ آلِ عباسؓ جب ایک تیسرے راستے کی تلاش میں نکلے تو انھوں نے کس طرح اپنے سیاسی

استحقاق پر جواز لانے کے لیے عباسی حوالے کا ہر ممکنہ استعمال کیا۔ حتیٰ کہ شیعی حدیث ِکسا جواب تک فاطمی آلِ بیت کے استحقاق پر دلیل لاتی تھی اس کا عباسی ورژن بھی وجود میں آ گیا۔ ترمذی نے ابن عباسؓ کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے کہ رسولؐ اللہ نے ایک دن عباسؓ اور ان کی آل اولاد کو اپنے ہاں طلب کیا۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ عباسؓ آئے ہم لوگ بھی ان کے ساتھ تھے۔ رسولؐ اللہ نے ہم سب لوگوں کو ایک ہی چادر کے اندر ڈھک لیا اور دعا فرمائی کہ یا اللہ! عباسؓ اور ان کے بال بچوں کے سارے گناہ بخش دے اور خلافت کو ان کے سلسلۂ نسب میں باقی رکھ۔

آلِ بیت کی فضیلت کے وہ تمام حوالے جواب تک علوی خانوادے کا شرف امتیاز سمجھے جاتے تھے آلِ عباسؓ نے ان پر اپنا استحقاق قائم کرنے کی کوشش کی۔ آیت تطہیر اور آیت مودہ کی شیعی تعبیرات کو اپنے حق میں استعمال کیا اور اس خیال کی وسیع پیمانے پر نشر و اشاعت کی کہ قرآن چونکہ اہلبیت پر نازل ہوا ہے اس لیے اہل بیت کی تعبیر ہی مستند ہو سکتی ہے۔ رہے ابن عباس تو انھیں، جیسا کہ روایتوں میں دعویٰ کیا گیا، اللہ نے فہم قرآن سے خاص طور سے نوازا تھا اور رسولؐ اللہ نے تو خاص طور پر ان کے تفقہ فی الدین کے لیے دعا فرمائی تھی: اللھم فقه فی الدین و علمه التاویل۔ یہ تھا وہ تیسرا متبادل جو عباسیوں نے استحقاقِ خلافت کے لیے ابن عباسؓ کی ماورائی تصویر کے ذریعے فراہم کرنے کی کوشش کی۔

ہمارے خیال میں ابن عباسؓ کی یہ تصویر اخبار العباس کی پیدا کردہ ہے جو آلِ عباسؓ کی سیاسی ضرورتوں کے سبب خلافت پر اپنے استحقاق کے لیے تشکیل دی گئی تھی۔ اخبار العباس کے صفحات میں ابن عباسؓ ورثۂ نبوت کے ایک ایسے امین کے طور پر ہمارے سامنے آتے ہیں جو بلا خوف لومۃ ولائم معاویہؓ اور یزید کی سرزنش کرتے ہیں۔ وہ نازک موقعوں پر ائمۃ الجور کے سامنے آلِ رسولؐ کے سیاسی استحقاق پر دلیل لاتے ہیں اور اپنے اس غیر مصالحانہ سیاسی نقطۂ نظر پر کبھی پردہ ڈالنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ حالانکہ اخبار العباس کی یہ تراشیدہ تصویر اصل تاریخی تصویر سے میل نہیں کھاتی۔ اول تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ کبار صحابہ کرام کی موجودگی میں جن میں ابوبکرؓ اور علیؓ جیسے السابقون الاولون بھی ہیں اور وہ اصحاب نبیؐ بھی جنھیں والذین معهٗ کے حلقۂ خواص میں شامل ہونے کا شرف حاصل ہے آخر ابن عباسؓ کو قرآن مجید کے لازوال شارح کی حیثیت سے قبول کیے لینے کا کیا سبب ہے؟ اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ آل عباس اپنی سیاسی ضرورت کے تحت ابن عباس کے مقام جلیل سے فائدہ کشید کرنا چاہتے تھے۔ رہا آلِ عباس کا یہ دعویٰ کہ انھوں نے وارثِ نبوت کی حیثیت سے ہمیشہ نظامِ جبر کے خلاف اپنی جدوجہد جاری رکھی تا آنکہ یہ انقلابی تحریک خلافت عباسی کے قیام پر منتج ہوئی تو تاریخی اعتبار سے یہ مفروضہ بھی درست نہیں ہے کہ آلِ عباس کی اموی مخالف تحریک میں شرکت محمد بن علی کے زمانے سے ہوئی ورنہ اس سے پہلے آلِ عباس امویوں کے شریک و سہیم رہے اور

ان کے اقتدار سے بھر پور فائدہ اٹھاتے رہے۔ ابن عباس جو حضرت علیؓ کے عہد میں بصرہ کے گورنر رہے حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد معاویہؓ اور حسنؓ کے مابین صلح کرانے میں آپ نے کلیدی رول انجام دیا اور اس خدمت کے عوض انھیں بعض روایتوں کے مطابق، بصرہ کے سرکاری خزانے سے نوازا گیا۔ آگے چل کر جب عبداللہ بن زبیرؓ اور یزید کے درمیان خلافت کے مسئلہ پر معرکہ آرائی ہوئی تو اس موقع پر انھوں نے امویوں کا ساتھ دیا بلکہ خود اخبار العباس کی ایک روایت کے مطابق ابن عباسؓ نے اپنی موت کے وقت اپنے لڑکوں کو یہ وصیت کر دی تھی کہ وہ ابن زبیرؓ سے وابستہ ہونے کے بجائے عبدالملک کے پاس چلے جائیں اور وہ اگر انھیں اپنے مستقر کے انتخاب کا اختیار دیں تو الشراط کی پہاڑیوں کو اپنا مسکن بنائیں کہ بنو امیہ کے بعد شراط پر ایک ایسے خاندان کی حکومت قائم ہوگی، جو عز وشرف میں اہل بیت میں سب سے بڑھ کر ہوگی، اور یہ تم لوگ خود ہوگے۔[۳۶۸]

آل عباس کے روایت سازوں نے اگر ایک طرف ایسی روایتوں کی کثرت سے تشہیر و اشاعت کی جس میں حضرت عباسؓ کو رسول اللہ کے حقیقی وارث اور امت مسلمہ کے قائد کے طور پر پیش کیا گیا تھا تو دوسری طرف علوی خانوادے کی توقیر گھٹا دینے کی بھی منصوبہ بند کوشش کی گئی۔ مثال کے طور پر کہا گیا کہ علیؓ کے والد ابو طالب نے حالت کفر میں وفات پائی جب کہ عباسؓ نہ صرف یہ کہ اسلام کی دولت سے مالا مال ہوئے بلکہ انہیں رسول اللہ کی مشاورت میں شرکت کا بھی شرف حاصل رہا۔[۳۶۹] ایک کافر چچا کو مومن چچا پر فوقیت نہیں دی جا سکتی۔ رہا علیؓ کی علوئے مرتبت یا وصایۃ کا معاملہ تو اگر اس میں کچھ حقیقت ہوتی تو امامت ابوبکرؓ اور عمرؓ کے ہاتھوں میں نہ جاتی جبکہ واقعہ یہ ہے کہ اربابِ شوریٰ نے عثمانؓ کو علیؓ پر ترجیح دی[۳۷۰] اور یہ کہ علویوں کے دعوے کو اگر صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو کیا یہ حقیقت نہیں کہ حسنؓ نے اپنے حق امامت کو معاویہؓ کے ہاتھوں کب کا بیچ دیا: فان کان لکم فیھا شیئً فقد بیعتموہ و أخذتم ثمنہ۔[۳۷۱] ایک ایسے وقت میں جب آلِ بیت کا خون ارزاں تھا، یہ عباسی دعوت کے نقیب ہی تھے جنھوں نے آلِ بیت کی تحریک کو قوت بخشی، ان کے دشمنوں سے انتقام لیا اور اس بات کو عملی طور پر ثابت کر دکھایا کہ ورثۂ رسول کی حفاظت کے وہ ہر طرح اہل ہیں۔ نفس ذکیہ کی بغاوت کچل دینے کے بعد خراسانیوں کے درمیان منصور نے جو خطبہ دیا تھا اس میں نہ صرف یہ کہ اس نے اپنے آپ کو آلِ بیت کے محافظ کی حیثیت سے پیش کیا بلکہ علویوں کے استحقاقِ خلافت کی سخت نکیر بھی کی۔ منصور نے خود کو عباسیوں کے گارجین، آلِ بیت کے محافظ اور ورثۂ نبوت کے امین کے طور پر پیش کیا۔[۳۷۲] عباسی پروپیگنڈے اور تراشیدہ روایتوں کی کثرت اشاعت سے رفتہ رفتہ عامۃ الناس کو اس بات پر یقین آنے لگا کہ خلافت آلِ عباس کا آسمانی حق ہے بلکہ راوندیہ جیسے بعض غلو پسند گروہ تو عباسی خلفاء کو خدائی صفات سے متصف سمجھنے لگے۔[۳۷۳] معتدل حلقوں میں بھی السلطان ظل اللہ کی گونج سنائی دینے لگی۔ عباسی خلفاء نے اپنی تقدس مآبی پر اصرار کے سبب عام لوگوں سے ملنا جلنا

بہت کم، بلکہ بڑی حد تک ترک کر دیا۔ آخری عباسی خلیفہ معتصم باللہ کے عہد میں تو صورتِ حال یہ ہوگئی تھی کہ محل کے جھروکے سے ایک طویل ریشمی آستین لٹکی ہوتی جسے لوگ خلیفہ کی آستین سمجھ کر بوسہ دیتے اور اسی پر اکتفا کرتے۔[۳۷۴] خلیفہ کی تقدس مآب آستین تو اب قصہ پارینہ ہوئی البتہ السلطان ظل الله من اهانهٔ اهان الله کے الفاظ آج بھی توپ کاپی سرائے (استنبول) کے صدر دروازے پر نقش ہیں اور سنّی فکر کے بحران پر ماتم کناں بھی۔

سیاسی نزاع کے اس ماحول میں جہاں ہر فریق خلافت پر اپنے دعویٰ کے حق میں تعبیر و تاویل اور تراشیدہ روایتوں کا سہارا لینا سیاسی اسٹریٹیجی کا حصّہ سمجھتا، اگر آلِ عباس نے بھی یہی سب کچھ کیا تو انھیں مطعون نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ آلِ عباس کی سیاسی سرپرستی میں کوئی پانچ سو سالوں تک ہمارے شعورِ جمہور کی تربیت ہوتی رہی ہے۔ بلکہ بعد کے دنوں میں جب عباسی خلافت علامتی طور پر مصر میں منتقل ہوئی اور پھر ترک عثمانیوں نے اسے مزید پانچ سو سالوں تک سہارا دیئے رکھا جب بھی نظری اعتبار سے یہ سب کچھ اسی عباسی خلافت کا تسلسل تھا۔ گویا سوادِ اعظم کا سنّی اسلام جن بنیادوں پر عہد عباسی میں منقح ہوا تھا ان ہی خطوط پر مختلف ادوار میں ضمنی اضافوں اور تغیرات کے ساتھ اس کا فکری سفر جاری رہا۔ ہمارے لیے دعوتِ عباسیہ اور اس کے تسلسلات کی تفہیم اس لیے ضروری ہے کہ اسلام کو آلِ عباس کی سیاسی تعبیرات سے الگ کئے بغیر نہ تو رسالۂ محمدی کا واقعی ادراک ہوسکتا ہے اور نہ ہی ہم پر یہ حقیقت منکشف ہوسکتی ہے کہ سنّی اسلام جسے آج ہم دین کا مستند ترین ایڈیشن سمجھے بیٹھے ہیں اس کی تشکیل و تکمیل میں کتنا حصّہ تاریخ کا ہے اور کتنا وحی ربانی کا۔

اہل سنت والجماعت

ایک طرف استحقاقِ خلافت کے لیے مختلف گروہوں کا سیاسی پروپیگنڈہ تھا اور دوسری طرف اجنبی مآخذ سے آنے والی جبر و قدر، خیر و شر، ذات و صفات اور حادث و قدیم جیسی کلامی بحثوں نے تشتّت فکری کی کیفیت پیدا کر رکھی تھی۔ جیسا کہ گذشتہ اسباق میں ہم اس بات کا تذکرہ کر آئے ہیں منہجِ کلامی کے زیر اثر فقہ و تعبیر کے اختلاف نے بھی ایک فکری بھونچال کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ تیسری صدی کے اختتام تک فقہاء و محدثون اتنے مختلف حلقوں بلکہ باضابطہ مکاتب فکر بٹ گئے کہ عام انسانوں کے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوگیا کہ حق کس کے ساتھ ہے۔ اگر سیاسی مقاصد کے لیے روایات بن سکتی تھیں، اگر طالبی، عباسی اور فاطمی داعیانِ خلافت روایات کے سہارے اپنی مزعومہ سطوت پر دلیل لا سکتے تھے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ دوسرے چھوٹے مقاصد کے لیے روایتیں وجود میں نہ آتیں۔ مصیبت یہ تھی کہ روایات کو بسا اوقات

وحی کی کلید کے طور پر دیکھا جاتا جس سے رفتہ رفتہ یہ خیال عام ہونے لگا کہ حدیث کی حیثیت قرآن پر قاضی اور فیصلہ کن ہے۔ آگے چل کر شافعی کے عہد میں سنت قولی کو سنت فعلی پر ترجیح دینے کے سبب صورت حال مزید سنگین ہوگئی۔ نوبت بہ ایں جا رسید کہ فقہاء و محدثین کا ہر حلقہ اپنی اپنی پسندیدہ روایات کے سہارے ایک نئی تعبیر دین کا نقیب بن گیا۔ صورتِ حال کی سنگینی کا کسی قدر اندازہ عمر بن عبدالعزیزؒ کی چشم فراست نے کیا۔ انھوں نے روایات کے اس بڑھتے سیلاب پر بند باندھنے کے لیے ثقہ روایتوں کی تجمیع کی سرکاری سطح پر پہلی باضابطہ مہم چلائی۔ لیکن اس سے پہلے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ کی تجدیدی مساعی برگ و بار لاتی آپؒ اس دار فانی سے کوچ کر گئے۔ پھر ان کے بعد امویوں میں کوئی ایسا صاحبِ علم اور روشن دماغ حکمراں پیدا نہ ہوا جو مسلم ذہن کی تشتت فکری کے سد باب کے لیے کوئی ٹھوس قدم اٹھاتا۔ یہاں تک کہ عباسی خلیفہ منصور کا عہد آیا اور اس نے اسلام کے ایک متفقہ قالب کی تشکیل کا ذکر مالک بن انس سے کیا جو ان دنوں امام دارالہجرۃ کی حیثیت سے مدینہ کے علمی افق پر بڑی تیزی سے نمایاں ہو رہے تھے۔ منصور بذاتِ خود اہل علم میں سے تھا۔ وہ ایک ہم سبق کی حیثیت سے مالک بن انس سے پہلے سے واقف تھا۔ اس کا خیال تھا کہ فقہی روایات و آثار کا ایک مستند مجموعہ اگر مرتب ہو سکے تو اس سے مسلمانوں کی انتشار فکری پر بند باندھنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔ اس کے خیال میں یہ کام یا تو وہ خود انجام دے سکتا تھا یا امام مالک کسی ایسے منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کی اہلیت رکھتے تھے۔ منصور نے اپنی ایک ملاقات میں امام مالک کو یہ پیشکش بھی کی تھی کہ وہ موطا کو سرکاری فقہی قانون کی حیثیت سے تمام بلاد و امصار میں رواج دینا چاہتے ہیں۔ منصور بوجوہ اپنے اس اقدام سے باز رہا البتہ اس کی ایماء پر فقہی آثار و روایات کا پہلا مرتب مجموعہ امت کے ہاتھوں میں آ گیا۔ یہ اور بات ہے کہ متفقہ اسلام یا سبیل المومنین کے قیام کی یہ خواہش اس مجموعے سے پوری نہ ہوسکی۔ علمائے محدثون کی سماجی علوِ مرتبت کے آگے خلفائے جبروت کی ایک نہ چلی اور چلتی بھی کیسے جب ہر روایت کے بالمقابل ایک دوسری روایت موجود تھی اور علمائے آثار کو اپنی اپنی روایتوں کی صحت پر اصرار بھی تھا۔ ایک ایسے خلیفہ کے لیے جس نے بزور بازو اقتدار حاصل کیا ہو، علمائے آثار سے ٹکر لینے کے بجائے دانشمندانہ حکمتِ عملی یہی تھی کہ وہ ان کی حمایت حاصل کرے۔ امام مالک جنھوں نے ابتداً منصور کی بیعت کو بسبب جبر ناجائز بتایا تھا اور جس کے سبب وہ تادیب کا شکار بھی ہوئے تھے جلد ہی ریاستی مراعات کے مستحق قرار پائے۔ اسلام کے متفقہ قالب کے تعمیر کی کوشش منصور کے عہد میں کسی فیصلہ کن نتائج تک نہ پہونچ سکی۔ دوسری صدی کے خاتمہ تک فقہاء و محدثون اس بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہ کر سکے کہ فہم و تعبیر میں عقل کو اولیت دی جانی چاہیے یا نقل کو۔ فکر و نظر کے التباسات نے اہل الرائے اور اہل الحدیث کے مابین لاطائل بحثوں کو جنم دیا۔ شافعی کی کتاب الام اس تشتت فکری کی بڑی حد تک آئینہ دار ہے جہاں اس عہد کے علمی افق کو کم از کم علمائے آثار کے نقطۂ نظر سے متصور کیا جا سکتا ہے۔

مسلم ذہن کے اس بحران میں حادث اور قدیم کی بحثوں نے ایک نئی دھاکہ خیز جہت کا اضافہ کر دیا۔ یہ بالکل ہی اجنبی جہت (paradigm) تھی جہاں ذات وصفات کی بحث ایک نئے فکری بحران کا باعث بنی تھی۔ مامون ان حکمرانوں میں سے تھا جس نے کتاب وسنت کے علاوہ فلسفہ کا بھی اعلیٰ ذوق بھی پایا تھا۔ مسلمانوں کے نظری تشتت کے بارے میں وہ اپنے ہم عصر علماء کے مقابلے میں کہیں زیادہ آگاہ تھا۔ پھر اگر وہ خود کو اس منصب کا سزاوار سمجھتا تھا کہ وہ اسلام کے متفقہ قالب کی نہ صرف تشکیل کرے بلکہ اسے مصلحتِ عامہ کی خاطر بزور نافذ بھی کر دے تو یہ کچھ عجب نہیں۔ لیکن مامون کی مشکل یہ تھی کہ وہ دانشِ یونانی کو علوئے فکری کی منتہیٰ ومعراج سمجھ بیٹھا تھا۔ وہ خلقِ قرآن کے مسئلہ کو ایک اجنبی اور نامانوس paradigm میں فیصل کرنا چاہتا تھا۔ کارِ تجدید کے جوش میں اسے اس بات کا احساس نہ رہا کہ اس کا یہ سوال کہ قرآن مخلوق ہے یا قدیم دراصل ایک ایسے مخبوط paradigm سے عبارت تھا جس میں پوچھنے والا اس سوال پر اصرار کرتا ہے کہ اسے بتایا جائے کہ دہلی سے لندن تک کی مسافت کے سیر ہے۔

عہد مامون کو ہماری فکری تاریخ میں پہلے سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے جہاں باضابطہ سرکاری سرپرستی میں ایک متفقہ اسلام کا منشور مرتب کرنے کی کوشش کی گئی۔ مامون تحریک اعتزال کا پروردہ تھا۔ وہ ان بحثوں سے واقف تھا جو اس عہد کے عیسائی اور مسلم متکلمین کے مابین ذات وصفات کے حوالے سے جاری تھیں۔ اہل کلیسا عیسیٰ کلمۃ اللہ کو قدیم اور ازلی مان کر شرک کی راہ پر چل نکلے تھے۔ مسلمان علماء میں یہ موضوع زیر بحث تھا کہ قرآن مجید جو کلام اللہ ہے، صفتِ ذاتِ ربّی ہے سو اگر صفت، ذات ہی کا حصہ یا توسیعہ ہے تو اسے بھی خدا کی طرح قدیم ہونا چاہیے۔ لیکن ایسا سمجھنا تعدّدِ قدماء پر دلالت کرتا تھا جس سے اس بات کا اندیشہ تھا کہ مسلمان بھی اہل کلیسا کی طرح شرک کے راستے پر جا نکلیں گے۔ تو کیا قرآن مخلوق ہے؟ معتزلی اسی نقطۂ نظر کے علم بردار تھے۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ کلام اللہ اگر خالق کی صفت ہے تو اسے مخلوق کیسے قرار دیا جا سکتا؟ اس مخمصہ نے فلسفہ اور سنت کے حامیوں کے مابین ایک بڑی معرکہ آرائی کو جنم دیا۔ مامون کے پاس ریاست کی قوت تھی۔ وہ خلیفۂ وقت کی حیثیت سے اپنا فریضۂ منصبی سمجھتا تھا کہ لوگوں کو تعدّدِ قدماء کے ممکنہ خطرے سے نجات دلائے۔ اس نے بغداد کے نائب السلطنت اسحاق بن ابراہیم کے نام اپنے مکتوب میں اس احساس کا اظہار کیا کہ مسلمانوں کا سوادِ اعظم ایسے لوگوں پر مشتمل ہے جو نورِ بصیرت سے محروم ہیں اور توحید و ایمان سے ناآشنا۔ ان لوگوں نے اللہ اور اس کے نازل کردہ قرآن کو برابر کا درجہ دے رکھا ہے۔ وہ یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ قرآن قدیم ہے، ازل سے ہے، خدا نے اسے خلق نہیں کیا۔ حالانکہ آیاتِ قرآنی باسالیب مختلف اس بات کی شہادت دے رہی ہیں کہ خدا نے قرآن کو خلق کیا ہے مثلاً ﴿انا جعلناه قرانا عربيا﴾ (۴۳:۳)۔ قرآن کی دوسری آیتوں میں بھی جعل سے خلق کی طرف اشارہ مقصود ہے، مثلاً ﴿الحمد لله الذی خلق السمٰوٰت والارض و جعل

الظلمات والنور﴾ (۶:۱)۔خدا کا یہ فرمانا کہ قرآن میں ایسے واقعات بھی شامل ہیں جو اس کے نزول سے پہلے کے ہیں تو یہ بھی اس امر پر دال ہے کہ قرآن کسی خاص وقت میں تخلیق یا نازل کیا گیا۔اس سے پہلے وہ موجود نہ تھا۔[۳۷۵] جیسا کہ ارشاد ہے:﴿کذالك نقص علیك من انباء ماقدسبق﴾ (۲۰:۹۹)۔اس کے علاوہ قرآن مجید کا لوح محفوظ میں ہونا بھی اس خیال پر دلالت کرتا ہے کہ لوح قرآن کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور جو شئے محدود ہو، جس کا احاطہ کیا جا سکے وہ مخلوق ہی ہوسکتی ہے۔﴿لا یاتیه الباطل من بین یدیه و ما من خلفه﴾ (۴۱:۴۲) بھی اسی خیال کا عکاس ہے کہ قرآن مجید کا کم از کم امکانی طور پر اول وآخر موجود ہے جو اس کے محدود اور مخلوق ہونے پر دلالت کرتا ہے۔[۳۷۶] رہے وہ لوگ جو قرآن مجید کو قدیم مانتے تھے تو مامون کے نزدیک توحید اور ایمان کے شعور سے پوری طرح محروم تھے۔ایسے لوگوں کی امانت، عدالت اور قول وفعل لائق اعتبار نہ تھے اور اس لیے انھیں حکومت کی اہم ذمہ داریاں بھی نہیں سونپی جا سکتی تھیں۔[۳۷۷]

سچ پوچھئے تو خلق قرآن کی بحثوں نے مامون اور ان کے مخالفین کو ایک یکساں مخمصہ سے دوچار کر رکھا تھا۔کلام اللہ کو قدیم قرار دینا اگر تعدّ دقدماء کے حوالے سے شرک کا راستہ کھولتا تھا تو اسے مخلوق قرار دیئے جانے سے خدا کے کلام کی عظمت وجلالت جاتی رہتی تھی۔معتزلہ کے لیے اگر اس موقف سے دستبرداری توحید سے دستبرداری کے مترادف تھا تو علمائے سنت کے لیے قرآن کو مخلوق قرار دینا کلام اللہ کی بے توقیری سے عبارت تھا۔احمد بن حنبل نے اس کے غیر مخلوق ہونے پر اپنا اصرار برقرار رکھا۔وہ ہر سوال کے جواب میں یہی کہتے رہے کہ قرآن مجید کلامِ الٰہی ہے۔ابن الاحمر ابن البکاء الاکبر نے قرآن کو ساختہ اور محدث تسلیم کرلیا۔دلائل کی زد میں آکر وہ یہ بھی کہہ بیٹھے کہ قرآن مجعول ہے۔تو کیا مجعول مخلوق نہیں ہوتا اور اس طرح قرآن مخلوق نہ ہوا؟ ابن البکاء الاکبر نے کہا کہ میں مخلوق تو نہیں کہہ سکتا ہاں یہ کہہ سکتا ہوں کہ وہ مجعول ساختہ ہے۔[۳۷۸] عقل اور نقل، اعتزال اور سنت کے مابین ہونے والی یہ معرکہ آرائی مامون کے عہد میں تو کسی حتمی نتیجہ کو نہ پہنچ سکی ہاں یہ ضرور ہوا کہ سرکاری سطح پر ایک متفقہ عقیدے کی تشکیل اور اس کے نفاذ کی خواہش بالآخر متوکل کے عہد میں علمائے حدیث کی سبقت کی شکل میں ظاہر ہوئی۔اعتزال پر سنت نے فتح پائی اور احمد بن حنبل کو عین سرکاری سرپرستی میں اسلام کے عوامی منشور کی تدوین کا شرف حاصل ہوا۔آگے چل کر اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ان ہی خطوط پر منتج ہوا جس کی بنیاد ابن حنبل ڈال گئے تھے۔

متوکل کے عہد میں حکومت کی پالیسی میں اچانک تبدیلی واقع ہوئی۔حکومت کو شاید اس بات کا اندازہ ہو گیا تھا کہ وہ علمائے آثار کی حمایت اور شرکت کے بغیر کسی متفقہ اسلامی قالب کی تشکیل نہیں کرسکتی۔ابن حنبل جو اب تک حکومت کے زیر عتاب رہے تھے، زبردست استقامت کے سبب علمائے حق کی علامت کے طور پر دیکھے جانے لگے

تھے۔اس واقعہ نے نہ صرف ان کے قد وقامت میں اضافہ کیا تھا بلکہ ان کی قربانیاں علمائے آثار کی مقبولیت میں اضافہ کا سبب بن گئی تھیں۔دوسری طرف مرقد حسینؓ پر محبان آلِ بیت کا ہجوم بڑھتا جاتا تھا جہاں پسِ پردہ ایک خوفناک سیاسی تحریک کی آبیاری ہورہی تھی۔متوکل کے لیے بیک وقت بہت سے محاذ کا کھولنا مناسب نہ تھا۔دوسری طرف مروجہ معتزلی عقیدے کی ترویج واشاعت سے بھی کسی مفید نتیجہ کی امید جاتی رہی تھی۔سومتوکل نے زوال زدہ تحریک اعتزال کا قائد بنے رہنے کے بجائے خود کو محی السنۃ کی حیثیت سے پیش کرنا مناسب جانا۔اس نے اگر ایک طرف مرقدِ حسین کی مسماری کے احکامات جاری کیے تو دوسری طرف شیخین اور امہات المومنین کے خلاف سبّ وشتم کو قابل تعزیر جرم قرار دیا۔[۳۷۹] عیسائیوں اور یہودیوں کے لیے امتیازی نشان مقرر ہوئے،ان کے لیے عوامی جلسوں میں صلیب نکالنے کی ممانعت ہوئی اور اقوام غیر کی نوتعمیر شدہ معابد کے انہدام کے احکام جاری ہوئے۔حتیٰ کہ عیسائیوں سے تعلیم حاصل کرنا بھی جرم قرار پایا۔[۳۸۰] احمد بن حنبل جو کچھ تو اپنی کبرسنی اور کچھ اپنی ثابت قدمی کے سبب علمائے آثار کے عزت ووقار کی علامت بن گئے تھے،خلیفہ متوکل کے مشیر خاص قرار پائے۔حکومت میں ابن حنبل کی مشاورانہ شمولیت سے اگر ایک طرف علمائے آثار کو اسلام کے ریاستی قالب کی تشکیل میں شرکت کا موقع ملا تو دوسری طرف خلیفہ نے گویا اصولی طور پر یہ بات تسلیم کرلی کہ وہ مامون اور اس کے پیش رووں کی طرح ایسا امام نہیں جس کے ہاتھوں میں مذہبی اور سیاسی اقتدار کا ارتکاز ہو۔ابن حنبل کی شمولیت بھی گویا اس موقف کا اظہار تھا کہ علماء خلیفہ جبر کے تمام تر انحرافات کے باوجود اس وقت تک اس کے خلاف خروج کو جائز نہیں سمجھیں گے جب تک کہ وہ بعض بنیادی شرائط کی پاسداری کرتا رہے۔مثلاً جمعہ،عیدین اور حج کا اہتمام بجالائے۔اگر ایسا ہوتا رہے تو مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ وہ حکومت کے خلاف تلوار نہ اٹھائیں اور اسے زکوٰۃ وعشر کی رقم ادا کرتے رہیں۔[۳۸۱] انھوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ ایک قرشی خلیفہ کے خلاف کسی کو خروج کا اختیار نہیں ہے۔خلیفہ کو اپنے نائب کی نامزدگی کا حق بھی حاصل ہے۔اور یہ کہ بعد کے خلفاء چونکہ راشدون خلفاء کے ضمن میں نہیں آتے اس لیے امت کو ان کے مثالی نظائر یا احکام کا پابند نہیں کیا جاسکتا۔اور یہ کہ غلبہ یا استیلاء سے قائم ہونے والی خلافت فتنہ،خانہ جنگی یا خروج کے لئے جواز نہیں بن سکتی۔

اب تک دین وریاست کی ثنویت سے مسلمان ناآشنا تھے۔علماء وخلفاء کے مابین ہونے والے ٹکراؤ پر بسا اوقات دین ودنیا کی دھوپ چھاؤں یا ثنویت کا مبہم احساس اگر پایا بھی جاتا تو کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی کہ بحرانی اور عبوری دور کی دینی تعبیر کو کبھی اسلام کے مستند قالب کی حیثیت مل سکتی ہے۔اب حکومت میں ابن حنبل کیمشاورتی شرکت نے مسلم معاشرے میں چرچ اور ریاست کی تقسیم کی راہ ہموار کردی۔خلیفہ کے لیے یہ ضروری نہ رہا کہ وہ امام المسلمین کی حیثیت سے غایت شرع کا شناور بھی ہو کہ اب یہ کام شیخ الاسلام کا سمجھا جاتا تھا جس کی پہلی باضابطہ

علامت کے طور پر ابن حنبل منصۂ شہود پر آئے تھے۔ ابن حنبل کی نظری اصلاحات نے اہل السنّت والجماعت والآثار[۳۸۲] کے نام سے ایک ایسے فرقہ کی بنیاد رکھی جو اپنی وسعتِ قلبی کے سبب متضاد اور متخالف رویوں کے قبول وجذب کی غیر معمولی صلاحیت کا حامل تھا۔ مجسمہ ہوں یا مشبّہ، معتزلی ہوں یا اشعری، علمائے کلام ہوں یا علمائے آثار، فقہائے ظاہر ہوں یا خلفائے باطن ان سبھوں کے لیے اس نئے نظری خیمہ میں پناہ کا وافر امکان پایا جاتا تھا۔ خود نظامِ وقت کے لیے بھی ایسے علماء اور ان کے متبعین میں بڑی کشش تھی جو خلیفۂ وقت کو نماز، روزے کی شرط پر پالیسی امور میں کھلی چھوٹ دے دیں۔ اس کے انحرافِ عملی اور فکری پر اس سے کوئی اعراض نہ کریں۔ منحرف اور غاصب قرشی خلیفہ کے اتباع کو اپنا دینی فریضہ جانیں۔ کہنے کو تو یہ اہل السنّت والجماعت والآثار کا گروہ تھا لیکن فی الواقع اس میں الجماعت کی کوئی خو بو نہ تھی کہ یہاں متضاد اور متحارب فقہی گروہوں کو بیک وقت برحق تسلیم کر لیا گیا تھا۔ ہر گروہ کا یہ دعویٰ تھا کہ حق صرف اس کے ساتھ ہے۔ اجتماعیت کی یہ مصنوعی تشکیل اور متفقہ قالب کی تلاش کی یہ خواہش ہر قدم پر ایک نئی نظری مصالحت کی طالب تھی۔ الجماعت کی تشکیل میں کبھی تاریخ کو از سرِ نو لکھنے کی کوشش کی گئی تو کبھی تاریخ کو تقدیس کا مرتبہ عطا کیا گیا۔ تب جا کر کہیں اسلام کا یہ عوامی قالب تیار ہوا جسے آج ہم اہل السنّت والجماعت کا نام دیتے ہیں، جس کے منجمد تاریخی بیانات کو گذرتے وقتوں کے ساتھ عقیدے کی سی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ آیئے سب سے پہلے یہ دیکھیں کہ شیعوں کے منصوص اماموں کی طرح خلفائے اربعہ کا عقیدہ جو سنّی فکر کا علامیہ سمجھا جاتا ہے اس کی تشکیل کا سہرا آخر کس کے سر ہے۔

خلفائے اربعہ

گوکہ عباسی خلافت کی ابتدا سے ہی عمین المکرمین (الحمزہ والعباس) کے ساتھ حضرت علیؓ کا نام بھی خطبہ میں شامل کر لیا گیا تھا البتہ اس وقت کسی کو یہ خیال نہ آیا تھا کہ علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین المهديين میں حضرت علیؓ بھی شامل ہیں۔ حضرت علیؓ کی علوئے مرتبت کے باوجود بہت سے لوگ یہ سمجھتے تھے کہ ان کی خلافت پوری طرح مستحکم نہ ہو پائی تھی اور نہ ہی اس پر اتفاق عام ہو پایا تھا۔ اس لیے خلفائے راشدین المہدیین کا تذکرہ خلفائے ثلاثہ پر تمام سمجھا جاتا تھا۔ ابن حنبل نے پہلی بار حضرت علیؓ کو چوتھے خلیفۂ راشد کی حیثیت سے فکر جمہور میں داخل کیا۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں مسئلۂ خلافت پر مسلمانوں میں اختلافِ فکر و نظر کی معرکہ آرائی عروج پر تھی۔ روافض خلفائے ثلاثہ کی شان میں گستاخی کرتے جو ان کے خیال میں، علیؓ کا حق غصب کرنے کے مرتکب ہوئے تھے۔ خوارج

عثمانؓ، معاویہؓ، علیؓ اور عمرو بن عاصؓ کی شان میں گستاخی کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہ دیتے کہ ان آخر الذکر تین افراد کے باہمی جھگڑوں نے، ان کے خیال میں، امت کے اتحاد کو پارہ پارہ کر دیا تھا۔ ایسی صورت میں احمد بن حنبل نے ایک معتدل اور مصالحانہ موقف کی طرح ڈالی۔ ایک طرف تو آپ نے علیؓ کو چوتھا خلیفۂ راشد قرار دیا اور دوسری طرف اصحاب نبیؐ کے خلاف چلنے والی زبانوں کو بند کرنے کی کوشش کی۔ گو کہ اس مقصد کے حصول میں انھیں تصور صحابہ کو اس قدر وسعت دینا پڑی کہ محمد رسول اللہ کے گرد والذین معہٗ کے تقدیسی حلقے میں بہت سے غیر مستحق نفوس بھی داخل ہو گئے۔[۳۸۳]

حضرت علیؓ کو چوتھے خلیفہ راشد کا مقام عطا کرنا احمد بن حنبل کا ایک اجتہادی موقف تھا۔ یہ گویا تاریخ کو از سر نو لکھنے کی ایک مصالحانہ کوشش تھی۔ کہا جاتا ہے کہ احمد بن حنبل کے اس موقف کی بھنک جب دوسرے علمائے سنت کو ہوئی تو ان کا ایک گروہ احمد بن حنبل سے مباحثہ کے لیے پہنچا۔ کہنے لگا اے ابوعبداللہ! علیؓ کو خلفائے ثلاثہ کے ساتھ ملحق کرنا اور انھیں اس مقام پر رکھنا طلحہؓ اور زبیرؓ کی تنقیص ہے۔ کیا آپ نے ابن عمر کا وہ قول نہیں سنا کہ ہم عہد رسولؐ میں کسی کو بھی ابوبکرؓ سے افضل نہیں سمجھتے تھے ان کے بعد عمرؓ کا درجہ تھا اور پھر عثمانؓ کا اور اس کے بعد تو سارے اصحابِ نبیؐ برابر تھے، ان میں سے ہم کسی کو کسی پر فضیلت نہیں دیتے تھے۔[۳۸۴] ابن حنبل کی دلیل تھی کہ عمرؓ اپنے بیٹے سے افضل ہیں، جو علیؓ کو مسلمانوں کا خلیفہ بنانے پر راضی تھے اور انھوں نے علیؓ کو اصحاب شوریٰ میں نامزد بھی کیا تھا، علیؓ نے خود اپنے لیے امیر المومنین کا لقب اختیار کیا پھر میرے لیے یہ کیسے ممکن ہے کہ میں انھیں امیر المومنین کے منصب سے ساقط کر دوں۔[۳۸۵]

سیوطی نے عمر بن عبدالعزیز کے ایک خطبہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ لوگو! تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ جو رسولؐ اور ان کے دو دوستوں کی سنت ہے وہ دین ہے ہم اس پر عمل کرتے ہیں اور اس کی حد میں رہتے ہیں اور ان دونوں کی سنت کے علاوہ کسی کی بات نہیں مانتے۔[۳۸۶] اموی خلافت کے زمانے میں خلفائے ثلاثہ کے ساتھ چوتھے خلیفہ کی حیثیت سے امیر معاویہؓ کا نام لیا جاتا تھا۔ ایسا اس لیے، جیسا کہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے، یہ امر واقعہ ہے کہ حضرت علیؓ کی خلافت پوری طرح قائم نہ ہو پائی تھی اور نہ ہی ان کے عہد میں مقصدِ خلافت حاصل ہوا تھا (لم تتم ولم یحصل مقصودها)۔ لوگ کہتے تھے کہ معاویہؓ کی خلافت پر مسلمان متفق ہو گئے تھے جب کہ علیؓ کی خلافت پر ایسا نہ ہو سکا تھا۔[۳۸۷] بنوامیہ کے زوال کے بعد بھی بلادِ مغرب میں خلفائے ثلاثہ کے ساتھ حضرت معاویہؓ کا ذکر چوتھے خلیفہ کے طور پر کیا جاتا تھا۔ حضرت علیؓ کے ذکر سے جمعہ کا خطبہ خالی ہوتا اس لیے کہ اس عہد تک اکثر لوگ یہ سمجھتے تھے کہ علیؓ کی امامت پوری طرح قائم نہیں ہو پائی تھی اور انھیں تمام مسلمانوں کی حمایت حاصل نہیں تھی۔ بلکہ جن لوگوں کی زبانیں اصحابِ محمدؐ کی شان میں گستاخ تھیں یا جو سیاسی مصالح کے شکار تھے وہ سیاستِ علیؓ کی برملا تنقیص سے باز نہ آتے اور انھیں امت

کے انتشار کے لیے متہم کرتے۔ سب سے پہلے عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عہد میں حضرت علیؓ پر سبّ وشتم پر روک لگائی اور پھر آلِ عباس کے عہد میں معاویہؓ کی جگہ علیؓ کا نام خطبہ کا حصّہ بنا۔ البتہ یہ خیال کہ خلفائے راشدین سے ابوبکرؓ و عمرؓ اور عثمانؓ و علیؓ مراد ہیں، جن کے اتباع کی طرف حدیث مذکور میں اشارہ ہے تو اس تعبیر کا سب سے پہلا اظہار احمد بن حنبل نے کیا۔ آنے والے دنوں میں ان خلفائے اربعہ کو اسی تاریخی ترتیب کے ساتھ برگزیدگی کا حامل سمجھنا عامۃ الناس کے لیے عقیدے کی حیثیت اختیار کر گیا۔ اب کسی کو اس بات کا خیال بھی نہیں آتا کہ حضرت علیؓ کی خلافت، جیسا کہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے، لم تتم ولم یحصل مقصودھا۔ اور نہ ہی کسی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خلفائے راشدین میں ان چار بزرگوں کی شمولیت تیسری صدی کے ایک مجتہد کا فیصلہ ہے جسے اس کی تاریخی بصیرت کے طور پر دیکھا جانا چاہیے، مسلمانوں کے مسلّمہ عقیدے کے طور پر نہیں۔

خطبۂ عباسیہ بنام عقیدہ اہل سنّت

اسلام کے متفقہ قالب کی تشکیل میں جمعہ کے خطبوں، خاص طور پر خطبۂ ثانیہ کا بھی اہم رول رہا ہے جس کے ذریعہ صدر اول کی تاریخ کو تقدیس عطا کرنے کی کوشش کی گئی۔ بلکہ سچ پوچھیے تو آلِ عباس نے اپنے سیاسی استحقاق کے لیے تاریخ کو از سرِ نو لکھنے کی کوشش کی اور پھر جمعہ کے خطبہ کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے بھرپور استعمال کیا۔ خلیفۂ اول ابوبکرؓ کا خطبہ صرف رسول اللہؐ کی ذات مبارکہ پر صلوٰۃ وسلام پر ختم ہو جاتا تھا۔ خلفائے اربعہ کے عہد تک کسی صحابی اور قرابت دارِ نبیؐ کے تذکرے سے جمعہ کا خطبہ خالی ہوتا۔ حضرت علیؓ کے عہد میں جب مسلمانوں میں سیاسی نزاع واقع ہو گیا اور بعض جری زبانیں حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی تنقیص میں چلنے لگیں، خوارج نے علیؓ اور معاویہؓ دونوں گروہوں کو گمراہ قرار دے ڈالا تو اس صورتِ حال کے ازالے کے لیے حضرت معاویہؓ کے عہد سے خلفائے ثلاثہ کا ذکر خطبوں میں کیا جانے لگا۔ آگے چل کر اموی خلفاء نے خلفائے ثلاثہ کے ساتھ حضرت معاویہؓ کا نام بھی خطبہ میں ملحق کر لیا۔ عباسی خلافت کے قیام کے بعد ریاستی پالیسی میں تبدیلی کے ساتھ خطبہ کا قالب بھی یکسر تبدیل ہو گیا۔ خلیفہ منصور نے معاویہؓ کے بجائے چوتھے خلیفہ کے طور پر حضرت علیؓ کا نام شامل کیا۔ لیکن صرف اتنی تبدیلی سے عباسی خلافت کو نظری جواز فراہم نہیں ہو سکتا تھا۔ لہٰذا حضرت عباس کا حوالہ باضابطہ خطبہ کا حصّہ بنایا گیا۔ عمّین مکرمین یعنی حضرت حمزہؓ اور عباسؓ کا ذکر خطبہ میں شامل ہوا۔ ایسا اس لیے کہ آلِ عباسؓ یہ باور کرانا چاہتے تھے کہ رسول اللہؐ کی وفات کے وقت حضرت عباسؓ کے علاوہ ان کے مرد ورثاء میں کوئی اور باقی نہ تھا لہٰذا خلافت پر آلِ عباسؓ کا موروثی حق ہے۔ پہلے عباسی خلیفہ

ابوالعباس السفاح نے بیعتِ خلافت کے بعد کوفہ کی مسجد میں جو خطبہ دیا تھا اور اس کی ہمنوائی میں ان کے چچا داؤد بن علی بن عبداللہ بن عباس نے جو تقریر کی تھی اس میں آیت تطہیر اور آیت مودّہ کے حوالے سے خلافت پر اپنے استحقاق کی بات کہی گئی تھی: اعلموا ان هذا الامر فينا ليس بخارج عنّا حتیٰ نسلموه الی عيسیٰ بن مريم۔ اور یہ کہ اہل کوفہ کی جان و مال کی حفاظت ان پر اللہ اور اس کے رسولؐ اور حضرت عباسؓ کے حوالے سے واجب ہے: فلكم علينا ذمة الله ذمة رسوله و ذمة العباس۔[۳۸۸] جمعہ کے خطبہ میں ذکر آل عباسؓ کی شمولیت اور اسے جمہور مسلمانوں کے سیاسی عقیدے کا حصّہ قرار دینا دراصل سیاسی مصالح کے تحت تھا اور اسی رعایت سے ازراہِ مصلحت حضرت حمزہؓ کا ذکر بھی شامل کر لیا گیا تھا تا کہ کسی قدر توازن کا احساس باقی رہے۔ اس کے علاوہ حدیث کسا کا عباسی ورژن جسے ترمذی اور صواعق المحرقہ وغیرہ نے نقل کیا، اس کے دعائیہ جملے بھی خطبہ میں شامل کر لیے گئے۔ آنے والے دنوں میں اہل سنت کی مسجدوں میں خطیب بڑے ذوق و شوق سے یہ دعا پڑھنے لگا: اللهم اغفر للعباس وولده مغفرة ظاهرة و باطنة لاتغادر ذنبــــا کہ اے اللہ عباس کی مغفرت فرما اور ان کی اولاد کو اس طرح بخش دے کہ ان کے ظاہر و باطن کے تمام گناہ مٹ جائیں کوئی گناہ بخشش سے رہ نہ جائے۔ آگے چل کر فاطمی خلافت کے قیام کے بعد جب آلِ فاطمہؓ کی فضیلت کے چرچے عام ہوئے اور آلِ فاطمہؓ کے سلسلے میں نفس ذکیہ کا وہ نقطۂ نظر[۳۸۹] جس کے مطابق فاطمہؓ کو سيدة النساء العالمين اور حسنؓ و حسینؓ کو سيدا شباب اهل الجنة کے منصب پر فائز سمجھا گیا، اس کی پشت پر ریاست کی قوت آ گئی تو آلِ فاطمہؓ کا یہ تقدیسی تذکرہ فاطمی خطبہ کا حصّہ بن گیا۔ فاطمی داعیوں نے ریاست کی قوت سے فائدہ اٹھا کر جس خاموش سبک رفتاری کے ساتھ فضیلت آلِ فاطمہؓ کا چرچا عام کیا اس سے عالم اسلام کا کوئی خطّہ متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ پھر سنّی اسلام کے مبلغین کے لیے یہ کیسے ممکن ہوتا کہ وہ اسے متوازن عقیدے کے طور پر اپنے خطبہ میں شامل نہ کرتے۔ کوئی پانچ سو برسوں تک جب تک عباسی خلافت باقی رہی خلفائے اربعہ کے ساتھ ساتھ آلِ عباس کی مدح اور ان کی اولاد کے اگلے پچھلے تمام گناہوں سے بخشش و نجات کی دعا سنّی عقیدہ کا اظہار سمجھی گئی۔ حسنؓ، حسینؓ کو سيدا شباب اهل الجنة کے لقب سے یاد کرنا اور فاطمہؓ کو سيدة النساء اهل الجنة قرار دینا سنّی فکر کا علامیہ سمجھا جاتا رہا۔ بقول ابن خلدون خطبۂ عباسی کا مختلف بلاد و امصار میں جاری ہو جانا تقلید سلف کے سبب تھا۔[۳۹۰] خلافت عباسی کے بعد بھی عباسی خلفائے مصر کے زمانے میں کوئی تین سو سال اس خطبہ کو اہل سنت کے عقیدے کے طور پر پڑھا جاتا رہا۔ بلکہ ترک سلطان سلیم خان اول نے جب خلافت کو ترکی قالب عطا کر دیا جب بھی مختلف بلاد و امصار میں یہ خطبہ جاری رہا۔ بلکہ آج بھی بلادِ عجم کی مسجدوں میں سنّی خطیب نہایت خشوع خضوع کے ساتھ خدا سے اپنا یہ اصرار جاری رکھے ہوئے ہے کہ بارالہا اولادِ عباسؓ کی ایسی مغفرت فرما کہ ان کے ظاہر و باطن کے تمام گناہ مٹ جائیں اور کوئی گناہ بخشش سے رہ نہ

جائے۔

آلِ عباسؓ کی موروثی خلافت جسے عباسی حدیثِ کسا کے مطابق رسولؐ اللہ نے ان کی اولاد میں تا قیامت برقرار رہنے کی دعا کی تھی (واجعل الخلافه فيهم) اور جس کے حوالے سے تنصیبِ خلافت کے موقع پر اپنی تائیدی تقریر میں داؤد بن علی بن عبداللہ بن عباس نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ اعلموا ان هذا الامر فينا یعنی خلافت ہمارے لیے ہی مقدر کی گئی ہے یہاں تک کہ ہم اسے آخر میں عیسیٰ بن مریم کے حوالے کر دیں، تاریخ کی کسوٹی پر پوری نہیں اتر سکی۔ خطبۂ عباسی کی بنیادی دلیل کے خلاف عرصہ ہوا تاریخ نے اپنا فیصلہ صادر کر دیا۔ لہٰذا یہ خیال کہ خلافت آلِ عباسؓ، آلِ فاطمہؓ یا ائمہ اہل بیت کا حصہ ہے یا یہ خیال کہ صرف قبیلۂ قریش کے لوگ ہی سیادت کے حقدار ہیں تاریخ کی میزان پر ساقط الاعتبار قرار پا چکے ہیں۔ دوسری اور تیسری صدی کے مقابلے میں آج ہم نسبتاً کہیں بہتر پوزیشن میں ہیں کہ استحقاقِ خلافت سے متعلق مختلف دعاوی اور روایتوں کو کمالِ معروضیت کے ساتھ دیکھ سکیں کہ آج ان دعاوی پر تاریخ کا بے لاگ فیصلہ بھی ہمارے سامنے موجود ہے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ان امور کو وقتی اور نزاعی سیاسی پروپیگنڈے کے بجائے عقیدے کے طور پر دیکھا جائے۔

یہ تو تھی آلِ عباسؓ کی دائمی خلافت کی حقیقت جسے وہ حضرت مسیحؑ کے حوالے کرنے سے پہلے ہی سیاسی افق سے غائب ہو گئے۔ رہا خلفائے اربعہ کے سلسلے میں تقدیسی بیان تو گذشتہ صفحات میں ہم اس بات کا تذکرہ کر آئے ہیں کہ خلفائے راشدین المھدیین کے ضمن میں خلفائے اربعہ کی تخصیص (بشمول حضرت علیؓ) ابن حنبل کا ذاتی اجتہاد ہے ورنہ اموی عہد میں علیؓ کے بجائے معاویہؓ کا نام لینا تاریخ سے ثابت ہے۔ سیاسی نظام کی تبدیلی بسا اوقات تاریخی نقطۂ نظر میں تبدیلی کا باعث بن جاتی ہے۔ اسے عقیدے کا تقدس نہیں ملنا چاہیے۔ رہا خطبہ میں مناقبِ آلِ بیت کا تذکرہ تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اہل ایمان کے لیے رسولؐ اللہ کی ذریت اور خاص طور پر ان اقارب کے لیے جنھوں نے اس مشن میں آپؐ کی بھرپور حمایت بھی کی ہو تعلق خاص کی سزاوار ہیں۔ لیکن یہاں بھی ہماری الفت و محبت صرف ان شخصیتوں تک محدود نہیں ہونی چاہیے جو سیاسی نظام کا حوالہ بن جانے کے سبب شہرتِ عام کے درجے کو پہنچے۔ بلکہ ہماری الفت و مودت کے حقدار وہ عزیز و اقارب بھی ہیں جو اپنی بھرپور قربانیوں اور جلالت و عظمت کے باوجود سیاسی discourse کا حصہ بننے سے رہ گئے۔ آپؐ کی بڑی بیٹی زینبؓ جن کے صاحبزادے علیؓ بن ابوالعاصؓ جو جنگ یرموک میں شہید ہوئے اور دوسری اور چوتھی بیٹی رقیہؓ اور کلثومؓ جنھوں نے مدینے میں وفات پائی، اپنے والد کے مشن میں ہمیشہ شریک و سہیم رہیں۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ان کی قربانیوں اور قرابت پر خطِ تنسیخ پھیر دیا جائے۔[۳۹۱] جب تاریخ کو سیاسی مقاصد کی خاطر از سرِ نو لکھنے کی کوشش کی جاتی ہے اور جب یہ نو ساختہ تاریخ مذہب کی زبان اور اس کے لب و لہجہ میں کثرت سے بیان ہوتی

ہے تو ان بیانات پر گزرتے وقتوں کے ساتھ عقیدے کا سا احتمال ہونے لگتا ہے۔ خطبۂ عباسیہ کے ساتھ بھی یہی کچھ ہوا۔ ابن نباتہ[۳۹۲] اور دوسرے بزرگوں کی تصنیفی کاوشوں نے مختلف بلاد و امصار میں ایسے خطباء و ائمہ کی ایک بڑی تعداد پیدا کر دی جو عباسی خطبہ کی مجموعی فضا کو نسلاً بعد نسل منتقل کرتے رہے۔ رفتہ رفتہ ان خطبوں کو پسندیدہ تاریخی بیان کے بجائے جملہ مسلمانوں کے متفقہ سیاسی عقیدے کے طور پر دیکھا جانے لگا۔

ائمۂ اربعہ اور سنّی اسلام

پہلی جلد میں ہم اس بارے میں قدرے تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں کہ ائمہ اربعہ جن کے بغیر آج سنّی اسلام کو متصور کرنا مشکل ہے، خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہیں۔ انھیں دین کی تشریح و تعبیر اور فقہ کی تدوین پر اللہ نے مامور کیا اور نہ ہی اس کے رسولؐ نے اور نہ ہی ان حضرات کو صحابہ کرامؓ کی صحبت میسّر آئی۔ ابتدائی صدیوں میں جب علمائے حدیث اور علمائے فقہ و کلام کی سرحدیں واضح نہ تھیں، عالم اسلام کے ہر قابل ذکر شہر میں ایسے علماء کی قابل ذکر تعداد پائی جاتی تھی جو مختلف پیش آمدہ مسائل پر اپنے علم و بصیرت کی روشنی میں رائے زنی کر سکیں۔ منہجِ علمی کے اختلاف اور ذاتی طبع و رجحانات کے سبب ان میں سے بعض لوگ اصحاب الحدیث کہے جاتے اور بعضوں کو اصحاب الرائے یا اہل النظر اور اہل القیاس کا نام دیا جاتا۔ مدینہ میں حسن بصری (متوفی ۱۳۰ھ)، اور مالک بن انس (متوفی ۱۷۹ھ)، شام میں اوزاعی (متوفی ۱۵۶ھ)، کوفہ میں ابوحنیفہ (متوفی ۱۵۰ھ)، اور سفیان ثوری (متوفی ۱۶۴ھ)، مصر میں لیث بن سعد (متوفی ۱۷۵ھ)، اور شافعی (متوفی ۲۰۴ھ)، مکہ میں سفیان بن عینیہ (متوفی ۱۹۸ھ)، نیشاپور میں اسحاق بن ابراہیم معروف بہ ابن راہویہ (متوفی ۲۳۸ھ)، اور بغداد میں ابراہیم بن خالد ابوثور، (متوفی ۲۴۰ھ)، ابن حنبل (متوفی ۲۴۱ھ)، داؤد بن علی الظاہری (متوفی ۲۷۰ھ) اور ابن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ھ) اپنے وقتوں میں منارۂ نور سمجھے جاتے تھے۔ یہ تو چند نمایاں نام ہیں جو اپنے اصحاب اور شاگردوں کی کثرت کے سبب خاصے معروف ہیں ورنہ مختلف بلاد و امصار میں ایسے اصحاب الرائے علمائے فن کی تعداد سو سے زائد جا پہنچتی ہے جو اپنے علم و فضل میں ابوحنیفہ اور شافعی کے ہم پلہ سمجھے جاتے تھے۔ البتہ ابتدائی تین صدیوں میں ان علمائے فن کی منہجی اور مسلکی شناخت واضح نہ تھی۔ مثال کے طور پر مقدیسی کے عہد (دسویں صدی عیسوی) میں احمد بن حنبل، اوزاعی، ابن منذر اور اسحاق بن راہویہ اصحاب الحدیث میں شمار ہوتے تھے۔ فقیہ کی حیثیت سے ان کی شناخت کا مستحکم ہونا ابھی باقی تھا[۳۹۳] جبکہ ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور داؤد ظاہری کو اساطینِ فقہ کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ چوتھی صدی ہجری کی ابتداء میں مشہور اساطین فقہ میں شافعی، مالک، سفیان

ثوری، ابوحنفیہ اور داؤد ظاہری کا شمار ہوتا تھا۔ اس وقت تک احمد بن حنبل کی شہرت محدث کی حیثیت سے تھی۔ فقہ ان کا میدان تھا اور نہ ہی انھیں فقیہ سمجھا جاتا تھا۔ ابن قتیبہ کے نزدیک آپ صرف محدث تھے اور ابن جریر طبری تو آپ کے فقیہ ہونے کا با قاعدہ انکار کرتے تھے۔[۳۹۴] ابن حنبل جن کے سر خلفائے اربعہ کے تصور کی تشکیل کا سہرا ہے خود وہ اپنے عہد میں، بلکہ بہت بعد تک ائمہ اربعہ میں شمار نہیں کیے جاتے تھے۔

تاریخ اور مذہب کے طالب علم کے لیے یہ سوال سخت ذہنی خلجان کا باعث رہا ہے کہ ابتدائی صدیوں کے درجنوں فقہی مسالک آخر کیوں فنا ہو گئے اور یہ جو چار مسالک ایک تغیر و انقلاب کے عمل سے گزر کر ہم تک پہنچے ہیں انھیں دین کا اصل الاساس قرار دیئے جانے کا آخر نظری جواز کیا ہے؟ یہ چاروں مکاتب فکر باہم متحارب اور متخالف راستے کی نشاندہی کرتے ہیں۔ نماز، روزہ ہو یا حج و زکوٰۃ، نکاح و طلاق کا معاملہ ہو یا وراثت کی تقسیم کا معاملہ، ہر مسئلہ پر ان میں باہمی اختلاف موجود ہے۔ صدیوں سے فقہی اور مسلکی اختلافات نے امت کی وحدت کو پارہ پارہ کر رکھا ہے۔ یہ تمام ائمہ اور ان کے متبعین جو اپنی منجمد فکر کے سبب صدیوں سے باہم حالت جنگ میں ہیں اور جن کی خون آشام فتنہ خیزیوں سے ہماری تاریخ داغدار اور شرمسار ہے، آخر کیا وجہ ہے کہ اسے دین کے نام پر تقدس عطا کر دیا گیا ہے اور اس کے خلاف کسی مؤثر تجدیدی اور فکری مساعی کی بات بھی ہمارے ذہنوں میں نہیں آتی؟

مقدیسی نے اس سوال کا جواب فراہم کرنے کی کوشش کی ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ اس عہد کے دوسرے اساطینِ فقہ اور ان کے فقہی مکاتب کیوں غائب ہو گئے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہر عہد میں معاشرے کو ایسے اصحاب فن کی ضرورت ہوتی ہے جو کتاب و سنت کی روشنی میں معاصر معاشرے کی رہنمائی کا کام انجام دے سکیں۔ یہ لوگ چونکہ من جانب اللہ مامور نہیں ہوتے اور ان کی نگاہِ دور رس ایک خاص عہد تک دیکھنے کا ہی یارا رکھتی ہے اس لیے یہ اپنے اپنے عہد میں رشد و ہدایت کا کام انجام دینے کے بعد پردۂ خفا میں چلے جاتے ہیں۔ سو گزرتے وقتوں کے ساتھ درجنوں مکاتب فکر کے غیاب پر ہمیں کچھ تعجب نہ ہونا چاہیے۔ تعجب تو اس بات پر ہونا چاہیے اور پوچھنے کا سوال یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے یہ چار مکاتب فکر جنھیں اپنے عہد میں رشد و ہدایت کا فریضہ انجام دینے کے بعد تاریخ کی زینت بن جانا چاہیے تھا انھیں کیونکر حیات دوام مل گئی اور یہ کیسے ممکن ہوا کہ آنے والوں کے لیے ان تقدیسی حوالوں کے بغیر مذہبی زندگی کا کوئی تصور ممکن نہ رہا۔ مقدیسی چونکہ بنیادی طور پر ایک جغرافیہ داں تھے انھوں نے اس سوال کو اسی فن کی روشنی میں فیصل کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جو علماء قافلۂ حج کے راستوں سے دور اپنے درس وارشاد کی مجلسیں سجائے رہے ان کے مدرسۂ فکر کو نمو کے وہ مواقع نہ ملے اور نہ ہی آگے چل کر اس کی ترویج و اشاعت کا سلسلہ جاری رہ سکا۔ ابن عامر (متوفی ۱۱۸ھ) کی مثال دیتے ہوئے مقدیسی کہتے ہیں کہ اگر وہ مصر کے بجائے حجاز یا عراق میں ہوتے

تو ان کی شہرت کا چارسوڈ نکا بجتا۔ ہمارے خیال میں مقدیسی کا یہ نقطۂ نظر اس لیے لائق اعتناء نہیں کہ اگر صرف مرکزی شاہراہوں سے رابطہ یا بڑے شہروں میں موجودگی کسی مکتبۂ فکر کو دوام عطا کرنے کا سبب ہوتی تو آخر کیا وجہ ہے کہ ابن جریر طبری جیسے جلیل القدر عالم جن کی تفسیر ام التفاسیر کہلاتی ہے اور جن کی تاریخ کو ام التواریخ کا مقام حاصل ہے، ان کی بنفسِ نفیس بغداد میں موجودگی کے باوجود کوئی ڈیڑھ سو سالوں کے اندر ان کا مدرسۂ فکر ٹھٹھر کر رہ گیا؟ ہمارے خیال میں ائمہ اربعہ کو دوام اور تقدیس عطا کیا جانا ہماری بحرانی تاریخ کا ایک اتفاقی حادثہ ہے۔ حالات کچھ اس طرح آگے بڑھتے گئے کہ ان کی باگ پر کسی کا کنٹرول نہ رہا اور جب ہماری آنکھیں کھلیں تو ائمۂ اربعہ کا یہ پتھرا تنا تقدس اختیار کر چکا تھا کہ بڑے بڑے مجتہدین نے بھی اسے صرف چوم کر چھوڑ دینے میں عافیت جانی۔

بعض مستشرقین نے، جو بالعموم شوقِ جستجو میں نئے نتائج پر پہنچنے میں عجلت کا مظاہرہ کرتے ہیں، اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ائمہ اربعہ کا تصور متوکل کے عہد میں تشکیل پا چکا تھا۔[۳۹۵] یہ خیال نہ صرف یہ کہ گمراہ کن ہے بلکہ احمد بن حنبل کی جلالتِ مرتبت پر بھی اس سے حرف آتا ہے۔ اگر متوکل نے واقعتاً ان چار فقہی اسکولوں کو سرکاری طور پر تسلیم کر لیا ہوتا تو پھر کوئی وجہ نہ تھی کہ پانچویں صدی کے آخر تک بغداد کے علمی افق پر ظاہری اور جریری مدرسۂ فکر کی چہل پہل باقی رہتی۔ سب سے اہم بات تو یہ ہے کہ ابن حنبل کو ایک فقیہ یا دوسرے مدرسۂ فقہ کے مقابلہ میں ایک نئے مکتبِ فکر کے بانی کی حیثیت سے دیکھنے کا رواج ان کی زندگی میں پیدا ہی نہ ہوا تھا۔ گذشتہ ابواب میں ہم اس بات کا تذکرہ کر چکے ہیں کہ عباسی بغداد میں جب مسجد سے الگ مدرسوں کے قیام کا سلسلہ چل نکلا تو ان مدرسوں میں حنفی، شافعی اور حنبلی مسالک کی تعلیم ہونے لگی۔ شافعیوں کو نظام الملک کی سرپرستی حاصل تھی تو دوسری طرف سلاجقہ حنفی مدرسوں کی سرپرستی کر رہے تھے۔ حنبلی خیمہ جو کبھی سرکاری سرپرستی کے مزے لے چکا تھا اب بغداد کے چند تاجروں کی مدد سے اپنا وجود برقرار رکھے ہوئے تھا۔[۳۹۶] اس کے علاوہ دوسرے مکاتبِ فکر یا تو غائب ہو چکے تھے یا غیاب کی راہ پر گامزن تھے۔ ادھر افریقہ اور اندلس میں فقہ مالکی کے چرچے عام تھے۔ گویا چاروں مکاتبِ فکر جن پر اقتدار کی دھوپ چھاؤں کا سماں تھا اپنے عہد زریں میں نظام وقت کی مراعات کے نتیجے میں چمکے تھے۔ اسی مدینہ میں لیث بن سعد کی فقہ تاریخ کے صفحات میں گم ہو گئی کہ وہ خلیفہ منصور کے مخالفین میں سے تھے۔ اس کے برعکس امام مالک سرکاری نوازشوں سے نہ صرف یہ کہ متمتع ہوئے بلکہ موطا کی ترتیب خلیفہ منصور کی ایماء پر عمل میں آئی۔ ابوحنیفہ کے شاگرد قاضی ابو یوسف اور امام محمد اپنے عہد کی عباسی خلافت میں کلیدی رول ادا کرتے رہے۔ عہد متوکل میں ابن حنبل کے اثر و رسوخ کا تذکرہ ہم پہلے ہی کر چکے ہیں۔ شافعی مسلک کی سرپرستی کے لیے تو نظام الملک نے باقاعدہ مدرسوں کا جال ہی بچھا دیا تھا۔ بغداد میں عباسی خلافت جب تک قائم رہی فقہی مسالک کے عروج و زوال پر دھوپ چھاؤں کا گمان ہوتا رہا۔ کسی کو پتہ نہ تھا کہ کل کون

ابھرے گا اور کون تاریخ کے بھنور میں ہمیشہ کے لیے غائب ہو جائے گا۔ البتہ ۶۶۵ھ میں ملک الظاہر شاہ بیبرس بندوق داری کے اس حکم سے، جس میں اس نے چاروں فقہی مسالک کے لیے علیحدہ علیحدہ قضاۃ کی نامزدگی کا اعلان کیا تھا، ان چار فقہی مکاتب کو گویا حیات دوام مل گئی۔ آگے چل کر نویں صدی کی ابتداء میں فرح بن برقوق نے حرم کعبہ میں چار علیحدہ مصلّوں کا بھی انتظام کر دیا۔

دینِ حق را چہار مذہب ساختند
رخنہ در دینِ نبی انداختند

کوئی پانچ سو سالوں تک ملت واحدہ کی دعویدار امت ایک ہی مسجد میں علیحدہ علیحدہ فقہی نمازیں پڑھتی رہی۔ اس دوران امت میں بڑی جلیل القدر شخصیتیں اور مجتہدین پیدا ہوتے رہے لیکن کسی کو اس انحرافِ عظیم کے تدارک کی توفیق اور ہمت نہ ہوئی۔ حرم کے چار مصلّوں سے تو نجدی بدوؤں نے بیسویں صدی کی ابتداء میں اس امت کو نجات دلا دی البتہ چار ائمہ کا تقدیسی تصور آج بھی ہمارے نظری اور فکری انتشار کا سبب بنا ہوا ہے۔

اشعریت بنام عقیدۂ اہل سنّت

غایتِ وحی انسانی دل و دماغ پر مختلف انداز سے اور مختلف سطحوں پر منکشف ہوتی ہے۔ سمجھنے والا وحی سے کیا کچھ سمجھتا ہے اس کا انحصار بڑی حد تک اس کی قلبی آمادگی، فکری پس منظر اور ذہنی وارفتگی پر ہوتا ہے۔ بسا اوقات سامع کے دل و دماغ پر وحی کے جو اثرات مرتب ہوتے ہیں انہیں الفاظ میں بیان کرنا دوسروں کے لیے التباسِ فکر و نظر کا باعث ہو سکتا ہے کہ الفاظ کی محدود تنگنائی اس پیچیدہ شخصی تجربہ کے اظہار پر ہمیشہ مانع رہی ہے۔ مثال کے طور پر حکایتِ موسیٰ کے اس دہقانی کو لیجئے جس کے دل میں یہ آرزو پل رہی تھی کہ اگر اسے ذات باری تعالیٰ کی محبوب ہستی کا دیدار ہو جائے تو وہ اس کی خاطر میں کوئی کمی نہ اٹھا رکھے گا۔ وہ اس کی ہر ممکنہ آرائش و زیبائش کرے گا، اس کے بال جھاڑے گا اور اس کی جوئیں نکالے گا۔ ذاتِ باری کا یہ دہقانی تصور توحید کے تصور سے بظاہر خواہ کتنا ہی مغائر ہو اس میں خدا کے تئیں بندے کی وارفتگی اور سپردگی کے داعیات سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ وحی کے اس شخصی response کو اس لیے بھی یکسر مسترد نہیں کیا جا سکتا کہ ذاتِ باری کے سلسلے میں دوسرے عالمانہ بیانات بھی حقیقت سے اتنے ہی دور ہیں جتنا کہ یہ دہقانی تصور۔ پھر غایتِ وحی سے مرتب ہونے والے ذہنی رویوں کے بارے میں اس کے علاوہ اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ ان کی حیثیت الہامی متن کے بشری ارتباکات (responses) کی ہے۔ فقہاء کی زبان میں ان ہی ارتباکات کو عقیدہ کا

نام دیا جاتا ہے۔

قرآن مجید جب نازل ہو رہا تھا اس وقت بھی ایسے شائقین کی کمی نہ تھی جو ماورائی حقائق کی ماہیت سے مطلع ہونا چاہتے تھے لیکن تب بھی جب زمین سے آسمان کا تعلق راست قائم تھا یسلونك عن الروح کے جواب میں قل الروح من امر ربی کہہ کر اس بحث کا خاتمہ دراصل اسی خیال سے عبارت تھا کہ اولاً ماورائی phenomenon کو گرفت میں لانے کے لیے چہار ابعادی فکری ڈھانچہ کافی نہ تھا، ثانیاً انسانی الفاظ میں اتنی گنجائش نہ تھی کہ وہ ان ماورائی حقائق کے اظہار پر قادر ہو سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید دوسری دنیا کے ماورائی حقائق کو کچھ اس سحر انگیز طریقے سے بیان کرتا ہے کہ قاری کے دل پر ان حقائق کا ایک تأثر قائم ہو جائے جو بسببِ محدودیتِ ابعاد اس کی گرفت میں نہیں آسکتے۔ مثال کے طور پر ﴿یوم یقوم الروح والملائکة صفا لا یتکلمون الا من اذن له الرحمٰن وقال ثوابا﴾ (۷۸:۳۸) کے قرآنی بیان کو لیجیے جس سے اس یومِ حق کی کیفیت کا ایک تأثر سامع کی اپنی اپنی ذہنی سطح کے مطابق اس کے دل و دماغ پر مرتب ہوتا ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے حقیقت بہت قریب سے اسے چھو کر گزری ہو۔ قاری کی ذہنی آمادگی اور قرآن کے اندرونی ماحول سے اس کی مناسبت جوں جوں بڑھتی جاتی ہے اس کے قلبِ سلیم پر ماورائی حقائق کی لغت کہیں زیادہ منکشف ہوتی جاتی ہے۔ اب اگر قاری ان حقائق کو اپنے الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش کرے یا مفسر کی طرح دوسروں تک انہیں منتقل کرنے کی سعئ بے جا کرے تو گویا وہ اس قرآنی اسلوبِ بیان کی نفی کا مرتکب ہوگا اور اس کے تفسیری حواشی الفاظ و لغت کی تنگنائی کے سبب غایت تفسیر کی شکست پر منتج ہوں گے۔ اور اگر اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے اس نے شخصی ارتباکات کو غایتِ وحی کا درجہ دے ڈالا اور لوگوں سے اس پر ایمان لانے کا طالب ہوا تو سمجھ لیجیے کہ اس نے اختلافِ عقائد کی بنیاد رکھ دی۔

محمد رسول اللہؐ نے جب توحید و رسالت اور آخرت کی دعوت دی اور انسانوں کو ان اصر و اغلال سے نجات دلانے کی تحریک چلائی جس میں منحرف ادیان سابقہ نے ان کی گردنیں جکڑ رکھی تھیں تو کسی کو یہ خیال بھی نہ آیا کہ وہ ان ماورائی حقائق کی ماہیت اور تفصیلات مرتب کرتا اور اسے مسلمانوں کے متفقہ عقائد کے محضر کے طور پر پیش کرتا۔ بلکہ سچ پوچھئے تو محمدؐ رسول اللہ کی بعثت ہی اس مقصد کے لیے ہوئی تھی کہ وہ انسانوں کو ان خود ساختہ عقائد کے بندھنوں سے نجات دلائیں جو خدا نے ان پر عائد نہیں کئے تھے لیکن احبار و رہبان کی تعبیر و تاویل کے نتیجے میں وہ ان میں جکڑتے چلے گئے تھے: ﴿کل الطعام کان حلاً لبنی اسرائیل الا ما حرم اسرائیل علی نفسه﴾ (۳:۹۳)۔ انسانی تعبیرات جب غایتِ وحی کی حکمت اور علت پر کمندیں ڈالتی ہیں تو اوامر و نواہی کا ایک لامتناہی جبس آگیں سلسلہ چل نکلتا ہے۔ پھر رفتہ رفتہ ان انسانی تعبیرات کو کچھ اتنا تقدس حاصل ہو جاتا ہے کہ ان سے سرِ مو انحراف کفر پر محمول کیا جانے لگتا ہے۔ عہد

رسولؐ میں کسی کو اس بات کا خیال نہ آیا کہ وہ سدرۃ المنتہیٰ کا جغرافیہ معلوم کرتا یا شجرِ زقوم کی ماہیت کا تعین کرتا اور پھر اس پر ایمان لانے کو لازم قرار دیتا۔ پہلی نسل کے مسلمان اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ مکاں کو لامکاں سے جوڑنے والی یہ کتاب ایک ایسے اسلوب میں ہم سے خطاب کرتی ہے جو الفاظ و معانی کی تنگنائی کا ممکنہ ازالہ کر سکے ورنہ ان حقائق کو کمالِ تخیل کے ساتھ چہار ابعادی دنیا میں نہ تو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ ہی انسانی زبان اس کے بیان پر قادر ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ﴿کل آمن باللہ و ملائکتہ و کتبہٖ و رسلہٖ لانفرق بین احد من رسلہٖ وقالوا سمعنا و اطعنا غفرانک ربنا و الیک المصیر﴾ (۲:۲۸۵) جیسے اجمالی بیان کی موجودگی میں کبھی اس بات کی ضرورت محسوس نہ کی گئی کہ اس کی تفصیلات کا کوئی چارٹر مرتب کیا جاتا۔ صدرِ اول میں خدا کی وحدانیت کا اقرار اور رسالۂ محمدی کی غیر مشروط اور والہانہ حمایت حلقۂ اسلام میں داخلہ کے لیے کافی سمجھی جاتی۔ اس وحی آسا ماحول میں مختلف فکری اور تہذیبی دھارے ایک دوسرے سے کبھی مزاحم اور کبھی باہم مدغم ہوتے دکھائی دیتے تھے۔ وحیِ ربانی کی طرف مسلمانوں کا رویہ مقلدانہ نہیں بلکہ خلاّقانہ تھا۔ تب متفقہ عقائد کا کوئی محضر مرتب نہیں ہوا تھا اور نہ ہی کسی کو اس بات کا خیال آتا تھا کہ وہ اپنے فہمِ دین کی میزان پر دوسروں کے ایمان کو تولتا اور پھر انہیں مومن یا کافر قرار دیتا۔

ایک منضبط اور مدون عقیدہ کا تصور بنیادی طور پر ایک اجنبی خیال ہے۔ یہ کچھ اسی قسم کی خواہش ہے کہ جب حضرت موسیٰؑ کی غیر موجودگی میں بنی اسرائیل نے دوسری قوموں کی طرح اپنے لیے بھی ایک معبود بنائے لینے کی آرزو کی تھی۔ مسلمانوں میں جبر و قدر کی بحث جو آگے چل کر عقائد کے چارٹر کی تیاری پر منتج ہوئی، کچھ تو سیاسی مصالح کے زیر اثر اور کچھ عیسائی راہبوں اور خاص کر یوحنا دمشقی سے تعامل کے نتیجے میں پیدا ہوئی تھی۔ بنوامیہ جو اپنی موروثی ملوکیت کے لیے کوئی دینی جواز نہیں رکھتے تھے انھوں نے مسئلہ جبر و قدر کو اپنے حق میں استعمال کیا اور لوگوں سے اس بات کے طالب ہوئے کہ وہ ان کی حکمرانی کو اپنے تمام تر انحرافات کے باوجود منشائے ایزدی سمجھ کر قبول کرتے رہیں۔[۳۹۷] قدریہ جو انسانی اختیار و آزادی کے مبلغ تھے آگے چل کر معتزلہ جیسے پرجوش مناظرہ بازوں کی شکل میں ظاہر ہوئے۔ سیاسی اور علمی مباحث (discourse) میں دانشِ یونانی کی مداخلت اور اجنبی منہجِ تعبیر کے در آنے سے جو بحرانی صورتِ حال پیدا ہوئی اس کا تفصیلی تذکرہ ہم پچھلے صفحات میں کر آئے ہیں۔ نہ تو موطا کی ترتیب اس بحران کا ازالہ کر سکی اور نہ ہی الرسالہ[۳۹۸] کے منہجِ علمی سے اس صورتِ حال پر قابو پایا جا سکا۔ بالآخر مامون کو اصلاحِ احوال کے لیے ریاست کی قوت استعمال کرنا پڑی۔ متوکل کے عہد میں سیاسی مصالح کے بدل جانے کے سبب علمائے آثار کی سبقت اس بات پر دال تھی کہ مسلم ذہن کا ایک تاسیسی ڈھانچہ اب تشکیل پا چکا ہے اور یہ کہ آنے والے دنوں میں مسلم فکر کا ارتقاء ان ہی خطوط پر ہونا ہے۔ احمد بن حنبل کی استقامت نے سماجی طور پر ان کے قد و قامت میں غیر معمولی اضافہ کر دیا تھا۔ نوجوان اشعری نے جب

زوال زدہ معتزلہ تحریک کو خیر باد کہا اور اپنے کلامی منہج کے سبب بہت جلد علمائے آثار کی آنکھوں کا تارا بن گئے تو انھوں نے اس بات کی وضاحت ضروری سمجھی کہ وہ اپنے عقیدے میں احمد بن حنبل کے سچے پیرو ہیں۔ انھیں ان لوگوں سے کچھ سروکار نہیں جو احمد بن حنبل کے نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں رکھتے اس لیے کہ بقول اشعری، احمد بن حنبل ہی وہ امام وقت ہیں جن کے ذریعہ خدا نے حق کو ظاہر کیا اور بدعتیوں اور متشککین کا قلعہ قمع کیا۔[۳۹۹]

کسے معلوم تھا کہ چوتھی صدی کے ایک معتزلی عالم کو ہمارے عقائد کے مدون کی حیثیت حاصل ہو جائے گی اور اس کی تاویلات کو کچھ اس تقدیس کا حامل سمجھا جانے لگے گا کہ غزالی جیسا حجۃ الاسلام بھی اس دانشورانہ جبر پر چیخ اٹھے گا اور اسے اس بات کا شکوہ ہوگا کہ لوگ اشعری کے عقیدے سے بال برابر ہٹنا بھی کفر خیال کرتے ہیں۔[۴۰۰] اشعری جو معتزلی منہج علمی کے پروردہ تھے اگر عہد شافعی میں ہوتے تو شافعی انھیں کوڑوں کی سزا کا مستحق قرار دیتے۔ انھوں نے تحریک اعتزال کو خیر باد ضرور کہا تھا لیکن اب وہ اسی منہجِ علمی کو علمائے محدثین کی مدافعت میں استعمال کر رہے تھے۔ کہتے ہیں کہ ایک دن اشعری اپنے استاد جبّائی سے یہ پوچھ بیٹھے کہ خدا اگر عادل ہے تو ان تین بھائیوں کے ساتھ کیا برتاؤ کرے گا جن میں سے ایک تو بچپن میں انتقال کر گیا، دوسرا طویل عمر کو پہنچ کر کفر میں مبتلا ہوا اور اسی حالت میں جان دی، جبکہ تیسرے کی موت حالت ایمان میں آئی۔ استاد کا جواب تھا کہ کافر داخل جہنم ہوگا، مومن کو جنت ملے گی اور عالم طفولیت میں مرنے والے کے لیے نہ جنت ہوگی اور نہ جہنم بلکہ وہ کسی جائے امن میں ہوگا۔ اشعری کا سوال تھا کہ بچہ اگر خدا سے اس بات کا شکوہ کرے کہ مجھے بچپن میں موت کیوں دی؟ میں بھی بڑا ہو کر مومن بنتا اور جنت کا مستحق قرار پاتا۔ استاد نے کہا کہ خدا اسے بتائے گا کہ یہ بات میرے علم میں تھی کہ تو بڑا ہو کر کفر کرے گا اور جہنم تیرا ٹھکانہ ہوگا سو ہم نے تجھے بچپن میں موت دے کر اس عذابِ عظیم سے بچا لیا۔ اشعری نے اپنی فطانت کے ترکش سے ایک اور سوال داغا۔ استاد محترم! بڑا بھائی، جس نے کفر کی حالت میں جان دی، اگر خدا سے یہ شکوہ کرے اے کاش! تو نے مجھے بچپن ہی میں موت سے نوازا ہوتا، نہ میں بڑا ہوتا، نہ کفر کرتا اور نہ جہنم کا مستحق قرار پاتا۔ استاد سے اس سوال کا جواب نہ بن پڑا۔ اشعری نے اعتزال سے کنارہ کشی اختیار کی۔ ایک صبح اچانک بصرہ کی جامع مسجد میں اعلان کر آئے کہ انھوں نے معتزلی عقائد سے توبہ کر لی ہے۔[۴۰۱] اشعری کی یہ توبہ بڑی دور رس ثابت ہوئی۔ آنے والے دنوں میں انھیں علمائے آثار اور بالخصوص شافعیوں کے حلقے میں غیر معمولی مقبولیت ملی۔ اپنے لائق شاگردوں[۴۰۲] کے سبب وہ مستقبل کی مسلم فکر پر کچھ اس طرح اثر انداز ہوئے کہ حنفی المسلک ماتریدی کی شہرت بھی ان کے آگے ماند پڑ گئی۔

ہمیں نہیں معلوم کہ اشعری کے وہ سوالات جن کے جواب کی تشنگی نے انھیں تحریک اعتزال سے رخصت پر مجبور کیا تھا ان کے جوابات انھیں علمائے آثار کے حلقے میں کیا ملے؟ اور وہ کس حد تک تسلی بخش تھے؟ اس لیے کہ ہم دیکھتے

ہیں کہ اشعری کے بعد علمائے آثار کے الٰہیاتی مباحث میں اثر کا عمل دخل کم اور کلام ومنطق کی کارفرمائی کہیں زیادہ ہے۔ لطف یہ ہے کہ اس خلط مبحث میں کچھ پتہ نہیں چلتا کہ حقیقت کہاں کھوئی گئی ہے۔ مثال کے طور پر رویئتِ باری تعالیٰ کے مسئلہ کو لیجئے۔ اشعری سے پہلے تمام علمائے آثار اور ارباب ظاہر رویئتِ باری تعالیٰ کے قائل تھے، انکار صرف معتزلہ کو تھا۔ علمائے آثار کے نزدیک خدا عرش پر متمکن ذوجہہ اور قابل اشارہ ہستی سمجھا جاتا تھا۔ اشاعرہ نے رویۃ کا تو اقرار کیا لیکن ان کی منہجِ کلامی اس راہ میں حائل ہوئی کہ وہ خدا کو متحیّز، ذوجہہ اور قابل اشارہ تسلیم کریں کیونکہ ایسا کرنا خدا کو ایک جسم کی حیثیت سے تسلیم کرنا ہوتا۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ جو چیز متحیّز اور قابل اشارہ نہیں وہ آنکھ سے کیسے نظر آسکتی تھی؟ اشاعرہ نے اس مشکل کا حل یہ نکالا کہ انھوں نے اس دعویٰ کا اظہار کیا کہ کسی چیز کی رویئت کے لیے اس کا متحیز یا قابل اشارہ ہونا ضروری نہیں صرف اس کا موجود ہونا ہی کافی ہے: ان الاشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة الاندلس۔[۴۰۳] یعنی اشاعرہ نہ صرف یہ کہ اس بات کے قائل ہیں کہ ایک چیز سامنے نہ ہو اور نظر آئے، بلکہ اُن کے نزدیک یہ بھی عین ممکن ہے کہ چین میں ایک اندھا اندلس کے مچھر کو دیکھ لے۔

اشاعرہ کے اس منہجِ علمی سے الٰہیاتی مباحث عقل ونقل کا ایسا ملغوبہ بن گئے جس نے آنے والے دنوں میں طرح طرح کی موشگافیوں کو جنم دیا۔ کیا خدا تکلیف مالایطاق دیتا ہے؟ کیا خدا اپنی مخلوق کو بغیر کسی جواز کے عذاب وثواب دے سکتا ہے؟ کیا اہل سنت یہ عقیدہ رکھ سکتے ہیں کہ خرق عادت یا جادو کے زور پر کسی شخص کا ہوا میں اڑنا ممکن ہے؟ اور کیا کسی جادوگر کے لیے ممکن ہے کہ وہ آدمی کو گدھا اور گدھے کو آدمی بنا دے؟[۴۰۴] عقائد کی کتابوں میں اس قسم کے سوالات اب آثار زدہ کلامیوں کے ہاتھوں فیصل ہو رہے تھے۔[۴۰۵] اشعری کی موت پر ابھی ایک صدی بھی نہ گزری تھی کہ باقلانی کے فلسفۂ جوہر کو الٰہیاتی مباحث کی شاہ کلید کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ غزالی اور رازی، جنھیں اشعریت کے توسیعہ کے طور پر دیکھا جاتا تھا، بنیادی طور پر اپنے منہجِ علمی میں متکلم تھے۔ بلکہ غزالی نے تو اپنی کتاب المستصفی کی بنیاد ہی کلام پر رکھی تھی۔ اس طرح اصول الفقہ جو کبھی شافعی کے ہاتھوں میں علمائے آثار کی علامت سمجھی جاتی تھی، باقلانی کے عہد تک یہ کلامیوں کا ہتھیار بن گئی۔ اشعریت کی فتح کہنے کو تو علمائے آثار کی فتح تھی لیکن فی الواقع وہ اس منہجِ علمی کی فتح تھی جو اشعری اپنے ساتھ لے کر آئے تھے۔ علمائے آثار اور بالخصوص شافعیوں کے خیمے میں اشعریت کے نفوذ نے اس کی تقلیبِ ماہیت کر ڈالی۔ عقائد کا چارٹر اور اصول فقہ کی تمام بحثیں منہجِ کلامی کی اسیر ہوگئیں اور ایک بار جب اشعریت کو راسخ العقیدہ فکر کا ترجمان سمجھا جانے لگا تو پھر متاخرین کے لیے مشکل ہوگیا کہ وہ ان سے الگ اپنا راستہ بناتے۔ تاریخ کا یہ بھی عجیب طنز ہے کہ ماتریدیہ جنھیں حنفی الاصل ہونے کے سبب جمہور مسلمانوں کا عقیدہ ہونا چاہیے تھا وہ عقائد کی

بحث میں حاشیہ پر چلے گئے۔ حالانکہ ماضی میں کسی حنفی کا اشعری ہونا، جیسا کہ ابن اثیر نے لکھا ہے، انتہائی باعث حیرت سمجھا جاتا تھا۔[۴۰۶]

اشعریت کے اس غیر معمولی فروغ کا ایک بنیادی سبب یہ تھا کہ اشعری نے اپنے آپ کو ابن حنبل کے پیروکار اور ان کی معنوی اولاد کے طور پر پیش کیا تھا جن کی مقبولیت کا گراف مسلسل رو بہ عروج تھا اور دوسرا سبب بعد کے سیاسی حالات تھے جس نے اشعریت کو سرکاری مسلک کی حیثیت دے دی تھی۔ حلب کے زنگی فرمانروا اسی مسلک کے حامی تھے۔ صلاح الدین کے ہاتھوں میں جب مصر کا اقتدار آیا تو اس نے صدرالدین مارانی کو قاضی نامزد کیا جو اس مسلک کے پرجوش حامی تھے۔ خاندان بنی ایوب اور ان کے ترک غلاموں کے عہد حکومت میں سرکاری سطح پر اشعریت کے فروغ کی مہم جاری رہی۔ بلادِ مغرب اور اسپین میں اشعریت کی اشاعت کا سہرا بڑی حد تک محمد بن تومرت کے سر جاتا ہے جو امام غزالی کے شاگرد تھے۔ عبدالمومن کے زمانے میں، جو محمد بن تومرت کا شاگرد تھا، اشعریت کی بزور شمشیر اشاعت کی گئی۔ موحدین کی حکومت نے یہ اعلان عام کر رکھا تھا کہ ابن تومرت کے عقائد کے علاوہ کوئی دوسرا عقیدہ قابل قبول نہیں ہوسکتا۔ کہا جاتا ہے کہ محض عقائد کے اختلاف کی وجہ سے اس عہد میں ہزاروں اہل قبلہ کو تہہ تیغ کر دیا گیا۔[۴۰۷] ابن حزم جیسے بطلِ جلیل اشاعرہ پر اپنی تنقید کے سبب شہر بدر کر دیئے گئے۔ اسی خانہ بدوشی کی حالت میں ۴۵۶ھ میں صحرائے لیلیٰ میں ان کی وفات ہوئی۔[۴۰۸]

اسلام جو عقائد کے بندھنوں اور انسانی تاویلات سے نجات دلانے کے لیے آیا تھا اور جو والہانہ سپردگی اور حریت فکری کا نقیب تھا، عقائد کی انسانی تاویلات نے اس کا بنیادی مزاج بدل کر رکھ دیا۔ راسخ العقیدگی کی یہ بحث بالآخر اسلام میں ایک غیر محسوس چرچ کے قیام پر منتج ہوئی۔ جس کی ایک علامت اگر مامون، متوکل اور ایوبی وموحدین حکمراں تھے تو دوسری علامت علماء کا ادارہ تھا جس کے فتوے کی زبان چرچ کے آمرانہ احکام سے کم نہ تھی۔ جبر وقدر کا عقیدہ ہو یا خلقِ قرآن کی بحث یا ممالیک وموحدین کے عہد میں اختلافِ عقائد کے مجرم، گو کہ قتل کے پیچھے بنیادی محرک سیاسی تھا لیکن اس کے جواز پر محتسب اور مفتی کے قول سے ہی دلیل لائی جاتی تھی۔ جس کام کو خدا اور اس کے رسولؐ نے انجام نہ دیا تھا اور جن امور پر صدر اول میں گفتگو کو غیر ضروری خیال کیا جاتا تھا، جب علماء و شارحین نے اس ناگوار فریضہ کی ادائیگی اپنے ذمہ لے لی اور اپنے خود ساختہ پیمانوں پر دوسروں کے ایمان کی پیمائش کے لیے چل نکلے تو انھیں اپنے علاوہ ہر شخص کافر نظر آیا۔ محدثین کو اس بات پر اصرار تھا کہ جو شخص یہ کہے کہ قرآن مجید قدیم نہیں وہ کافر ہے۔[۴۰۹] اشاعرہ معتزلہ کو اور معتزلہ اشاعرہ کو کافر سمجھتے۔ شدت جذبات کا یہ عالم تھا کہ امام بخاری جیسا جلیل القدر عالم بھی مخالفین کے لیے اپنے دل میں احترام کی کوئی گنجائش نہ پاتا تھا۔ بقول بخاری: میں اس کو جاہل سمجھتا ہوں جو جہمیہ کو کافر نہ سمجھے۔[۴۱۰]

عبدالرحمٰن بن مہدی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر میرے ہاتھ میں تلوار ہو اور میں کسی کو یہ کہتے سن لوں کہ قرآن مخلوق ہے تو فوراً اس کی گردن ماردوں۔[۴۱۱] ابن حنبل نے اس خیال کا اظہار کیا کہ قدری کے پیچھے نماز جائز نہیں۔[۴۱۲] علمائے عقائد کے مابین اس بارے میں سخت اختلاف واقع ہو گیا آیا مسلمان بنے رہنے کے لیے صرف اقرار کافی ہے یا عمل بھی اس کا لازمہ ہے۔ علماء کا وہ گروہ جو صرف اقرار کو کافی نہیں سمجھتا تھا اہل قبلہ کی تکفیر کو مباح جانتا۔ ابن حنبل نے اس خیال کا اظہار کیا کہ تارک الصلوٰۃ کافر ہو جاتا ہے سو اس کا قتل کر دینا جائز ہے۔[۴۱۳] صحیح العقیدگی یا راسخ العقیدگی کے اس تصور نے مسلم معاشرے کو ایک اندرونی خانہ جنگی میں مبتلا کر دیا۔ ہر عالم کے نزدیک راسخ العقیدگی کا پیمانہ جدا جدا تھا سو کفر کے اتہام سے بڑے بڑے جلیل القدر علماء بھی نہ بچ سکے۔ شہرستانی جنھیں آج سنّی دنیا مسلم عقیدہ کے شارح کی حیثیت سے احترام کا سزاوار سمجھتی ہے ان کے بارے میں کہنے والوں نے کہا کہ اگر ان کے اعتقاد میں تخبط نہ ہوتا اور وہ ملحدوں کی طرف مائل نہ ہوتے تو انھیں یقیناً امامِ وقت کی حیثیت حاصل ہوتی۔[۴۱۴]

راسخ العقیدگی کا یہ چارٹر جسے مختلف گروہوں نے اپنے اپنے طور پر مرتب کر رکھا تھا، اس کی بنیاد الہامی نہیں بلکہ کلامی تھی اس لیے یہ مسلسل تغیر پذیر رہتا تھا۔ مثال کے طور پر مرجیۂ کے سلسلے میں ابتداً علمائے آثار کا موقف انتہائی سخت تھا۔ ایک تراشیدہ قولِ رسولؐ کے حوالے سے کہا جاتا تھا کہ مرجیۂ پر ستر انبیاء لعنت کرتے ہیں۔ ابوحنیفہ کو جب مخالفین نے مطعون کرنے کی کوشش کی تو انھیں مرجیۂ کی گالی دی گئی۔ لیکن وہی فرقہ آنے والے دنوں میں علمائے آثار کے نزدیک ثقہ سمجھا جانے لگا حتیٰ کہ علامہ ذہبی کو یہ لکھنا پڑا کہ الارجاء مذهب لعدة من اجلة العلماء لا ينبغي التحامل علی قايله۔[۴۱۵] عقائد کی فہرست بھی مسلسل حک و اضافہ کی زد میں رہی۔ خلافت جیسا نزاعی اور سیاسی مسئلہ بھی عقیدہ کے طور پر دیکھا گیا۔ اس طرح عقائد کی مختلف کتابوں نے سیاسی گروہ بندیوں کو مذہبی حیثیت عطا کر دی۔ اس کے علاوہ ہر شارح نے اپنی طبع کی مناسبت سے عقائد میں ان امور کو بھی شامل کر لیا جنہیں وہ اہمیت کا حامل سمجھتا تھا۔ مثال کے طور پر طحاوی نے صوفیاء کی کرامت کو ایک مسلمہ عقیدہ کی حیثیت دی جس سے طئی الارض جیسے تصورات کی دینی بنیاد مستحکم ہوئی۔ نسفی نے معراج اور معجزات کو اعتقاد میں شامل کیا۔ معراج کو ایک مسلّمہ عقیدہ قرار دینے کے نتیجے میں بحث اب اس رخ پر چل نکلی آیا معراج روحانی تھی یا جسمانی اور یہ کہ آپؐ کو رویتِ باری تعالیٰ جسمانی آنکھوں سے حاصل ہوئی تھی یا چشمِ دل سے؟ منکر نکیر، عذاب قبر، پل صراط وغیرہ اور اس قسم کے نہ جانے کتنے تصورات عقائد کی کتابوں میں معرکہ آرائی اور باہمی تکفیر کا موضوع بنے۔ اب فریق مخالف پر صرف یہ اتہام لگانا کافی سمجھا جاتا تھا کہ اس کا عقیدہ اہل سنت کے عقائد کے خلاف ہے۔ کسی کو یہ معلوم کرنے کی فرصت نہ تھی کہ خود اہل سنت کے مختلف اساطین کے مابین اختلافِ عقائد کا سبب اور جواز کیا ہے؟ بعض ایسے عقائد جنھیں مرورِ زمانہ کے ساتھ عقائد اہل سنت کا علامیہ

سمجھا جانے لگا تھا وہ خالصتاً تاریخ کی پیداوار تھے۔ قرآنی دائرۂ فکر میں ان کی کوئی بنیاد نہ پائی جاتی تھی۔ لیکن جب ایک بار انہیں عقائد کی بحث میں داخلہ مل گیا تو ان پر ایمان لانا راسخ العقیدگی کا لازمہ خیال کیا جانے لگا۔ مثال کے طور پر عصمتِ انبیاء کا عقیدہ، جسے آج سنی فکر میں مسلمات کی حیثیت حاصل ہے، کبھی اہل تشیع کا شعار سمجھا جاتا تھا۔ غزالی کے عہد تک اہل سنت والجماعت عصمتِ انبیاء کے قائل نہ تھے۔[۴۱۶] لیکن غزالی کی موت پر ابھی ایک صدی بھی نہ گزری تھی کہ ان کے فکری خیمے سے فخر الدین رازی نے عصمت انبیاء کی حمایت میں ایک پرزور رسالہ تصنیف کر دیا۔ کچھ تو رازی کی پراثر تحریروں کی سبب اور کچھ شیعی تصورات کے بڑھتے نفوذ کی بدولت عصمت انبیاء نہ صرف یہ کہ سنّی مسلمانوں کا مسلّمہ عقیدہ بن گیا بلکہ یہ خیال بھی عام ہوا کہ بروزِ محشر جہاں شیعوں کو اپنے ائمہ کی شفاعت حاصل ہوگی سنّی مسلمان بھی رسول اللہ کی شفاعت سے محروم نہ ہوں گے۔ عصمت انبیاء کی یہ بحث ان لوگوں کو جو خود کو سنّی کے بجائے اصلی سنّی مسلمان کہلانا پسند کرتے تھے، اس بحث تک لانے کا سبب بنی، آیا رسول اللہ کا سایہ ہوتا تھا یا نہیں۔[۴۱۷] یہ تمام مباحث چونکہ اب عقیدے کا حصّہ سمجھے جاتے تھے سو ان کے قبول واسترداد کی بنیاد پر اہل حق کے مختلف طائفے وجود میں آ گئے۔ عقائد کی مختلف کتابیں بنیادی طور پر اسی تشتتِ فکری کے ازالے کے لیے مرتب کی گئیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر شارح نے اپنی مداخلت سے اس تخبطِ فکری میں اضافہ ہی کیا۔ مثال کے طور پر اشعری نے استویٰ علی العرش سے اس کے ظاہری معنیٰ استیلاء مراد لئے تھے، غزالی نے اسے مجازی معنوں میں مستعمل بتایا۔ اسی طرح خدا کے متعلق قرآنی بیانات میں ید، وجہ اور عین کے الفاظ پر اشعری کا اصرار تھا کہ یہ حقیقی معنوں میں مستعمل ہیں فرق صرف یہ ہے کہ اس کے ہاتھ، منہ اور آنکھیں ہم انسانوں جیسی نہیں ہیں۔ غزالی نے ان الفاظ کو بھی مجازی معنوں پر محمول کیا۔[۴۱۸] اس میں شبہ نہیں کہ غزالی کی ان مداخلات کو آگے چل کر قبولیت تامّہ مل گئی لیکن تعبیرات کے ان اختلافات سے امت کی نجات کا کوئی سامان نہ ہو سکا۔ حتیٰ کہ ابن تیمیہ کی سخت درشت تنقید بھی اشعریت کا خیمہ زمین بوس نہ کرسکی۔ ایسا اس لیے کہ اشعریت کے استراد کے باوجود ابن تیمیہ اس منہج علمی کا استراد نہ کر سکے سو بات اس سے زیادہ آگے نہ بڑھ سکی، جیسا کہ رویتِ باری تعالیٰ کی بحث میں ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ خدا کا ممکن الرؤیۃ ہونا دلائل عقلیہ قاطعہ سے ثابت ہے لیکن یہ وہ دلیل نہیں ہے جو ابوالحسن اوراس کے طائفہ نے قائم کر رکھی ہے۔[۴۱۹]

سنّی ذہن پر تحریکِ آلِ بیت کا سایہ

جب سنّی اسلام ایک علیحدہ قالب میں متشکل نہیں ہوا تھا، جب خلفائے اربعہ کا تقدیسی تصور وجود میں نہیں آیا تھا

اور نہ ائمہ اربعہ کی اصطلاح سے ہمارے کان آشنا تھے، مسلمانوں میں جو مختلف سیاسی اور سماجی نظریات پائے جاتے تھے اور اصلاحِ احوال کی جو تحریکیں چل رہی تھیں ان سے پورا معاشرہ مجموعی طور پر متاثر ہوتا تھا۔ البتہ مناقب کی وہ روایتیں جو سیاسی تحریکوں کی کامیابی کے لیے بڑی اہمیت رکھتی تھیں جب اقوال و آثار کے مجموعوں کی شکل میں مرتب ہونے لگیں اور انھیں مستقل مذہبی اہمیت کا حامل سمجھا جانے لگا، اس صورتِ حال نے مسلم معاشرے کے مجموعی مزاج کو متاثر کیا۔ چوتھی صدی میں جب اہل تشیع نے اپنی روایتوں کے علیحدہ مجموعے مرتب کر ڈالے تو مناقب کی ان غلو آمیز روایتوں سے شیعیت کا ایک علیحدہ قالب تیار ہوا۔ دوسری طرف پرانے متروکہ مجموعوں کو سنّی ماخذ کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ حالانکہ ان کی حیثیت مشترکہ ورثہ کی تھی اور اس میں شیعی روایتیں بھی بدرجہ اتم پائی جاتی تھیں گو کہ ان کا حصہ رسدی نسبتاً کم تھا۔ یہ مجموعے جواب سنّی فکر کے ترجمان سمجھے جاتے تھے ایک طرح کی ثنویت کے حامل تھے۔ سنّی ذہن کے لیے یہ بات انتہائی خلجان کا باعث تھی کہ آلِ بیت کے حوالے سے یہاں ایسی روایتیں موجود تھیں جو سنّی فکر کے مغائر تھیں۔ مثال کے طور پر بخاری میں مختلف جگہوں پر اس قصہ کی گونج سنائی دیتی تھی کہ کس طرح وقتِ وصال نبویؐ، حضرت عمرؓ نے آپؐ کو تحریر لکھوانے سے روک دیا۔ ترمذی اور مسند احمد میں غدیر خم کا یہ واقعہ مذکور تھا کہ کس طرح حضرت علیؓ کو تمام مومنین کا مولیٰ قرار دیا گیا اور اس غیر معمولی اعزاز پر حضرت عمرؓ نے انھیں مبارکباد پیش کی۔ بخاری میں اس صحیفہ کا تذکرہ پایا جاتا تھا جو قرآن مجید کے علاوہ حضرت علیؓ کے پاس موجود تھا۔ مسلم میں خمرۂ نماز اور متعہ کی حدیث موجود تھی جسے خالصتاً شیعوں کا موقف سمجھا جاتا تھا اور جس کی تعمیل سے سنّی ذہن گریزاں تھا۔ رہی مناقب آلِ بیت کی حدیثیں مثلاً حدیث سفینہ،[۴۲۰] حدیث مقاتلہ،[۴۲۱] حدیث نور،[۴۲۲] حدیث الرایۃ[۴۲۳] تو سنی ماخذ حدیث ان تذکروں سے خالی نہ تھے۔ سنّی ذہن کے لیے اگر ایک طرف یہ سمجھنا دشوار تھا کہ مستند مجموعوں میں ان روایتوں کی موجودگی کے باوجود آخر آلِ بیت سے دوری بنائے رکھنے کا فکری جواز کیا ہے تو دوسری طرف یہ روایتیں غیر محسوس طور پر سنّی ذہن کو مانوسیت کا احساس بھی دلاتی تھیں۔ گویا ابتداء سے ہی سنّی ذہن کی تعمیر میں تفضیلِ آلِ بیت کی شیعی روایتوں کو مؤثر عامل کی حیثیت حاصل رہی۔ ادھر فاطمی خلافت کے قیام کے بعد اہل تصوف کے لبادے میں مختلف بلاد و امصار میں جو داعی بھیجے گئے انھوں نے تفضیلِ آلِ بیت کو مسلم معاشرے کا عمومی مزاج بنا دیا۔ رہی سہی کسر نزاری داعیوں اور ان کے صوفیا نے پوری کر دی۔ اہل تشیع جنھیں اہل بیت سے غلو کے سبب روافض کہتے ہیں، ان کی فکر نے اہل سنّت کی اجتماعی زندگی اور ثقافت کو غیر معمولی طور پر متاثر کیا۔ سچ پوچھئے تو شیعیت کے بغیر سنّیت کا فی نفسہٖ کوئی تصور محال ہے۔

گذشتہ صفحات میں ہم عباسی خطبہ اور اس کے پس منظر کا تذکرہ کر چکے ہیں کہ کس طرح آلِ عباسؓ نے اپنے سیاسی جواز کے لیے ہاشمی آلِ بیت اور خاص طور پر آلِ عباس کو حدیث کسا اور دعائے رسولؐ کا مستحق قرار دیا کہ اے اللہ

خلافت کو آلِ عباس میں باقی رکھ۔ چار خلفاء کے علاوہ عمین مکرمین کی شمولیت ایک سیاسی محرک کے علاوہ عباسی شیعیت کا مظہر بھی تھی جس نے آگے چل کر سنّی خطبہ کا قالب تشکیل دیا۔ خلفائے اربعہ، عمین مکرمین اور آلِ عباس کی ثناخوانی جو اس وقت ایک معتدل سیاسی رویہ کا اظہار سمجھا جاتا تھا آگے چل کر سنّی ذہن کا شعار بن گیا۔ ترمذی میں منقول روایتوں نے اگلوں کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ حضرت علیؓ جنھیں خطبہ کی زبان میں اساطیری انداز میں مظہر العجائب والغرائب کے طور پر بھی دیکھا جاتا تھا، ان کے اہل خانہ کو بھی عباسیوں کی ثناخوانیوں سے ملحق کر دیں۔ الحسن والحسین سیدا شباب اهل الجنة اور ان فاطمه سيدة النساء اهل الجنة کی شیعی روایتیں اہل سنت کے خطبوں کا حصّہ بن گئیں۔[۴۲۴] اس طرح سنّی فکر میں پنجتن پر مشتمل اسلام کی ایک روحانی شاہی خاندان کا تصور ہمیشہ کے لیے راسخ ہو گیا۔ ابن عربی جیسے کبار متصوفین جن کی فکر کا سایہ سنّی ذہن پر مسلسل پڑتا رہا ہے، نے اس خیال کی پرشور اشاعت کی کہ اللہ تعالیٰ نے رسولؐ اللہ سے اگلے پچھلے تمام گناہوں کی معافی کا جو وعدہ کیا ہے اس میں اولادِ فاطمہؓ اور قیامت تک آنے والے ان کے تمام نسبی سلسلے شامل ہیں۔[۴۲۵] فضائل ومناقب کی کتابوں میں ایسی روایتیں کثرت سے در آئیں جن سے یہ دلیل لانا مقصود تھا کہ انسان خواہ کتنا ہی گنہگار کیوں نہ ہو ذریت فاطمہؓ سے اس کا حسن سلوک اس کی نجات کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔[۴۲۶]

سنّی اسلام میں آلِ بیت کی تفضیل، پنجتن کی تقدیس اور سادات کی روحانی اور دینی علوئے مرتبت ایک تسلیم شدہ امر ہے جس کے مظاہر جمعہ کے خطبوں سے لے کر صوفیاء کی زیارت گاہوں اور ان کی قبروں پر منعقد ہونے والے دھمال اور قوالیمیں بآسانی دیکھے جا سکتے ہیں۔ بیشتر صوفی زیارت گاہیں جہاں سنّی یا اصلی سنّی عوام کا اژدھام ہوتا ہے اور جہاں قوال علیؓ دم دم دے اندر، نچ ملنگا، شہباز کرے پرواز، رکھ لاج میری لج پال کی رٹ لگا رہا ہوتا ہے، فی الاصل اسمٰعیلی داعیوں کی قبریں ہیں۔ تحریکِ آل بیت کے ان اولوالعزم اسمٰعیلی داعیوں نے اگر ایک طرف تفضیلی اسلام کی غیر معمولی اشاعت کا اولوالعزم کارنامہ انجام دیا ہے تو دوسری طرف ان کی یہ تبلیغی مساعی سنّی اسلام کی تقلیبِ فکری کا باعث بھی ہوئی ہے۔ اسمٰعیلی داعیوں کے اثرات کا کسی قدر اندازہ کرنے کے لیے ہم یہاں صرف دو مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔ پہلی مثال

لی خمسةاطفی بها حرّالوباء الحاطمه

المصطفیٰ والمرتضیٰ وابنا هما والفاطمة

(ہمارے لیے تو پانچ ہیں جن کے لطف وکرم سے وبا کی شدت کم ہو جاتی ہے۔ مصطفیٰ اور مرتضیٰ اور دونوں کے دو بیٹے اور فاطمہ۔)

کی ہے جسے سنّی عوام میں مجرب دافع بلیات سمجھا جاتا ہے اور اسی خیال سے بعض لوگ اسے گھروں میں آویزاں کرتے ہیں۔ اسی قبیل کا ایک اور مقبولِ عام دعائیہ نغمہ جسے دادرسی کے لیے تعویذ اور طغرے کی شکل میں لٹکایا جاتا ہے اور جسے بعض لوگ قبروں پر بھی کندہ کرانا پسند کرتے ہیں اس طرح ہے۔

نادِ علیاً مظهر العجائب تجده عونا لك في النوائب
(علی کو پکارو جن کے دم سے عجائبات کا ظہور ہے تم ان کو اپنی مشکلوں میں مددگار پاؤ گے)
كل هم و غم سينجلي بنبوتك يا محمد وبولايتك يا علي
(تمام درد و غم جلد ہی دور ہو جائیں گے اے محمدؐ آپ کی نبوت اور اے علیؓ آپ کی ولایت کے طفیل)

علیؓ اور پنجتن کی تفضیل و تقدیس پر مشتمل یہ دونوں نغمے جو سنّی عوام میں خاصے مقبول ہیں بنیادی طور پر اسمٰعیلی الاصل ہیں، جنھیں آج بھی اسمٰعیلی اور دوسرے غالی شیعہ حلقے اپنا ثقافتی ورثہ سمجھتے ہیں۔

تفضیل آلِ بیت کی ایک اور سنّی شہادت تشہد میں آلِ محمدؐ کی شمولیت سے متعلق ہے جس کی ابتداء تو عباسی شیعیت کے ہاتھوں ہوئی البتہ تفضیل ومناقب کی شیعی روایتوں نے اسے مرور زمانہ کے ساتھ سنّی تشہد کا حصّہ بنا دیا ہے۔ آلِ عباسؓ الرضا من آلِ محمدؐ کے نعرہ کے ساتھ میدان میں آئے تھے۔ استحکامِ خلافت کے بعد محمدؐ پر صلوٰۃ وسلام بھیجنے کے ساتھ ہی اس دعا میں آلِ محمدؐ کی شمولیت اس وقت ایک سیاسی اسٹریٹجی کا حصّہ تھی۔ وہ روایتیں جو خلافت پر آلِ عباسؓ کا حق مستحکم کر رہی تھیں ان کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو آلِ محمدؐ کا اضافہ کچھ زیادہ حیرت انگیز معلوم نہیں ہوتا۔ البتہ آنے والے دنوں میں محمدؐ کے ساتھ آلِ محمدؐ پر صلوٰۃ وسلام تشہد کا حصہ بن گیا۔ جس نے دین کے نبوی اور ربّانی قالب پر نسلی اور قبائلی رنگ آمیزی کا موقع فراہم کر دیا۔

تشہد اولی (التحیات) کے الفاظ جو حدیث کی مختلف کتابوں میں ابن عباسؓ، عبداللہ بن مسعودؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں اور جنہیں مختلف مسالک فقہ نے اختیار کر رکھا ہے تقریباً یکساں ہیں۔[۴۲۷] اور نماز میں اس کے وجوب پر کوئی اختلاف بھی نہیں پایا جاتا جبکہ تشہد ثانیہ جسے بعض لوگ درود بھی کہتے ہیں، کی حیثیت علماء کے نزدیک اختلافی رہی ہے۔ حنابلہ اور شوافع اگر اسے فرض قرار دیتے ہیں تو احناف کے نزدیک اس کی حیثیت مستحب کی ہے، واجب کی نہیں۔ کہتے ہیں کہ عہد رسولؐ میں مسلمان صرف الهم صلی علی محمد کہنے پر اکتفا کرتے تھے جیسا کہ امام النووی (شارح مسلم) نے لکھا ہے کہ تشہد میں آلِ محمد کے اضافے کی کوئی حیثیت نہیں، ليس بشئی۔ زمخشری نے کشاف میں ابراہیم النخعی کے حوالے سے لکھا ہے کہ صحابہ کرامؓ نماز میں السلام عليك ايها النبی ورحمته الله وبركاتهٗ کے بعد

چاہتے تو کوئی اور دعا پڑھ لیتے۔ بخاری میں عبداللہ ابن مسعود سے جو تشہد مروی ہے اور جو امت میں متداول چلا آتا ہے، ابن مسعود کہتے ہیں، جیسا کہ بخاری میں مذکور ہے، اس کے بعد جس کو جو دعا پڑھنی ہوتی پڑھ لیتا: ثم يتخير من الدعا أعجبه فيد عوا۔

علماء کا اس بارے میں بھی اختلاف چلا آتا ہے کہ آلِ محمدؐ سے مراد آلِ بیت رسولؐ ہیں یا تمام متبعین محمدؐ اس میں شامل ہیں۔ ایک حدیث کے مطابق آپؐ نے فرمایا: من سلك على طريقي وهو آلي۔ آل کے اس مفہوم کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے جس میں آلِ فرعون سے مراد امت فرعون ہے: ﴿ادخلوا آل فرعون اشد العذاب﴾ (۴۶:۴۰)۔ البتہ فی زمانہ آل کا مقبول عام تصور رسولؐ اللہ کے نسبی سلسلۂ بنو ہاشم خصوصاً آلِ فاطمہؑ کو محیط ہے۔ فاطمی داعی ہوں یا اثنا عشری شیعہ ان کے ہاں آل سے مراد امتِ اسلام نہیں بلکہ ذریت رسولؐ ہی سمجھی جاتی ہے۔ عباسی خلفاء نے آلِ محمدؐ کی حیثیت سے ہی اپنے استحقاقِ خلافت پر دلیل قائم کی تھی۔ بعضے کہتے ہیں کہ قیامت تک آنے والے بنو ہاشم کے تمام سادات صلوٰۃ وسلام کے مستحق ہیں اور بعضوں کا خیال ہے کہ آلِ محمدؐ سے مراد صرف پنجتن پاک ہیں۔ ہمارے خیال میں نظری اعتبار سے بنو ہاشم کو اس خصوصی اعزاز کا حامل ٹھہرانا قرآن کے اس پیغام مساوات کے خلاف ہے جو تکریم کی بنیاد تقویٰ کو قرار دیتا ہے۔ دعائے براہیمی میں لا ينال عهدى الظالمين کا فرمانِ ربّی اس خیال کی وضاحت کے لیے کافی ہے کہ خدا کے نزدیک ذریت کا حوالہ لائق اعتنا نہیں۔ رہا آلِ محمدؐ پر درود وسلام بھیجنے کا معاملہ تو قرآن مجید تو کسی آلِ محمدؐ کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتا جیسا کہ ارشاد ہے ﴿ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله و خاتم النبيّن و كان الله بكل شئٍ عليماً﴾ (۳۳:۴۰)

شاید کم لوگوں کو اس بات کا اندازہ ہو کہ علمائے اسلام میں نبوت کے حوالے سے تشریعی اور غیر تشریعی التباسات کا جو سلسلہ چلا آتا ہے اور جس نے مختلف وقتوں میں جھوٹے نبیوں کی آمد کو جواز فراہم کیا ہے، یہ تصورات بنیادی طور پر اسمٰعیلی الاصل ہیں اور ان کی شہرت ومقبولیت کا سہرا تصوف کے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے سر ہے جن کی در پردہ اسمٰعیلی وابستگی کا تذکرہ ہم پچھلے صفحات میں کر چکے ہیں۔ اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق محمد بن اسمٰعیل کو ساتویں ناطق، ساتویں رسول اور قائم کی حیثیت حاصل ہے، جن کی آمد پر شریعت کا باطنی دور شروع ہوتا ہے۔ البتہ تعطیلِ شریعت کے سلسلے میں بعض عملی مصلحتوں کے پیشِ نظر ان کے ہاں ایک طرح کا ابہام پایا جاتا ہے۔ فاطمی خلافت میں احکام شریعت نہ صرف یہ کہ جاری رہے بلکہ دعائم الاسلام کو ریاست کے فقہی دستور کی حیثیت حاصل رہی۔ البتہ فاطمی ائمہ اور ان کے کبار داعیوں کے ذہن میں اس بارے میں کوئی ابہام نہ تھا کہ رسالت کا سلسلہ محمد رسولؐ اللہ پر ختم نہیں ہوتا بلکہ محمد بن اسمٰعیل کو سلسلۂ رسالت میں ساتویں ناطق کی حیثیت سے ایک خاص مقام حاصل ہے۔ رسالت کی یہ اسمٰعیلی تعبیر یقیناً

جمہور مسلمانوں کے لیے قابل قبول نہ تھی۔ سو ابن عربی نے نبوت کو تشریعی اور غیر تشریعی حصوں میں بانٹ ڈالا۔ انھوں نے اس خیال کی پرزور وکالت کی کہ محمد رسول اللہ پر جس نبوت کا اختتام ہوا ہے وہ تشریعی نبوت تھی ورنہ غیر تشریعی نبیوں کی آمد کا سلسلہ ابھی بند نہیں ہوا ہے۔[۴۲۸] روایتوں کے زیر اثر جو لوگ ظہور مہدی، قائم الزماں اور حضرت مسیحؑ کی آمد ثانی پر ایمان لے آئے تھے ان کے لیے بھی یہ مسئلہ ذہنی خلجان کا باعث تھا کہ آخری رسولؐ کی بعثت کے بعد حضرت عیسیٰؑ کی دوبارہ آمد کا مطلب کیا ہے؟ کسی نے کہا کہ وہ دوبارہ نبی کی حیثیت سے نہیں آئیں گے بلکہ شریعت محمدی کے تابع کی حیثیت سے آئیں گے اور وقت کے امام المسلمین کی اتباع میں نماز ادا کریں گے۔ اس قسم کی تطبیق سے بظاہر تو اس خلجان ذہنی کا ازالہ ہو گیا لیکن فی الواقع یہ تعبیرات اختتام نبوت کی حتمی مہر توڑنے کا باعث ہوئیں۔ تب سے اب تک نہ جانے کتنے غیر تشریعی نبوت کے دعویدار کبھی مہدیت، کبھی بابیت اور کبھی الہام زدہ صوفی پیر کی شکل میں ظاہر ہوتے رہے ہیں اور کبھی انھوں نے خود کو ظلّی نبی کے طور پر پیش کرنا مناسب جانا ہے۔

شیخ الطائفہ ابن عربی کی روحانی اور علمی ہیبت کا عالم یہ ہے کہ تشریعی اور غیر تشریعی نبوت کے اس خود ساختہ اور غیر قرآنی تصور کی کسی نے محاکے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی۔ تنزیل پر تاویل کا پہرہ اتنا سخت تھا کہ کبار علمائے متاخرین اپنی تمام جولانی فکر کے باوجود اس بارے میں بنیادی طور پر ابن عربی کے خوشہ چیں رہے۔ مثال کے طور پر حنفی عالم ملا علی قاری (متوفی ۱۰۱۴ھ) کو لیجیے جنھوں نے لو کان نبی بعدی لکان عمر اور لو عاش ابراهیم لکان صدیقا نبیا کی روایتوں کے حوالے سے لکھا ہے کہ اگر ابراہیم فرزند نبی زندہ رہتے اور انھیں نبوت سے سرفراز کیا جاتا اور اگر عمر کی امکانی نبوت بھی حقیقت سے سرفراز ہوتی جب بھی رسول اللہ کی خاتم النبین کی حیثیت متاثر نہ ہوتی اس لیے کہ بقول ان کے، خاتم النبین کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی ایسا نبی نہیں آسکتا جو آپ کی شریعت کو منسوخ کر دے: لایاتی بعده نبی ینسخ ملتهٔ ولم یکن من امته۔[۴۲۹] شیخ عبدالقادر جیلانیؒ بھی اس خیال کے حامل رہے کہ امت میں بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ سرّی طور پر اپنے اور اپنے رسولؐ کے کلام کے معانی سے آگاہ کرتا ہے ایسے لوگوں کو انبیاء الاولیاء کہتے ہیں۔[۴۳۰] صاحبِ الانسان الکامل عبدالکریم جیلی نے غیر تشریعی نبوت کو نبوت الولایہ کے نام سے موسوم کیا۔ ان کے خیال میں خضر کا وجود اور عیسیٰؑ کی آمد ثانی پر ان کی نبوت کا معاملہ اسی قبیل سے ہے۔[۴۳۱] عبدالوہاب شعرانی نے تو صراحتاً لکھا کہ یہ سمجھنا غلط ہے کہ سلسلۂ نبوت کا خاتمہ ہو گیا کہ بقول ان کے خاتمہ تو صرف تشریعی نبوت کا ہوا ہے[۴۳۲] اور یہ کہ لانبی بعدی سے مراد دراصل لا مشرع بعدی ہے۔ برصغیر میں سنّی فکر کے امام شاہ ولی اللہ دہلوی بھی اسی التباس فکری کے اسیر رہے کہ محمد رسول اللہ پر اختتام نبوت کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ کے بعد کوئی ایسا شخص نہ آئے گا جسے اللہ تعالیٰ شریعت دے کر لوگوں کی طرف مامور کرے: ختم به النبیون ای لا یوجد من یامره الله سبحانه

بالتشریع علی الناس۔[۴۳۳]

ساتویں ناطق اور ساتویں رسول کے اسمٰعیلی عقیدے نے سنّی فکر میں کچھ اس طرح اپنی جگہ بنائی کہ بڑے بڑے ارباب حل وعقد اس بات کا اندازہ نہ کرسکے کہ نبوت کی تشریعی اور غیر تشریعی تقسیم نے کتنی آسانی سے ہمیشہ کے لیے فتنہ کا ایک دروازہ کھول دیا ہے اور یہ کہ اسلام میں کسی ایسی تقسیم کے لیے کوئی شرعی، دینی، عقلی اور قرآنی بنیاد نہیں پائی جاتی۔

خلاصۂ بحث

پہلی جلد میں ہم سنّی فکر کے انحراف کا قدرے تفصیلی تذکرہ کر چکے ہیں۔ یہاں سنّی قالب کے اجمالی تذکرے سے اس خیال کی تصدیق مقصود تھی کہ دین کے دوسرے قالب کی طرح سنّی قالب بھی قرآنی دائرۂ فکر سے انحراف بلکہ بڑی حد تک اس کے غیاب کی پیداوار ہے۔ اہل سنت والجماعت کی اصطلاح سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ سنّی اسلام واقعتاً کسی سبیل المومنین کا آئینہ دار ہے یا یہ کہ اس کا وجود اسلام کی کسی متفقہ تعبیر سے عبارت ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ چار فقہاء کا یہ دین صدیوں سے باہم اس طرح دست وگریباں ہے کہ ہمارے بہترین دماغ بھی اب اس صورت حال کے تدارک کو خارج از امکان سمجھتے ہیں۔ یہ بات تقریباً طے پاگئی ہے کہ اب قیامت تک اس امت کو اسی تحارب فکری کے ساتھ زندہ رہنا ہے۔ گویا فکر ونظر کا وہ اتحاد جو صدر اول کے مسلمانوں کا طرۂ امتیاز تھا دوبارہ اس کا حصول اب خارج از امکان سمجھا جاتا ہے۔ اس صورتحال نے پوری امت کو صدیوں سے ایک ایسی بندگلی میں محصور کر رکھا ہے جہاں سے نکلنے کا کوئی امکانی راستہ دکھائی نہیں دیتا۔

سنّی اسلام جیسا کہ ہم نے عرض کیا، شیعی اور اسمٰعیلی اسلام کی طرح خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے۔ شافعی نے اگر عبدالرحمان بن مہدی کی ایماء پر الرسالہ مرتب نہ کیا ہوتا اور اگر شافعی کو اہل الرائے اور اہل الحدیث کے مناقشوں کے پیچھے کارفرما منہج علمی کی میراث نہ ملی ہوتی، اگر سیاسی نزاع کے سبب تحریک آل بیت کو مذہب کی زبان میں متشکل ہونے کا موقع نہ ملا ہوتا، اگر متوکل کے عہد میں علمائے کلام پر علمائے آثار کی فتح نہ ہوئی ہوتی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اگر فاطمی دعوت ایک نظریاتی ریاست کی شکل میں جلوہ گر نہ ہوئی ہوتی تو سنّی اسلام کا علیحدہ قالب بھی وجود میں نہ آتا۔ احمد بن حنبل نے سیاسی اختلاف کے تدارک اور اسلام کے ایک متفقہ قالب کی تشکیل کی جو قابل تحسین کوشش کی اور جس کے سبب خلفائے اربعہ کا تصور متشکل ہوا اس کے شاید کسی قدر مثبت اثرات مرتب ہوتے اگر فاطمی اسلام ایک چیلنج کے طور پر

سامنے نہ آتا۔ لیکن ہوا یہ کہ فاطمی داعیوں نے اپنے استحقاق خلافت کے لیے اسلام کی جو غلو آمیز سیاسی تعبیر پیش کی اس نے عباسی خلافت کو ایک متبادل قالب کی تشکیل پر مجبور کر دیا۔ آگے چل کر اضمحلالِ خلافت کے سبب جب سلاجقہ حنفی اسلام کے علمبردار بن گئے اور نظام الملک نے شافعیت کی کمان سنبھالی، سنّی اسلام کا اندرونی تضاد اہل کلمہ کی خانہ جنگیوں کی شکل میں ظاہر ہوا۔ افسوس کہ بین المسلکی رزم آرائیوں اور خونریز باہمی تصادم کے باوجود ہمارے ارباب حل و عقد صورتِ حال کی اس سنگینی کا اندازہ نہ لگا سکے کہ ہمارا فکری قافلہ کس غیر محمود سمت میں آنکلا ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ کوئی ڈھائی، تین سو سالوں تک عباسی بغداد کو اپنے نظری حریف فاطمی خلفاء کے مقابلے میں سیاسی جواز فراہم کرنے میں ہی خاصی نظری قوت صرف ہوگئی۔ فاطمی داعیوں کی پوشیدہ مداخلت اور تفضیلِ آلِ فاطمہؓ کی زیرِ زمین مقبولیت آلِ عباس کے لیے مسلسل دردِ سر بنی رہی۔ محض فاطمیوں کے سلسلۂ نسب پر شبہات وارد کرنا یا فتوے شائع کرنا اصلاحِ احوال کے لیے کافی نہ تھا۔ ایسی صورت میں عباسیوں کے لیے اس کا کوئی موقع نہ تھا کہ وہ سنّی اسلام کے داخلی خلفشار پر مناسب توجہ دے پاتے۔ اور دیتے بھی کیوں وہ تو خود ایک انحراف فکری کے دوش پر برسرِ اقتدار آئے تھے۔ دوسری طرف اضمحلالِ خلافت اور پھر سیاسی منظر نامے پر سلطان اور امراء کے ظہور سے کسی ایسے تجدیدی عمل کی گنجائش بھی باقی نہیں رہ گئی تھی۔ اس بحرانی صورتِ حال میں اسلام کا شافعی، حنبلی پروجکٹ اشعریت میں منقلب ہوا اور پھر غزالی کی مرنجا مرنج طبیعت نے کلامی فقہ اور تصوف کے زیر اثر اس کا ایک مقبول عام ایڈیشن تیار کر ڈالا۔ غزالی کا یہ مقبولِ عام اسلام جو احیاء العلوم کے صفحات میں جلوہ گر ہوا، اپنے عہد میں سخت غیض و غضب کا نشانہ بنا۔ لیکن رفتہ رفتہ اسے مقبولیت تامہ مل گئی۔

غزالی مسلکاً شافعی تھے جن کی تربیت اشعری فکری ڈھانچے میں ہوئی تھی۔ انھوں نے اشعری طرزِ فکر میں بعض اہم اضافے کئے لیکن انھیں یہ شکایت رہی کہ قدیم شارحینِ اسلام کو لوگوں نے تحلیل و تجزیہ سے بالاتر سمجھ رکھا ہے اور یہ کہ اشعری طرزِ فکر سے سرِ مو انحراف کو کفر پر محمول کیا جاتا ہے۔ غزالی جو قدماء کے فہم کے شاکی اور اپنے عہد کے دانشورانہ جبر پر مضطرب رہے، آگے چل کر بہتوں کے لیے خود اسی جبر کی علامت بن گئے۔ سقوطِ بغداد کے بعد سنّی اسلام کی علامتی مرکزیت بھی جاتی رہی۔ ۶۶۵ھ میں جب شاہ بیبرس نے بیک وقت چار مسالک کے متبادل قضاۃ کی نامزدگی کا اعلان کیا اس وقت کسی کو اس بات کا اندازہ نہ تھا کہ آگے چل کر ائمہ اربعہ کا یہ خود ساختہ تصور فرح بن برقوق کے ہاتھوں نویں صدی ہجری کی ابتدا میں حرم کعبہ میں چار متبادل مصلوں کے قیام پر منتج ہوگا اور اس طرح ہمیشہ ہمیش کے لیے اسلام کی فکری، فقہی اور سماجی تصویر بدل کر رہ جائے گی۔ جس طرح شیعوں میں منصوص ائمہ کا تصور خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے اسی طرح ائمہ اربعہ کی اساسی یا تقدیسی اہمیت پر بھی وحی سے دلیل نہیں لائی جاسکتی۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ آج

جولوگ دین کے اصل الاصل قالب کے متمنی ہوں وہ ان شخصی، فقہی، تاریخی حوالوں پر اپنا اصرار جاری رکھیں۔ ہمارے خیال میں جب تک ان چار شخصی خیموں کی بساط نہیں لپیٹی جاتی، اسلام کے اصل الاصل قالب کی تشکیلِ نو کی ہر کوشش ایک کارعبث ثابت ہوگی۔ ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ ہمیں تاریخی مجبوریوں اور نامساعد سیاسی حالات کے زیر اثر اپنے ہی جیسے انسانوں کا تعمیر کردہ دین منظور ہے یا اسلام کا وہ اصل الاصل قالب جو ان ائمہ اربعہ کے ظہور سے پہلے بھی دنیا میں موجود تھا۔ اگر ابتدائے عہد کے مسلمان ائمہ اربعہ کی اقتداء کے بغیر کارِ عبودیت انجام دے سکتے تھے تو ہمارے لیے ایسا کیوں ممکن نہیں؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ ائمہ اربعہ کو مذہبی زندگی کی شاہ کلید قرار دے کر ہم اس جرم کے مرتکب ہوئے ہوں جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے ﴿یوم ندعوا کل اناسٍ بامامھم﴾۔

تتمۂ بحث

دین کے یہ تین مختلف قالب دراصل تین مختلف تناظرات کی رہینِ منت ہیں۔ اپنے اپنے حلقوں کے اندر انھیں اتنا اعتبار اور استناد حاصل ہے کہ ان کے ماننے والے ان پر کسی نظرِ ثانی کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ دوسری طرف اپنے حلقہ سے باہر یہ دوسروں کے لیے یکسر لائق استراد ہیں۔ جب تک اندر والوں کو اس بات کا اندازہ نہ ہو کہ باہر سے ان کا نظری محل دیکھنے والوں کو کیسا لگتا ہے محض اندرونی تناظر پر تکیہ کرنا انھیں حقیقت سے بہریاب نہیں کرسکتا۔ گذشتہ صفحات میں ہم نے بنے بنائے نظری چوکھٹوں سے اوپر اٹھ کر ایک معروضی اور خارجی تناظر فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس عمل میں قرآن وسنت ہمارے رہنما رہے ہیں۔ کتاب وسنت کے معیار پر جانچیے تو اسلام کے یہ تمام قالب ،کوئی کم اور کوئی زیادہ، اپنا اعتبار کھوتے جاتے ہیں۔

قرآن مجید سے میری مراد وحیِ ربّانی کا وہ لازوال وثیقہ ہے جو بلاکم وکاست اپنی تمام تر صحت اور عصمت کے ساتھ امت کو نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا رہا ہے۔ اس سے مراد فقہاء ومفسرین کا وہ قرآن نہیں جس کی بعض آیات منسوخ یا محو کردی گئیں اور نہ ہی راویوں کا وہ قرآن ہے جو تفسیری حواشی میں گاہے بگاہے اس بات کی خبر دیتے نظر آتے ہیں کہ قرآن کی یہ آیت ابتدأ یوں نازل ہوئی تھی یا یہ کہ فلاں کے مصحف میں یوں پائی جاتی تھی اور نہ ہی وہ قرآن جس میں، دروغ برگردنِ راوی، آلِ بیت کے مخالفین نے تحریف کرڈالی اور اب اصل قرآن القائم اپنے ساتھ لائیں گے۔ اس کے برعکس ہمارے پیشِ نظر وحیِ ربانی کا وہ لازوال وثیقہ رہا ہے جس کے معانی پر روایات وآثار نے پہرے نہ بٹھائے

ہوں اور جو آج بھی ہماری راہوں کو اسی طرح منور کرسکتا ہے جس طرح اس نے متبعینِ محمدؐ کی پہلی نسلوں کو کیا تھا۔ اسی طرح سنت سے میری مراد آپؐ کا وہ اسوۂ حسنہ ہے جس کے بغیر ہم اتباعِ کتاب کا حق ادا نہیں کر سکتے۔ رسولؐ اللہ کی سنت ثابتہ، مکشوفہ، متواترہ اگر اس عمل میں ہماری رفیق ہو تو ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ تقدیسی تاریخ ہماری سمتِ سفر بدل دے یا ایک ہی دین کے نام لیوا مختلف خانوں میں بٹ جائیں۔

اب تک اس بات کی کوشش کم ہی ہوئی ہے کہ دین کے فہم میں داخلی یا گروہی تناظر کے علاوہ خارجی تناظرات سے بھی تحلیل و تجزیے کا کام لیا جائے۔ سچ تو یہ ہے کہ گزرتے وقتوں کے ساتھ فرقہ وارانہ تعصّبات کی فصیل اتنی بلند اور مستحکم ہوتی گئی کہ باہمی مکالمے اور مناقشے کی کوئی گنجائش باقی نہ رہی۔ کل حزب بمالدیھم فرحون کی اس صورت حال میں اب کسی کو یہ خیال بھی نہیں آتا کہ مسلمانوں کے یہ تمام فرقے جو صدیوں سے باہم ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہیں اور جن کی باہمی خانہ جنگیوں کے سبب ہماری ہوا اکھڑ گئی ہے، یہ سب کبھی بنیان مرصوص کا سماں پیش کرتے تھے اور یہ کہ یہ سب کے سب ایک مشترکہ ماضی اور مشترکہ وراثت کے امین ہیں۔ حتیٰ کہ وہ فرقے بھی جنھیں انحرافِ فکر و عمل کے سبب بالعموم امت کا حصّہ نہیں سمجھا جاتا، جنھیں ہم آج دروزی، علوی، بہائی، قادیانی، نصیری وغیرہ ناموں سے جانتے ہیں، یہ سب بھی کبھی اسی امتِ واحدہ کا حصّہ ہوا کرتے تھے، جو بدقسمتی سے تقدیسی تاریخ کے بہاؤ میں تاریخ کے مختلف ادوار میں بے سمتی کا شکار ہو گئے۔ اگر ہم تعصّبات کی فصیلوں سے بلند ہو کر بیک نظر ان تمام مصنوعی نظری گھروندوں کو دیکھ سکیں تو شاید ہمیں دوسروں کے انحرافات کے ساتھ ہی اپنے انحرافات کا بھی کسی قدر اندازہ ہو سکے۔

متوارث اسلام کے مختلف قالب صدیوں سے باہم برسرِ پیکار ہیں۔ ایک ہلا مارنے والے نظری تشتت نے رسالۂ محمدی پر دائمی وقوف کی کیفیت طاری کر دی ہے۔ شیعہ، سنّی، اسمٰعیلی، اباضی اور ان جیسی تمام مصنوعی شناختوں میں رسالۂ محمدی کی اصل شناخت محو ہو کر رہ گئی ہے۔ بدقسمتی سے ہم اس ازمۂ عظمیٰ کو معمول کی صورت حال قرار دیے بیٹھے ہیں۔ امت میں زندگی کی نئی روح پھونکنے کی ہر کوشش ایک نئے خیمہ کے قیام پر منتج ہوئی ہے۔ ایسا اس لیے کہ ہم مروجہ انحرافات کو دور کیے بغیر ان ہی بنیادوں پر نئی عمارت بنانا چاہتے ہیں۔ جس عمارت کی بنیاد میں پہلا پتھر ہی انحراف کا پڑا ہو اس سے منحرف نظری عمارت ہی تشکیل پا سکتی ہے۔ حکایت ہے کہ جب فرقوں کی بنیاد پر الگ الگ مسجدیں وجود میں آ رہی تھیں ان ہی دنوں کوئی اجنبی مسلمانوں کے کسی شہر میں جا نکلا۔ پوچھنے پر پتہ لگا اب تک اس شہر میں چار مسجدیں تھیں۔ ایک شیعوں کی، ایک سنّیوں کی، ایک اباضیوں کی اور ایک کو اسمٰعیلی شیعہ جماعت خانے کا نام دیا کرتے تھے۔ لیکن جب سے یہاں اتحاد بین المسلمین کی تحریک چلی ہے ایک پانچویں مسجد مسجدِ اتحاد کے نام سے بھی وجود میں آ گئی ہے۔ ہمارے ہاں اب تک تجدید و احیائے دین کے سلسلے میں جتنی بھی کوششیں ہوتی رہی ہیں اس کی مثال اسی

مسجدِ اتحاد کی ہے۔ اصلاح کی ہر تحریک نے ایک نئے خیمہ کو جنم دیا ہے۔

آگے راستہ مسدود ہے۔ تقدیسی تاریخ کا جبر ہمیں ان بنیادوں پر تیشہ چلانے سے روکتا ہے جن پر ہمارے نظری انحرافات کی عمارت قائم ہے۔ ہم چاہتے تو ہیں کہ ایک بار پھر رسالۂ محمدی کی تجلیوں سے ہمارے حواس آشنا ہوں لیکن ہماری مجبوری یہ ہے کہ ہم رسالۂ محمدی کے لازوال ماخذ قرآن مجید کو کھولنے سے مسلسل گریزاں ہیں۔ شیعہ ہوں یا سنّی، اسمٰعیلی ہوں یا اباضی ان سبھوں کے ہاں قرآن مجید کی حیثیت ایک ایسی کتاب منجمد کی ہے جو فی زمانہ ان سے کلام نہیں کرتی۔ اس بات پر تقریباً سبھوں کا اتفاق ہے کہ قرآن مجید محض کتاب تلاوت ہے جس کے معانی تک ہماری رسائی ممکن نہیں۔ اگر سنّی اس خیال کے قائل ہیں کہ سلفِ صالحین تشریح وتعبیر کا حتمی فریضہ انجام دے چکے، جن کے فہم سے سرِمو انحراف تفسیر بالرائے کا پیش خیمہ ہوگا تو شیعہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ تاویل معانی کا علم ائمہ مامورین کے بغیر انجام نہیں پاسکتا۔ بلکہ بعضے تو صدیوں سے القائم کے انتظار میں ہیں کہ وہ اپنے ظہور کے ساتھ اصل قرآن بھی لائیں گے۔ تاویلات خواہ جتنی مختلف ہوں عملی طور پر امت کے تقریباً تمام ہی فرقوں نے ایک نئی ابتداء کی راہ مسدود کر رکھی ہے۔ وہ سو بہانے سے اس کتاب کو کھولنے سے گریزاں ہیں جو انھیں باہمی خونریزیوں اور نظری تشتت سے نجات دلا سکتی ہے۔ ہمارے شیر دل مجدّدین بھی اس خیال سے کانپ جاتے ہیں مبادا متوارث اسلام کی بساط لپیٹ دینے کے نتیجے میں وہ اس شکستہ حال فکری خیمے سے بھی نہ محروم ہو جائیں۔ اصولی طور پر تو ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تیسری صدی کے اختتام سے پہلے، جب فرقوں کے علیحدہ علیحدہ دواوین مرتب نہیں ہوئے تھے، تمام اختلافِ فکر ونظر کے باوجود رسالۂ محمدی کا متحدہ قالب برقرار تھا۔ اگر اس دور میں فرقہ وارانہ مذہبی ادب کے بغیر ہم ایک دینی زندگی جی سکتے تھے تو کوئی وجہ نہیں کہ آج ایسا ممکن نہ ہو۔ گویا اصولی طور پر ہم اس امکان سے انکار نہیں کرتے کہ ائمہ اربعہ، ائمہ سبعہ یا ائمہ اثناعشر کے بغیر رسالۂ محمدی کو قرآن مجید اور سنت ثابتہ مکشوفہ کے ذریعہ آج بھی بتمام وکمال متصور کیا جاسکتا ہے لیکن کوئی عملی قدم اٹھانے سے پہلے اس خیال سے ہماری ہمتیں پست ہو جاتی ہیں کہ اتنے بڑے انحراف کی درستگی کو مانے گا کون؟ شیعہ، سنّی، یا حنفی، شافعی مصنوعی شناخت کے بغیر مسلمان بننے کے لیے آج کون تیار ہوگا؟ ہمارے خیال میں سچ کو مان لینے کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ سچ ہے۔ ہم جب تک اس اعتماد سے سرشار نہیں ہوتے، رسالۂ محمدی سے محرومی ہمارا مقدر رہے گی۔

تعلیقات وحواشی

۱۔ فتح الباری ج ۴، ص ۴

۲۔ یہ کہنا تو مشکل ہے کہ من کنت مولاہ فعلی مولاہ کی روایت پہلی بار کب سامنے آئی کہ خود شیعی ماخذ میں غدیر خم کا پہلا اظہار بزبان علیؓ کوفہ کی اس مسجد میں ہوا جب حضرت علیؓ نے ان اصحاب کو اس قول کی تصدیق کے لیے جمع کیا تھا (المفید، ارشاد ترجمہ ہووارڈ ص ۳۹۳) رہا یہ دعویٰ کہ لفظ وصی کا تذکرہ صفین اور جمل کی جنگوں میں سنائی دیتا ہے۔ تو واقعہ یہ ہے کہ ابو مخنف کی کتاب الجمل سے پہلے اس دعوی کا اظہار کسی اور نے نہیں کیا ہے۔ ابو مخنف نے کتاب الجمل میں اور نصر بن مزاحم نے کتاب الواقعۃ الصفین میں حضرت علیؓ سے ایسے اشعار منسوب کئے ہیں جن میں ان کی زبانی مقامِ وصی پر ان کے دعوی کا اظہار ہوتا ہے۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ عہد عثمانؓ میں عبداللہ بن سبا نے اس خیال کی اشاعت شروع کردی تھی کہ ہر نبی کا ایک وصی ہوتا ہے اور محمدؐ کے وصی علیؓ ہیں۔ تاریخی مصادر میں عام طور پر عبداللہ بن سبا کے گرد سرّیت کا ہالہ قائم ہو گیا ہے بعض لوگ اسے ایک خیالی کردار تصور کرتے ہیں۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ عبداللہ بن سبا کے نام سے عمار بن یاسر متحرک تھے جو اپنے عہد میں السّودہ کے لقب سے بھی جانے جاتے تھے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے علی الوردی، واعظ السلاطین، بغداد ۱۹۵۴ء۔

۳۔ ۳۲۰ھ میں الکافی کی ترتیب سے پہلے روایتوں کے مجموعے تمام فرقوں کی مشترکہ میراث سمجھے جاتے تھے اور ان میں سبھوں کو اپنے مطلب کی روایتیں مل جاتی تھیں۔ خواہ وہ جمع بین الصلوٰتین کا معاملہ ہو یا ہاتھ کھول کر نماز پڑھنے کی بات۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک باب ہے جس میں ان لوگوں کا بیان ہے جو ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھتے تھے۔ یہ وہی ابن ابی شیبہ ہیں جنھیں بخاری و مسلم کی استادی کا شرف حاصل ہے اور جن کے بیان کے مطابق مکہ میں عبداللہ بن زبیر، مدینہ میں سعید بن مسیّب، بصرہ میں حسن بصری اور ابن سیرین اور کوفہ میں ابراہیم نخعی ان لوگوں میں تھے جو ہاتھ کھول کر نماز پڑھا کرتے تھے۔ رہا شیعوں کے ہاں جمع بین الصلوٰتین کا معاملہ تو ترمذی میں یہ روایت موجود ہے کہ آنحضرتؐ نے مدینہ میں، جہاں نہ بارش تھی نہ جنگ کا خوف، نہ سفر اور بیماری کا عذر، آپؐ نے ظہر اور عصر کی

نمازیں یکجا پڑھائیں۔

۴۔ الذہبی، تاریخ الاسلام، ج ۴، ص ۲۹۹۔

۵۔ ابن سعد، طبقات، ج ۵، ۴۵۔ ۳۴۴: مزید دیکھئے۔ ابونعیم، حلیۃ الاولیاء، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۳۸۔ ۱۹۳۲، ج ۳، ص ۳۱۱۔

۶۔ کہا جاتا ہے کہ جب باقر تک یہ خبر پہنچی کہ حسن بصری قرآن مجید کی اس آیت ﴿قل لا اسئلکم علیہ اجراً الا المودۃ فی القربیٰ﴾ (۴۲:۲۳) کی تفسیر یہ بتاتے ہیں کہ اس کا مطلب خدا کی اطاعت کے ذریعہ اس کے قرب کا حصول ہے نہ یہ کہ اہل بیت کی قربت تو باقر اس بات سے بہت برہم ہوئے یہاں تک کہ انھوں نے حسن بصری کو المحرف لکلام اللہ تک کہہ ڈالا (القاضی النعمان، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۸۴)

۷۔ ابونعیم، حلیۃ الاولیاء، ج ۳، ص ۱۸۶، حوالہ مذکور۔

۸۔ ابن حجر، تہذیب التہذیب، حیدرآباد، ۹۔ ۱۹۰۷ء، ج ۱۰، ص ۳۵۰۔

۹۔ ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۱۵۸ مزید دیکھئے۔ مسند احمد، ج ۳، روایت نمبر ۸۳۔ ۱۸۸۲۔

۱۰۔ مؤطا امام مالک، دو مجلدات، مرتب: محمد فواد عبدالباقی، الجزائر، ۱۹۵۱ء، حدیث نمبر ۴۰، ۴۴، ۱۰۷، ۱۲۷، اور ۱۳۱۔

۱۱۔ تاریخ طبری، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۶۹۔ ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۴۱۰، ۴۴۶ اور ۴۸۵: ج ۳، ص ۳۷ اور ۲۱۲: ج ۵، ص ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۸۹: ج ۷، ص ۱۸۱، ۲۰۸ اور ۵۶۹۔

۱۲۔ مسند ابن حنبل، مرتب: احمد محمد شاکر، قاہرہ، ۱۹۴۹، ج ۱، حدیث نمبر ۵۷۶: ج ۲، حدیث نمبر ۵۹۷، ۶۰۱، ۶۰۵، ۶۸۸: ج ۳، حدیث نمبر ۱۸۳۳، ۲۰۸۱: ج ۴، حدیث نمبر ۲۱۵۳ اور ۲۲۸۴۔

۱۳۔ رسالہ الشافعی، مرتب: احمد محمد شاکر، قاہرہ، ۱۹۷۹، حدیث نمبر ۱۱۸۲، ۱۲۴۵۔

۱۴۔ مؤطا امام مالک، مرتب: عبدالوہاب عبداللطیف، ۲ مجلدات، قاہرہ، ۱۹۶۷، ج ۱، حدیث نمبر ۴۰ اور ۴۴۔

۱۵۔ حوالہ مذکور، حدیث نمبر ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۲۷، اور ۱۳۱۔

۱۶۔ حوالہ مذکور، ج ۱، حدیث نمبر ۱۵۸، ج ۲، حدیث نمبر ۱۷۔

۱۷۔ رسالہ الشافعی، حوالہ مذکور، حدیث نمبر ۱۱۸۲، ۱۲۴۵۔

۱۸۔ مسند ابن حنبل، مرتب: احمد محمد شاکر، ج ۳، حدیث نمبر ۲۰۸۱: ج ۱، حدیث نمبر ۵۷۶

۱۹۔ حوالہ مذکور، ج ۲، حدیث نمبر ۶۰۱، ۶۸۸۔

۲۰۔ اصول الکافی میں اس قسم کی روایتیں موجود ہیں جو جعفر الصادق کو شیعیت کے مؤسس کے طور پر پیش کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک مشہور روایت ہمیں اس امر پر مطلع کرتی ہے کہ جعفر سے پہلے شیعہ مناسکِ حج اور اس کے حلال و حرام سے واقف نہ تھے۔ اس امر میں وہ دوسروں کے محتاج تھے لیکن جعفر کے بعد لوگ ان کے محتاج ہو گئے حتیٰ صار الناس یحتاجون الیھم من بعد ما کانوا یحتاجون إلی الناس۔ اس قسم کی روایتوں سے بآسانی اندازہ

لگایا جاسکتا ہے کہ ابتدائی عہد کے مسلمان، بشمول پنجتن، ایک ہی شرع ومنہاج پر عامل تھے۔

۲۱۔ ائمہ کی فہرست سے عبداللہ کا نام اس وقت غائب ہو گیا جب ۱۲ کی گنتی canonize ہوئی۔ نوبختی نے فرق الشیعہ میں اس بارے میں تفصیل سے کلام کیا ہے۔

۲۲۔ نوبختی کے فرق الشیعہ کے مطالعہ سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ اثنا عشری فرقہ کی شناخت دراصل ایام غیبت کی پیداوار ہے۔ اس سے پہلے کسی شیعی تاریخی ماخذ میں اثنا عشری فرقہ کی اصطلاح نہیں ملتی۔ نوبختی کی کتاب فرق الشیعہ اور القمی کی کتاب المقالات والفرق جن کی حیثیت ابتدائی شیعی ماخذ کی ہے اور جن کی تالیف کا زمانہ غیبت پر کوئی ربع صدی گزرنے کے بعد کا ہے یہ دونوں کتابیں اس بارے میں بالکل خاموش ہیں کہ ایامِ غیبت کب ختم ہوں گے؟ یا یہ کہ ائمہ کی کل تعداد کتنی ہوگی؟ بارہ اماموں کے عقیدے کی بنا اولاً کلینی کی روایتوں نے رکھا اور پھر ابن بابویہ اور شیخ مفید نے اس کی تعبیر وتشریح کا فریضہ انجام دیا۔

۲۳۔ سال ۲۶۰ھ میں حسن العسکری کے وصال کے بہت بعد تک ان کے متبعین کے لیے اثنا عشری کی اصطلاح سنائی نہیں دیتی۔ کوئی نصف صدی اس ابہام میں گذر گئی کہ گیارہویں امام کی موت کے بعد امامت کا سلسلہ کیونکر جاری رہ پائے گا۔ جیسا کہ ہم دوسری جگہ تذکرہ کر چکے ہیں، حامیانِ اہلِ بیت کوئی بیس مختلف گروہوں میں بٹ گئے تھے۔ ان کی اکثرت قطعیہ کہلاتی تھی یعنی وہ لوگ جن کا سلسلہ امامت ٹوٹ گیا ہو۔ کوئی نصف صدی کے عرصے میں ایسی روایتیں گردش کرنے لگیں جو بارہ اماموں کی بابت کلام کرتی تھیں۔ غالباً سب سے پہلے جس شخص نے اثنا عشری کی اصطلاح کو تاریخ کی کتابوں میں محفوظ کیا وہ مورخ مسعودی ہے جو خود بھی شیعی نقطۂ نظر کا حامل تھا۔ ہمارے خیال میں مسعودی کے آخری ایام تک اس اصطلاح کو قبولیت عامہ مل چکی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں مسعودی کی مروج الذہب اس اصطلاح سے خالی ہے وہیں اس کی آخری تصنیف التنبیہ و الأشراف میں یہ اصطلاح پہلی بار سنائی دیتی ہے۔ واضح رہے کہ بارہ ائمہ کی حدیثیں اس سے پہلے ہی الکافی میں مرتب ہو چکی تھیں جس کی ترتیب کا سال تقریباً ۳۲۰ھ ہے جبکہ التنبیہ و الأشراف کا سال تصنیف اغلباً ۳۴۴ھ ہے۔

۲۴۔ نوبختی نے فرق الشیعہ میں اور شہرستانی نے الملل والنحل میں اس نوک جھونک کا ذکر کیا ہے جو ان دونوں بھائیوں زید اور محمد الباقر کے مابین مسئلۂ امامت پر ہوئی تھی۔ زید کا کہنا تھا کہ جو شخص امامت کا دعویدار ہو اس کے لیے علی الاعلان خروج بالسیف ضروری ہے کہ جب تک وہ خروج نہ کرے آخر متبادل امام کے طور پر اسے کیسے دیکھا جا سکتا ہے؟ محمد الباقر نے اس اعتراض کا راست جواب دینے کے بجائے صرف یہ کہنے پر اکتفا کیا کہ تمہاری بات اگر مان لی جائے تو پھر ہم لوگوں کے والد بھی امام نہیں ٹھہرتے کہ انھوں نے کبھی بھی خروج بالسیف کی دعوت نہیں دی۔ (نوبختی، ص ۸۹ شہرستانی، ج ۱، ص ۴-۲۰۳)۔

۲۵۔ امامت کو مقبول عام تصور بنانے میں الکمیت بن زید کے مشہور زمانہ قصیدہ ہاشمیت نے کلیدی رول انجام دیا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ عقیدۂ امامت کے سلسلے میں سب سے پرانی تحریری دستاویز ہے۔ شاعری کی زبان اس کام کے لیے بڑی

مناسب ہوتی ہے کہ شاعر ایک عام سی بات کو اپنی زورِ بیانی اور قوت تخیل کے سبب ایک سحر آگیں حقیقت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اہل بیت کی مدح میں لکھی جانے والی نظم نے اُس عہد میں ایک عوامی ہلچل کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ لیکن اس نظم کی بنیاد پر الکمیت کو شیعہ سمجھنا اس عہد کی صحیح تفہیم نہیں ہوگی کہ الکمیت نے خلیفۂ وقت ہشام بن عبدالملک کی مدح میں بھی اپنے اس فن کا جوہر دکھایا ہے۔ ملاحظہ کیجئے: الکمیت، الہاشمیہ، مرتب السیداوی، قاہرہ، ۱۹۵۰ء

۲۶۔ آلِ بیت کے مروجہ تصور کی مقبولیت اور شہرت میں جہاں مختلف سیاسی عوامل کا رول رہا ہے وہیں خانوادۂ حسینؓ کے دو عظیم المرتبت علماء امام باقر اور جعفر الصادق کی جلالت علمی کو بھی اس میں دخل ہے بلکہ سچ پوچھیے تو اگر باقر اور جعفر اس خانوادے کے چشم و چراغ نہ ہوتے تو تشیع ایک نظری عقیدے کی حیثیت سے آنے والے دنوں میں مرتب نہ ہو پاتا اور نہ ہی شیعیت میں امام حسینؓ کو اس مقام کا حقدار سمجھا جاتا کہ جن کے بغیر آج شیعیت کا تصور محال ہے۔ کلمۂ حق کی خاطر قربانیاں تو آلِ حسنؓ نے بھی کم نہ دی۔ امام حسنؓ کے دو بیٹے کربلا میں شہید ہوئے اور تیسرے حسن مثنیٰؓ بھی شدید زخمی ہوئے۔ پھر حسن مثنیٰؓ کے دو بیٹے نفس ذکیہؒ اور ابراہیمؒ عباسیوں کے خلاف خروج کرتے ہوئے مارے گئے۔ بقیہ دو بیٹے دور دراز مقامات کی طرف نقل مکانی پر مجبور ہوئے لیکن آلِ حسنؓ کی ان قربانیوں کے باوجود سلسلۂ امامت میں ان کا نام شامل نہیں کیا جاتا اور یہ تصور عام ہے کہ ائمہ مامورین معصومین کے تمام سلسلے حسینؓ کی اولاد میں ہی پائے جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ معصومین میں نفس ذکیہؒ اور ابراہیمؒ کا شمار بھی نہیں کیا جاتا۔

ہمارے خیال میں بارہ یا سات ائمہ معصومین کا سلسلہ آلِ حسینؓ میں پائے جانے کا بنیادی سبب یہ ہے کہ ابتدائی عہد میں امام منصوص و مامور کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا تھا۔ اہل بیت کی فضیلت کا چرچا تو یقیناً عام ہو رہا تھا اور قرابت رسولؐ کے حوالے سے ہاشمی اور عباسی آلِ بیت اصلاح احوال کے لیے دوسروں کے مقابلے میں خود کو کہیں زیادہ سزاوار سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام حسینؓ پھر ان کے بعد زید بن علیؒ، نفس ذکیہؒ اور ابراہیمؒ نے اپنے اپنے دور میں خروج کو جائز سمجھا۔ دوسری طرف امام باقر اور جعفر الصادق اس نتیجے پر پہنچے کہ راست تصادم امت اور اہل بیت کے اجتماعی مفاد کے خلاف ہے۔ ان حضرات نے اپنی پوری زندگی مستقبل کے لیے رجال کار تیار کرنے میں وقف کر دی۔ اپنے غیر معمولی علم و فضل اور مسند درس و ارشاد کے سبب یہ دونوں باپ بیٹے اہل علم کے لیے ایک مستند حوالے کی حیثیت اختیار کر گئے۔ باقر و جعفر کی اس غیر معمولی جلالت علمی کے سبب خانوادۂ اہل بیت میں انھیں ایک منفرد مقام حاصل ہو گیا۔ آنے والے دنوں میں جب منصوص و مامور امامت کا خیال وضع ہوا تو دوسرے اصحاب اہل بیت کے مقابلے میں باقر و جعفر اس سلسلۃ الذہب کے نمایاں افراد میں نظر آئے۔ یہی وجہ ہے کہ شیعیت کی تمام مروجہ شاخیں جعفر الصادق تک ائمہ مامورین کی ترتیب میں کوئی اختلاف نہیں رکھتیں سوائے زیدیہ کے، جن کے ہاں امامت جہد و عمل اور قیادت سے عبارت ہے۔ اور جہاں خاموش منصوص ائمہ فقط نسلی حوالے سے منصب امامت کے سزاوار نہیں ہو سکتے۔

۲۷۔ تاریخ طبری، ج ۷، ص ۳۲۔

۲۸۔ الذہبی نے تاریخ (ج ۴، ص ۳۰۰) میں اور ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء (ج ۳، ص ۱۸۵) میں شیخین کے سلسلے میں الباقر کے محتاط رویّے کا تذکرہ کیا ہے۔ بعضے یہ بھی کہتے ہیں کہ باقر کا ایسا کرنا تقیّہ کے سبب تھا ورنہ قصیدۂ ہاشمیت میں الکمیت نے انھیں شیخین کے خلاف لب کشائی کرتے دکھایا ہے۔ ہمارے خیال میں شعری مبالغہ آرائی کو تاریخ پر ترجیح نہیں دیا جاسکتا۔ باقر کی محترم شخصیت سے بھی یہی زیادہ قرینِ امکان ہے کہ انھوں نے شیخین کے بارے میں احترام و احتیاط سے کام لیا ہوگا۔

۲۹۔ ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۳۲۱۔

۳۰۔ زیدیہ جو زید بن علی سے منسوب ہے امام وقت کے لیے لازم قرار دیتا ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے عملی اقدامات کرے۔ محض اہل بیت سے کسی شخص کا تعلق اسے منصب امامت پر فائز نہیں کرسکتا۔ کیسانیہ کی طرح ان کے یہاں غیاب امام اور انتظار مہدی کا عقیدہ نہیں پایا جاتا۔ وہ امام کو معصوم عن الخطا بھی نہیں سمجھتے۔ زید بن علی کے سلسلے میں تاریخ کی کتابوں میں جو کچھ مرقوم ہے اس سے اس بات کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ حضرت علیؓ کی غیر معمولی فضیلت پر ایمان لانے کے باوجود ابوبکرؓ و عمرؓ کی خلافت کو ناجائز قرار نہیں دیتے گویا ان کے نزدیک الافضل کی موجودگی کے باوجود المفضول کی قیادت تسلیم کرنا جائز ہے۔ اس اعتبار سے زیدیہ جمہور یہ سنّی فکر سے خاصہ قریب ہے جو حضرت علیؓ کو چوتھا خلیفہ راشد تسلیم کرتی ہے۔

۳۱۔ حیرت ہوتی ہے کہ پہلی صدی کے خاتمے تک مسلمانوں کے اہل نظر ان نسلی التباسات کے شکار کیسے ہوگئے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن جب باقر مسجد میں درس و ارشاد میں مصروف تھے ان کے چچازاد بھائی ابو ہاشم جو حضرت علیؓ کے تیسرے بیٹے ابن الحنفیہ کے اولاد سے تھے آوارد ہوئے انھوں نے الباقر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بآواز بلند کہا کہ تم جو رسولؐ اللہ کی وصیت کا خود کو حقدار بتاتے ہو تو یہ سراسر دھوکہ دھڑی ہے، جس کے جواب میں باقر نے کہا کہ تمھیں جو کہنا ہے کہہ لو میں فاطمہؓ کا بیٹا ہوں جب کہ تم ایک حنفی عورت کے بطن سے ہو۔ اس واقعہ نے مسجد میں اتنا ہنگامہ برپا کردیا کہ لوگ ابو ہاشم پر پل پڑے گوکہ ابو ہاشم ماں کی طرف سے فاطمہؓ کی اولاد نہ تھے لیکن خانوادۂ علیؓ سے ان کے تعلق کی بنیاد پر ہاشمیہ کے نام سے ان کے وارثین سرگرم رہے۔ ابو ہاشم گوکہ خود لاولد تھے البتہ ان کے خاندان کے دوسرے افراد امامت کے دعویدار ہوگئے۔ کسی نے کہا کہ ابو ہاشم مہدی تھے جن کا انتقال نہیں ہوا ہے بلکہ وہ ردوا کی پہاڑیوں میں روپوش ہوگئے ہیں تو کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ ابو ہاشم نے محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس کو اپنا وارث متعین کردیا تھا کہ جب وہ شعور کو پہنچ جائیں تو اس منصب کو سنبھال لیں۔ کہا جاتا ہے کہ آنے والے دنوں میں جن لوگوں نے خلافت عباسیہ کی داغ بیل ڈالی ان کا تعلق اسی العباس سے تھا نہ کہ رسولؐ اللہ کے چچا العباس سے۔ النوبختی، فرق، ص ۲۹۔ البغدادی، الفرق، ۲۸۔

ابتدائے عہد میں ہی قرابت رسولؐ کا حوالہ اتنا معتبر ہوگیا تھا کہ آلِ رسولؐ کے حوالے سے جس کسی نے بھی

سیادت کا علم بلند کیا اسے لوگوں کی ایک قابل ذکر تعداد میسر آ گئی حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جن کے لیے اپنا شجرۂ نسب راست رسول اللہ یا ان کی بیٹی فاطمہؓ تک پہنچنا ممکن نہ تھا وہ بھی سیاسی ضرورت کے تحت فاطمی بن گئے یہاں تک کہ انھیں فاطمیین کی عظیم الشان سلطنت قائم کرنے کا موقع مل گیا۔ تاریخ کے طالب علم کے لیے یہ سوال حیرت اور دلچسپی کا باعث ہے کہ اہل بیت کا یہ حوالہ عامۃ المسلمین کے لیے اتنا معتبر کیسے ہو گیا کہ اس کی بنیاد پر مدت مزید تک نہ صرف یہ کہ بغاوت کی تحریکیں چلتی رہیں بلکہ عباسی اور فاطمی خلافت کی شکل میں دو عظیم الشان سلطنتیں مسلم فکر کے نقیب کے طور پر دیکھی جاتی رہیں۔

امامت پر فاطمی آلِ بیت کے مابین بھی خاصی رسہ کشی ہوتی رہی حتیٰ کہ حسینی اور حسنی سلسلے کے افراد ایک دوسرے کے مقابل نظر آئے۔ کہا جاتا ہے کہ حسن بن الحسنؓ جو حسن المثنیٰ کے نام سے معروف ہیں، زین العابدین کے عہد میں رسول اللہ کی املاک سے آنے والے صدقات کے نگراں تھے۔ زین العابدین نے جب اس پر اپنا حق جتایا تو المثنیٰ غضب ناک ہو گئے۔ زین العابدین کے انتقال کے بعد الباقر نے ان صدقات پر اپنا دعویٰ برقرار رکھا۔ اس طرح ایک ہی خاندان میں کبھی الباقر حسن المثنیٰ کے مقابل نظر آئے تو کبھی ان کے بیٹے زید، الحسن کے مقابل نظر آئے۔ (الکشی، اختیار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۳۴۸، ص ۲۲۸)

ہر فرقہ اپنے سیاسی عقائد اور دینی فہم میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتا گیا مثلاً اہل بیت کے دوسرے فرقوں کے مقابلے میں بطریہ اس خیال کے قائل رہے کہ ابوبکرؓ اور عمرؓ کی خلافت جائز تھی بلکہ عثمانؓ کے ابتدائی چھ سال بھی متنازع نہیں ہیں کہ خود امام علیؓ نے ان کی قیادت قبول کر لی تھی۔ (النوبختی، فرق، ص ۱۲) ان کے خیال میں افضل کی موجودگی کے باوجود مفضول کی قیادت قابل قبول ہو سکتی ہے۔ انھوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ علم محض اہل بیت کی اجارہ داری نہیں اسے دوسرے ماخذ سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ پہلی نسل کے مسلمانوں نے جب ابوبکرؓ اور عمرؓ کو اپنا امام بنایا اور اس صورت حال کو حضرت علیؓ نے خود قبول کر لیا تو پھر ہمارے لیے اب اس کا کوئی جواز نہیں کہ اس فیصلے کو کھلے دل سے قبول نہ کریں۔ (فرق ص ۱۸) اس کے برعکس جارودیہ نے ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے خلافت کی سخت نکیر کی۔ وہ ان متشددین میں تھے جو یہ سمجھتے تھے کہ رسول اللہ نے علیؓ کو اپنا وصی نامزد کیا تھا اور اس لیے قیادت کے لیے صرف وہی سزاوار تھے۔ ان کی زبانیں ان تین خلفاء کے لیے بڑی جارح تھیں اور وہ ان پر لعن طعن کو اپنا دینی حق سمجھتے۔ جارودیہ یہ سمجھتے تھے کہ جن لوگوں نے علیؓ کو چھوڑ کر ابتدائی تین خلفاء کی قیادت قبول کر لی تھی ان کا یہ رویہ علیؓ کے سلسلے میں نص خفی سے انکار پر مبنی تھا۔ ان کے نزدیک امامت پر علیؓ اور ان کے بعد حسنؓ اور حسینؓ کا حق تھا۔ سو جن لوگوں نے انھیں اس حق سے محروم کیا وہ اس لائق نہیں کہ ان کے فہم دینی کو استناد بخشا جائے یا ان کی بیان کردہ روایتوں کو قبول کیا جائے۔

اشعری نے مقالات اسلامیین (ص ۶۷) میں اس خیال کی تائید کی ہے کہ جارودیہ علیؓ کو بذریعہ نص امامت کا سزاوار سمجھتے تھے۔ شہرستانی نے الملل (ص ۱۱۸) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ یہ لوگ علیؓ کے نص کے سلسلے

میں بالوصف دون تسمیہ کا عقیدہ رکھتے تھے یعنی یہ کہ رسولؐ اللہ نے علیؓ کا نام لیے بغیر ان کی خصوصیتوں کے حوالے سے انھیں منصب امامت پر منصوص کر دیا تھا۔

۳۲۔ نوبختی کے مطابق حسن العسکری کی موت کے بعد ان کے متبعین چودہ مختلف گروہوں میں بٹ گئے جبکہ مسعودی ان گروہوں کی تعداد بیس بتاتے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے: نوبختی، ص ۷۹، حوالہ مذکور۔ مسعودی ۴۰/۸، حوالہ مذکور

۳۳۔ مسعودی نے المفید کے حوالے سے بارہویں امام کے ظہور کی یہ نشانیاں بتائی ہیں۔ ملاحظہ کیجئے الارشاد، تہران، ۱۹۵۱ء، ص ۲۹۲۔

۳۴۔ کلینی جن دنوں الکافی کی تالیف میں مصروف تھے وہ امام غائب کی غیبتِ صغریٰ کا زمانہ تھا۔ یہ خیال عام ہونے لگا تھا کہ جلد ہی غیبت کا یہ دور ختم ہوگا اور پھر امام کے ظہور سے ایک نئے دور کا آغاز ہوگا۔ مہدی کا تصور پہلے سے ہی مختلف شکلوں میں مختلف فرقوں کے ہاں موجود تھا۔ اب بارہویں امام کی غیبت سے مہمیز پا کر یہ خیال عام ہوتا جاتا تھا کہ آنے والے مہدی کی حیثیت قائم الزماں کی بھی ہوگی۔ یہ وہی عہد ہے جب افریقہ میں اسمٰعیلی دعوت کے پہلے امام نے خود کو مہدی کے طور پر پیش کیا تھا اور دوسرے امام نے خود کو القائم باور کرایا تھا۔ البتہ جب مدتِ مدید گزرنے کے بعد بھی امام غائب کا ظہور نہ ہوا یہاں تک کہ عباسی خلافت بھی صفحۂ ہستی سے غائب ہوگئی تو اس قسم کی توجیہات سامنے آئیں کہ شیعوں کے راز افشاء کئے دینے کے سبب غیبت کی مدت طویل کر دی گئی ہے۔

۳۵۔ نہج البلاغہ کے مصنف کی شخصیت پر ابتداء ہی سے ابہام کا پردہ پڑا رہا ہے۔ مختلف مصادر سے اس بارے میں جو کچھ معلوم ہوتا ہے اس کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف میں شریف رضی اور شریف مرتضیٰ کے علاوہ دوسرے اہل علم نے بھی اپنا حصّہ ڈالا ہے۔ عمدۃ الطالب کے شیعی مصنف ابوالحسن موسوی نے اس کتاب کا مصنف شریف رضی (متوفی ۴۰۶) کو بتایا ہے۔ جب کہ ابن خلکان، ابن کثیر اور ذہبی نے شریف مرتضٰی (متوفی ۴۳۶) کو اس کتاب کا مصنف قرار دیا ہے۔ کتاب کی اندرونی متنی شہادت اس بات پر دال ہے کہ اس کتاب کا بیشتر حصّہ جو خطبات و مکاتیب علیؓ پر مشتمل ہے اسے حضرت علیؓ کی ذات سے کچھ بھی علاقہ نہیں کہ خطبات و مکاتیب کی زبان میں ایسے معرب الفاظ کثرت سے ملتے ہیں جو تحریکِ ترجمہ کی پیداوار ہیں جسے لغت کی اصطلاح میں مولدۃ کہتے ہیں۔

۳۶۔ سمعی دلائل ان تمام ذرائع پر محیط ہے جو قرآن، سنّت، اجماع اور قیاس پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر عقل کے علاوہ وحی اور اس کے متعلقات کے بنیاد پر قائم کیا جانے والا خیال الدلیل السمعی کہلاتا ہے۔

۳۷۔ حدیث ثقلین سے وہ روایت مراد ہے جس کے مطابق رسولؐ اللہ نے فرمایا کہ میں اپنے پیچھے تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں۔ کتاب اللہ اور عترتِ آلِ بیتی۔ ان کی حیثیت ہمارے نائبین کی ہے۔ یہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں گے یہاں تک کہ تم حوض پر مجھ سے آملو۔ اس بارے میں امام مسلم نے زید بن ارقم سے ایک روایت یوں نقل کی ہے: وانا تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله

واستمسکوا به، قال زید: فحث علی کتاب الله و رغب فیه ثم قال: واهل بیتی اذکرکم الله فی اهل بیتی اذکرکم الله فی اهل بیتی۔ بعض جزوی اضافوں اور اختلاف کے ساتھ اس مضمون کی روایتیں ام سلمہ، سعید خدری، زید بن ثابت، جابر بن عبداللہ سے بھی ترمذی، طبرانی اور نسائی وغیرہ میں منقول ہے۔

۳۸۔ ابن بابویہ، کمال الدین و تمام النعمۃ، دو مجلدات، تہران، ۱۳۷۸، ج اول ص ۱۵۱–۱۵۳۔

۳۹۔ ملاحظہ کیجئے۔ ابو جعفر محمد بن الحسن القمی، بصائر الدرجات، تبریز، ۱۳۸۰ھ، ج ۳ ص ۱۹۳۔ الکلینی میں بھی یہ روایت معمولی لفظی اختلاف کے ساتھ موجود ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ ابو جعفر محمد بن یعقوب الکلینی، الکافی، تہران، ۱۳۷۷–۱۳۸۱ھ، ۸ مجلدات ج ۲ ص ۶۳۳۔

۴۰۔ شیعوں کی مشہور زمانہ تفسیر القمی اپنے تفسیری حواشی میں جابجا هکذا نزلت کہہ کر متبادل آیتوں کی نشاندہی کرتی ہے مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے۔ تفسیر القمی، نجف، ۸۷–۱۳۸۶ھ ذیل سورہ ۱، آیت ۱۴۲، سورہ ۱۴، آیت ۱، ۲۹۷۔ سورہ ۱۶، آیت ۲، ۲۱۔

۴۱۔ تفسیر القمی، حوالہ مذکور، جہاں سورہ ۳، آیت ۱۱۰ اور سورہ ۲۵، آیت ۷۴ کی متبادل آیتیں علی خالِف ما انزل الله کے طور پر درج کی گئی ہیں۔

۴۲۔ تفسیر القمی، ج ۲ ص ۲۹۵۔

۴۳۔ القاضی النعمان، دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۱۷/ الکافی، ج ۱ ص ۲۸۹/ الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تہران، ۱۳۹۵ھ، ج ۳ ص ۲۰۹۔

۴۴۔ تفسیر طبری، قاہرہ ۱۹۰۳ء، ج ۵ ص ۲۸۵/ الکلینی، الکافی، تہران ۱۹۶۸ء، ج ۱ ص ۲۸۹۔

۴۵۔ تفسیر القمی، نجف ۱۹۶۶ء، ج ۱ ص ۱۷۰۔ مزید دیکھئے تفسیر التبیان للطوسی، نجف ۱۹۵۷ء، ج ۳ ص ۵۴۹۔

۴۶۔ تفسیر القمی، ج ۱ ص ۱۷۱/ تفسیر التبیان للطوسی، ج ۱ ص ۵۷۴۔

۴۷۔ قاضی النعمان، دعائم الاسلام (مرتب آصف فیضی) قاہرہ، ۱۹۵۰، ج ۱ ص ۱۷۔

۴۸۔ حوالہ سابق، ج ۱ ص ۱۸–۱۷۔ مزید دیکھئے تفسیر التبیان للطوسی، ج ۳ ص ۴۳۵۔

۴۹۔ قاضی النعمان، دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۳۱۔

۵۰۔ ایضاً

۵۱۔ ایضاً، ج ۱ ص ۱۷۔

۵۲۔ ایضاً، ص ۲۸۔

۵۳۔ ایضاً، ص ۸۴۔ مزید دیکھئے: مجمع البیان فی تفسیر القرآن للطبریسی، تہران ۱۹۷۵ء ج ۱۰–۹ ص ص ۲۸–۲۷۔

۵۴۔ الکلینی، الکافی، ج ۱ ص ۱۹۴۔

۵۵۔ ایضاً، ج ۱ ص ۲۱۵۔

۵۶۔ تفسیر القمی، ج ۲،ص ۱۹۳۔

۵۷۔ چوتھی صدی تک شیعہ سنّی فرقے کی علیحدہ علیحدہ شناخت پوری طرح متشکل نہیں ہو پائی تھی اور اس وقت تک مرتب ہونے والی تمام ہی دینی کتابوں بشمول طبری اور صحاح ستہ تمام ہی فرقے کے لیے مشترکہ علمی ماخذ کی حیثیت رکھتی تھیں سو جب آگے چل کر شیعہ مصنفین نے اپنی کتابیں الگ مرتب کرنا شروع کیں تو یہ مشترکہ کتبِ سابقہ غیر محسوس طور پر اہل سنت کو اپنا سرمایہ معلوم ہوئیں۔ اہل بیت کے سلسلے میں علیؓ، فاطمہؓ، حسنؓ اور حسینؓ کے حوالے سے سنیوں میں جو مقبول عام تصور پایا جاتا ہے اس کی بنیادیں اسی دور التباس میں پائی جاتی ہیں جب بھانت بھانت کے خیالات پر حصول اقتدار کے لیے مختلف فرقے وجود میں آرہے تھے اور جب ہر فرقہ اپنے جواز کے لیے قصے، کہانیوں، مناقب کی من گھڑت روایتوں اور شان نزول کی تراشیدہ تاویلوں کے ذریعے وحی ربّانی کو اپنی مطلب براری کے لیے استعمال کرنا اپنا حق سمجھتا تھا۔

۵۸۔ بیشتر شیعی تفسیروں میں ترابیاً کی تحریف کے بغیر اس سے ابوتراب یعنی حضرت علیؓ کی طرف اشارہ مراد لیا گیا ہے البتہ تفسیر النعمانی جو محمد بن ابراہیم بن جعفر الکاتب النعمانی کی تالیف بتائی جاتی ہے ترابا کو ترابیاً پڑھنے پر ترجیح دیتی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ بحارالانوار، ج ۹۳ص ص ا۔۹۷۔

۵۹۔ ملاحظہ کیجئے۔ تفسیر القمی ذیل آیت: هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق... ج ۲،ص ۲۹۵۔ مزید ملاحظہ کیجئے: ہاشم بن سلیمان البحرانی التوبلی، کتاب البرهان فی تفسیر القرآن، تہران، ۵مجلدات۔

۶۰۔ تفسیر قمی اور محمد مرتضیٰ الکاشانی کی کتاب الشافی فی تفسیر القرآن میں اس آیت کی تعبیر میں یا محمدؐ یا علیؓ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے البتہ تفسیر فرات میں اسے متن کا حصّہ باور کرانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ فرات بن ابراہیم الکوفی، تفسیر فرات، نجف، ۱۴۱۰ھ۔

۶۱۔ ہاشم بن سلیمان البحرانی التوبلی کی کتاب البرهان فی تفسیر القرآن میں ولایۃ کا اضافہ تفسیری اشارے کے طور پر ہے البتہ کلینی کی الکافی کا جس انداز سے ہاشم التوبلی اور الکاشانی نے حوالہ دیا ہے اس نے اس تعبیر کو اختلافِ قرأت کا مسئلہ بنادیا ہے۔

۶۲۔ تفسیر القمی، ج ۲،ص ۱۹۸/ الکلینی، الکافی ج ا،ص ۴۱۴/ کتاب البرھان فی تفسیر القرآن للتوبلی، ج ۳،ص ۳۰۴۔

۶۳۔ ملاحظہ کیجئے: الکلینی، ج ا،ص ۴۱۸/ تفسیرِ فرات، ذیل آیت مذکور

۶۴۔ ملاحظہ کیجئے: الکلینی، ج ا،ص ۴۲۲ ذیل آیت مذکور

۶۵۔ ملاحظہ کیجئے: ابوالنذر محمد بن مسعود بن عیاشی السلمی السمرقندی، تفسیر العیاشی، مرتب ہاشم الرسول المحلاتی قم، ۱۳۸۰ھ اور تفسیر قمی، ذیل آیت كنتم خير امة جہاں كنتم خير ائمة مذکور ہے۔

۶۶۔ ملاحظہ کیجئے: تفسیر العیاشی، حوالہ مذکور اور علی بن ابراہیم القمی، تفسیر القمی، مرتب الطیب الموسوی الجزائری، نجف، ۸۷۔۱۳۸۶ھ، ۲مجلدات۔ جہاں یہ آیت اس طرح مذکور ہے: تتخذون ايمانكم دخلا بينكم ان تكون ائمة

ھی ازکی من ائمتکم...

۶۷۔ ملاحظہ کیجئے: *تفسیر العیاشی*، ج۱، ص۱۹۴، ذیل آیت مذکور۔

۶۸۔ ملاحظہ کیجئے: *تفسیر القمی*، ج۱، ص۱۶۰۔

۶۹۔ ملاحظہ کیجئے: *الکلینی*، ج۱، ص۴۱۶۔

۷۰۔ وہ آیات قرآنی جن میں فی علیؓ یا آلِ محمد کے الفاظ محذوف بتائے گئے، یا جن میں ان الفاظ کے اضافے کو آیاتِ منزلہ کی اصل شکل قرار دیا گیا ان کی کوئی حتمی فہرست فراہم کرنا ہمارا مقصد نہیں۔ ہم یہاں صرف چند مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں جن سے دراصل اس خیال کی تصدیق مطلوب ہے کہ اہل تشیع کے تفسیری ادب میں اس قسم کے اضافے نامانوس نہیں ہیں۔ ملاحظہ کیجئے آیاتِ قرآنی کے بالمقابل اہل تشیع کے ہاں روایتوں کا پیدا کردہ اختلافِ قرأت:

وحی ربانی کے دفتین میں آیات منزلہ	اہل تشیع کے ہاں ان آیات کی تعبیر و مجوزہ قرأت
وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله... (بقرة: ۲۳)	وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فی علی فاتوا بسورة من مثله... (کتاب البرهان فی تفسیر القرآن للتوبلی)
بئسما اشتروا به انفسهم ان یکفروا بما انزل الله... (بقرة: ۹۰)	بئسما اشتروا به انفسهم ان یکفروا بما انزل الله فی علی... (تفسیر العیاشی للسمر قندی)
واذا قیل لهم امنوا بما انزل الله... (بقرة: ۹۱)	واذا قیل لهم امنوا بما انزل الله فی علی. . (تفسیر العیاشی، للتوبلی)
یا ایها الذین اوتوا الکتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معکم... (النساء: ۴۷)	یا ایها الذین اوتو الکتاب آمنوا بما انزلت فی علی مصدقا لما معکم... (تفسیر فرات، تفسیر العیاشی، الکافی للکلینی)
... ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاء وك... (النساء: ۶۴)	... ولوا انهم اذ ظلموا انفسهم جاء وك یا علی... (تفسیر القمی)
...ولو انهم فعلوا ما یوعظون به... (النساء:۶۶)	...ولو انهم فعلوا ما یوعظون به فی علی... (کتاب الصافی فی تفسیر القرآن، لمحمد المرتضیٰ الکاشانی)
لکن الله یشهد بما انزل الیك... (النساء:۱۶۶)	لکن الله یشهد بما انزل الیك فی علی... (تفسیر القمی، تفسیر العیاشی)
یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك... (المائده: ۶۷)	یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك فی علی... (تفسیر القمی، تفسیر الکاشانی)

والـذيـن آمـنـوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد... (محمد:۲)	والـذيـن آمـنـوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد فى على... (تفسير القمى)
ذلك بـانهـم كـرهـوا مـا انـزل اللـه فـاحبط اعمالهم۔ (محمد:۹)	ذلك بـانهم كرهوا ما انزل الله فى على فاحبط اعمالهم۔ (تفسير القمى، مجمع البيان فى تفسير القرآن لا بوعلى الفضل الطبريسى)
ذلك بـانهـم قـالـوا لـلـذين كرهوا ما نزل الله۔ (محمد: ۲۶)	ذلك بـانهـم قـالوا للذين كرهوا ما نزل الله فى على۔ (تفسير القمى،تفسيرالطبريسى)
واذا قيـل لهـم مـاذا انـزل ربـكـم قـالوا اساطير الاولين۔ (النحل: ۲۴)	واذا قيـل لهـم مـاذا انـزل ربـكـم فى على قالوا اساطير الاولين۔ (تـفسيـر فـرات، تفسير العياشى، تفسير القمى)
فبـدل الـذيـن ظـلـمـوا قولا غير الذى قيل لهم فـانـزلـنا على الذين ظلموا رجزا من السماء... (بقرة:۵۹)	فبـدل الـذين ظلموا آل محمد حقهم قولا غير الـذى قيـل لهـم فـانـزلـنا على الذين ظلموا آل مـحمد حقهم رجزا من السماء... (تـفسير القمى، تفسير العياشى، تفسير التوبلى، تفسير الكاشانى)
ان الـلـه اصـطفىٰ آدم و نوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين۔ (آل عمران:۳۳)	ان الـلـه اصـطفىٰ آدم و نوحا وآل ابراهيم وآل عـمران وآل محمد على العالمين۔ (تفسير القمى، تفسير العياشى، تفسير الكاشانى)
ان الذين كفروا وظلموا... (النساء: ۱۶۸)	ان الـذيـن كـفروا وظلموا آل محمد حقهم... (تفسير القمى، تفسير العياشى)
يـا ايهـا الـنـاس قد جاء كم الرسول بالحق من ربـكـم فـامـنـوا خيـرا لكم وان تكفروا فان لله مافى السمٰوات والارض... (النساء:۱۷۰)	يـا ايهـا الـنـاس قد جاء كم الرسول بالحق من ربـكـم فـى ولاية عـلـى فـامـنوا خيرا لكم وان تـكـفـروا بـولايتـه فـان للـه مـافى السمٰوات والارض... (تفسير العياشى، تفسير الكاشانى)
...ولو ترى اذالظالمون فى غمرات الموت... (الانعام: ۹۳)	...ولـو تـرى اذالظالمون آل محمد حقهم فى غمرات الموت... (تفسير القمى)
وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمومنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا۔ (بنى اسرائيل:۸۲)	ونـنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمومنين ولا يزيد الظالمين آل محمد حقهم الا خسارا۔ (تفسير العياشى، تفسير الكاشانى)

...انا اعتدنا للظالمین نارا... (الکھف:۲۹)	...انا اعتدنا للظالمین آل محمد حقھم نارا... (تفسیر القمی، تفسیر العیاشی)
...وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا۔ (الفرقان:۸)	...وقال الظالمون لآل محمد حقھم ان تتبعون الا رجلا مسحورا۔ (تفسیر فرات، تفسیر القمی)
...وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون۔ (الشعراء:۲۲۷)	...وسیعلم الذین ظلموا آل محمد حقھم ای منقلب ینقلبون۔ (تفسیر القمی، تفسیر الکاشانی)
ولن ینفعکم الیوم اذ ظلمتم انکم فی العذاب مشترکون۔ (الزخرف:۳۹)	ولن ینفعکم الیوم اذ ظلمتم آل محمد حقھم انکم فی العذاب مشترکون۔ (تفسیر القمی، تفسیر التوبلی)

۷۱۔ حوالے کے لیے دیکھئے جدول سابق۔

۷۲۔ حوالے کے لیے دیکھئے جدول سابق۔

۷۳۔ وَاَرْجُلُکُمْ کی قرأت میں اعراب کے معمولی اختلاف کے سبب اہل سنت اور اہل تشیع کے مابین طریقۂ وضو میں اختلاف واقع ہوگیا ہے۔ اہل سنت کی تعبیر کے مطابق فغسلوا کا فعل وجوھکم ایدیکم کی طرح وَاَرْجُلُکُمْ کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے جس سے چہرے اور ہاتھوں کے ساتھ پاؤں کا دھونا بھی لازم آتا ہے۔ جبکہ اہل تشیع جو اس لفظ کو وَاَرْجُلِکُمْ (ل پر کسرہ/زیر) پڑھتے ہیں اس کا تعلق برؤسِکُمْ سے جوڑتے ہیں۔ اور اس طرح فامسحوا کا فعل برؤسِکُمْ اور ارجلِکم دونوں کو کفایت کرتا ہے اس تلفظ کے مطابق سر کی طرح پیروں کے مسح سے وضو مکمل ہوجاتا ہے۔

۷۴۔ بیسویں صدی کی ابتداء میں قرآن مجید کا ایک قلمی نسخہ بعض اصحاب فن کی توجہ کا مرکز بنا جس میں نہ صرف یہ کہ اختلاف قرأت کی شیعہ روایتوں کو متنِ قرآن میں شامل کرنے کی کوشش کی گئی تھی بلکہ سورۃ ولایۃ اور سورہ نورین کے نام سے دو ایسی سورتوں کو بھی متن کا حصہ بتایا گیا تھا جو قرآن مجید کے متداول اور مستند نسخوں میں نہیں پائی جاتیں۔ گو کہ خود اہل تشیع کے حلقے میں اس محرف نسخہ کو اعتبار نہ مل سکا اور نہ ہی اسے کسی سنجیدہ علمی گفتگو کا موضوع بنایا گیا البتہ عجائبات کی حیثیت سے اس قسم کے قلمی نسخوں کی موجودگی سے التباسِ فکر ونظر کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ نسخہ ناظرین کی دلچسپی کے لیے خدابخش لائبریری پٹنہ میں موجود ہے۔

جو لوگ قرآن مجید کو مصحفِ ولایۃ کے طور پر پڑھتے آئے ہوں ان کے ذہنوں میں ایک اضافی سورۃ ولایۃ کا خیال اسی انحرافِ فکری کے توسیعہ کے طور پر دیکھا جانا چاہیے۔ سورہ نورین کے لیے بھی شیعہ روایت کی کتابوں میں نظری بنیادیں پہلے سے ہی پائی جاتی تھیں۔ شیخ صدوق نے حضرت ابوذر کے حوالے سے ایک روایت نقل کی

ہے۔ابوذر کہتے ہیں: میں نے رسولؐ اللہ کو یہ کہتے سنا ہے کہ میں اور علی ایک ہی نور سے پیدا ہوئے ہیں۔آدم کی پیدائش سے ۲ہزار سال پہلے ہم لوگ عرشِ خدا کے دائیں جانب اس کی تحمید کیا کرتے تھے۔پھر جب خدا نے آدم کو بنایا تو ہمیں ان کی صلب میں منتقل کر دیا۔جب وہ جنت میں رہے ہم ان کی صلب میں تھے اور جب انھوں نے گناہ کا ارادہ کیا جب بھی ہم ان کی صلب میں موجود تھے۔خدا نے ہمیں پاکیزہ صلب سے پاکیزہ ارحام میں منتقل کیا یہاں تک کہ ہمیں عبدالمطلب میں منتقل کر دیا گیا۔پھر ہمیں دو حصّوں میں منقسم کر دیا گیا اس طرح کہ مجھے عبداللہ کے صلب میں اور علی کو ابوطالب کے صلب میں۔(محولہ شیخ صدوق،علل الشرعی،نجف ۱۹۶۳ء، ج ۱،ص ص ۳۵۔۱۳۴)

۷۵۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ،جعفر صادق سے پہلے ائمہ منصوص کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا تھا۔باقر سے پہلے علوی خانوادے میں امام منصوص کے تصور کا پتہ لگانا بھی مشکل ہے،زیدی جو محمد باقر کے بجائے زید کو پانچواں امام مانتے ہیں،امامت کو منصوص نہیں مانتے۔زیدیوں کے یہاں زین العابدین سرے سے امام ہی نہیں۔بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جب تک بارہ اماموں کا فلسفہ تخلیق نہیں ہوا تھا شیعوں کے مختلف فرقے اس بات سے بے خبر تھے کہ الٰہی انتظام کے سبب کس امام کے بعد کس امام کا نمبر ہے۔اسی طرح یہ خیال کہ امامت میں حضرت فاطمہؓ کی اولاد کو خاص مقام حاصل ہے، بہت بعد کی پیداوار ہے۔ابتداء میں نرینہ خاندانی سلسلوں کا ہی بول بالا تھا۔یہی وجہ ہے کہ اموی سلطنت کو الٹنے میں عباسی دعوت صرف اس لیے مؤثر ہوئی کہ وہ اپنا تعلق خانوادۂ رسول سے جوڑتی تھی۔خانوادۂ رسول یا اہل بیت کا یہ تصور ابتداءً حضرت فاطمہؓ کے گرد گردش نہیں کرتا تھا۔ورنہ کوئی وجہ نہیں تھی کہ محمد بن الحنفیہ کو بھی علوی امام کے طور پر دیکھا جاتا۔اور حسن وحسین کی طرح ان کے گرد بھی سرفروشوں کا ایک حلقہ جمع ہو جاتا۔

۷۶۔ قاضی النعمان،دعائم،ج ۱،ص ۱/۱۷ الکلینی،الکافی،ج ۱،ص ص ۸۹۔۲۸۸۔

۷۷۔ الکلینی،الکافی،ج ۱،ص ص ۹۵۔۲۹۴/ باقر مجلسی،بحارالانوار،تہران ۱۹۵۶ء ج ۳۷،ص ۱۰۸۔

۷۸۔ ابولفوارس،الرسالہ فی الامامۃ۔سنی مآخذ میں بھی من کنت مولی کی بازگشت کثرت سے سنائی دیتی ہے۔ملاحظہ کیجئے: البدایہ والنھایہ لابن کثیر،قاہرہ،۳۰۔۱۹۲۹ء، ج ۵،ص ۲۴، ص ص ۲۱۴۔۲۰۸۔

مسند ابن حنبل،مرتب احمد محمود شاکر،قاہرہ ۱۹۴۹ء، ج ۴،ص ۲۸۱،۳۷۰، ج ۵،ص ۳۴۷

ترمذی،الجامع الصحیح،قاہرہ ۱۹۶۲ء، ج ۵،ص ۶۳۳۔

سنن ابن ماجہ،مرتب محمد فواد عبدالباقی،قاہرہ ۵۳۔۱۹۵۲ء، ج ۱،ص ۴۳۔

۷۹۔ صحیح البخاری،قاہرہ ۱۹۳۲ء، ج ۵،ص ۲۴،مسند ابن حنبل، ج ۱،ص ۱۸۲،سنن ابن ماجہ،مرتب فواد عبدالباقی،قاہرہ، ۵۳۔۱۹۵۲ء، ج ۱،ص ۴۳۔

۸۰۔ حمیدالدین کرمانی،مصابیح فی اثبات الامامۃ،بیروت ۱۹۶۹ء،ص ص ۱۱۶۔۱۱۵۔

۸۱۔ قاضی النعمان،دعائم، ج ۱،ص ۲۔

۸۲۔ الکلینی،الکافی،تہران ۱۹۶۸ء، ج ۱،ص ۲۹۰۔

۸۳۔ مسعودی نے مروج الذہب (ج ۳) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ امام موسیٰ کاظم کو اسم اعظم کی تعلیم راست رسولؐ اللہ کے ذریعہ خواب میں دی گئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ہارون رشید کے عہد میں جب موسیٰ کاظم قید خانے میں تھے انھیں خواب میں رسولؐ اللہ کی زیارت ہوئی۔ آپؐ نے موسیٰ کی مظلومیت پر دکھ کا اظہار کیا اور انھیں بعض کلمات کا ورد کرنے کی تعلیم دی۔ موسیٰ نے ادھر ورد شروع کیا ادھر ہارون رشید کے خواب میں ایک حبشی جس کے ہاتھ میں گرز تھا آوارد ہوا۔ کہنے لگا: فوراً موسیٰ کو رہا کر و ورنہ میں اس گرز سے تمہاری خبر لوں گا۔ ہارون رشید سخت گھبراہٹ میں بیدار ہوا، آدھی رات کو ہی صاحب الشرطہ کو بلا کر موسیٰ کی فی الفور رہائی کا حکم جاری کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے جب غروب ہوتے ہوئے سورج کو الٹی سمت میں سفر کا حکم دیا تھا اور اس کے سبب اس دن شام کا وقت خاصا طویل ہو گیا تھا تو ان کا یہ کرنا بھی دراصل اسی اسم اعظم کے ورد کے سبب تھا۔

۸۴۔ الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۳۰۔

۸۵۔ ایضاً ص ۱۹۴۔

۸۶۔ ایضاً ص ۴۴۲۔

۸۷۔ قاضی النعمان، المناقب والمثالب۔

۸۸۔ محمد عمر الکشی، اختیار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۶۹ء، ص ص ۲۷-۱۲۶۔

۸۹۔ قیس بن ربیع اور ان کے اصحاب باقر سے یہ کہہ کر الگ ہو گئے کہ انھوں نے دو مختلف مواقع پر ایک ہی سوال کے دو مختلف جواب دیئے تھے۔ دیکھئے النوبختی، فرق الشیعہ، ص ص ۵۵-۵۲۔

۹۰۔ محمد بن اسمٰعیل الحائری، منتھیٰ المقال، تہران، ۱۸۸۴ء، ص ۳۰۷۔

۹۱۔ ایضاً، حوالہ مذکور۔

۹۲۔ باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۹۸۔

۹۳۔ الکشی، معرفۃ الرجال، ص ۱۲۸۔

۹۴۔ ام الکتاب چوتھی صدی ہجری کی ایک تالیف ہے جسے اسمٰعیلی حلقوں میں امام الباقر سے منسوب کیا جاتا ہے۔ کتاب کے ابتدائی حصّے میں کونیات سے متعلق معلومات دی گئی ہیں جبکہ بعد کے حصّے الباقر سے پوچھے جانے والے سوالات اور ان کے جوابات پر مشتمل ہیں۔ ۱۹۳۶ء میں معروف مستشرق W.Ivanow نے اسے مختلف نسخوں کی مدد سے مرتب اور شایع کیا اور ایک علیحدہ تفصیلی نوٹ بھی لکھا جو شائقین کے لیے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اگلے صفحہ پر ملاحظہ کیجئے کتاب کے پہلے صفحہ کا عکس:

اُمّ الکتاب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بسم الله و بالله ومن الله ، هذا عهد مناجات الله فإنّه (يعلم)
السرّ و العلن وحساب الموت والحيوٰة والدرجات وصفات نور النّبى
صلّى الله عليه و آله وسلّم وحالاته وعلاماته ، قال جابر ابن عبد الله (هذا)
النّور من مقالات أمّ الكتاب لسراج (الامّة) امام المبين محمّد باقر
3 عليه السّلام [3] ولقد جالسته (فى مجالسه) التى قيّض فيها دعاء
خازنيه ، فقال ألا أعطى ديوننا به كتاب كتاب الدقائق صفاء النّور
والأنفاس هما حيوٰة (؟) ، إنّى أنا حكيم معطيكم ممّا اعطانى (الله) فلا
يكشفه إلّا لملك مقرّب أو نبىّ مرسل أو مؤمن ممتحن ، يَا أَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا
جَاءَكَ ٱلْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ [LX, 10] وعلمنا دقيق عميق صعب
متصعّب ، لا يحتمله إلّا ملك مقرّب أو صديق أو موحّد ممتحن مطمئنّ
4 فى الملكوت [4] والناسوت ، وهو آية مكنونة فِى صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ
مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِى سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ [LXXX, 13 - 15] وعلمه رفيع عظيم فى
ٱلْعَالَمِينَ ومنه إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ [LXXV, 23] وللشّيطان قاهرة وتكشف الأسرا
الهاشميّة بقطب الأرض والله واسع بغير علم ، والله العلىّ العظيم

۹۵۔ الکشی، معرفۃ الرجال، ص۱۱۳۔

۹۶۔ حضرت علیؓ کے حوالے سے جن لوگوں نے محیرالعقول روایتیں عام کرنے کی کوشش کی اور جنہیں مؤرخین نے غلاۃ کے نام سے یاد کیا ہے، ان کی فکری پراگندگی سیاسی عدم استحکام اور خانہ جنگی کا نتیجہ تھی، غلاۃ کے تخلیقی عمل، تراشیدہ روایتوں اور احادیث مناقب کے حوالے سے سیاسی فکر کو ایک بحران عظیم سے دوچار کر رکھا تھا۔ پھر غلاۃ کوئی منظّم گروہ نہ تھا۔ بلکہ سیاسی افراتفری کے ماحول میں مختلف علاقوں میں مختلف گروہ طرح طرح کی تاویلوں کے ذریعے ایک بہتر زمانے کی بشارت دینے لگے تھے۔ شیعی فکر میں اس صورت حال نے انتظار مہدی اور امام غائب کا تصور تخلیق کیا۔ بات شاید بہت آگے جاتی اگر امام جعفر صادق نے اپنے عہد میں اس فکری بحران پر قابو پانے کے لیے

مؤثر اقدام نہ کئے ہوتے۔ جعفر صادق وہ پہلے شخص ہیں جن کے علمی دبدبہ اور ذاتی جاہ وحشم کے سبب یہ ممکن ہوسکا کہ وہ اہل بیت کے نام سے چلائی جانے والی فکری تحریک کو بے قابو ہونے سے روکا۔ جعفر کی یہ غیر معمولی جلالت ان کے علم کے سبب قائم ہوگئی تھی اور اس لیے بھی کہ وہ دوسرے ائمہ تشیع کے مقابلے میں فاطمی سلسلے سے تھے، جس کا تقدس ان کے عہد تک قائم ہو چکا تھا، کیسانی سلسلے کے مقابلے میں نظام وقت کے لیے جعفر کہیں زیادہ قابل قبول تھے کہ انھوں نے اپنے آپ کو ایک pacifist کے طور پر پیش کیا تھا، جو نظام وقت سے لوہا لینے کے بجائے اپنی سرگرمی کو محض درس وارشادت تک محدود رکھنا چاہتا تھا۔ ثالثاً دوسرے ائمہ بنیادی طور پر activist کے طور پر سامنے آئے تھے۔ جعفر کی حیثیت ایک ایسے مخزن علم کی تھی جن کی علمی برتری شیعہ حلقوں سے باہر بھی قابل استناد تھی۔ اپنی اس غیر معمولی حیثیت کے سبب ان کے لیے یہ ممکن ہوسکا کہ اہل بیت کے حوالے سے مختلف النوع قسم کے خیالات کا محاکمہ کرسکیں۔ گو کہ حضرت علیؓ نے خود اپنے عہد میں بعض غلاۃ سے اپنی برأت کا اظہار کیا تھا۔ (نوبختی، ص ۲۵) بلکہ بعض روایتیں بتاتی ہیں کہ جو لوگ ان کی الوہیت کے قائل تھے انھیں آپ نے سزا بھی دی۔ لیکن آپ کے بعد آنے والی نسلوں میں نہ تو کسی امام کو سیاسی اقتدار حاصل تھا اور نہ ہی انھیں جعفر جیسی سماجی سطوت ملی۔ لہٰذا اہل بیت کے حوالے سے در آنے والے التباسات کا محاکمہ کرنا یا روک لگانا، ان کے لیے ممکن نہ ہوا۔ علی رضا (متوفی ۸۱۹) کے حوالے سے کاشانی نے لکھا ہے کہ جب جعفر کے علم میں بعض ایسی روایتیں آئیں جو ان کے والد باقر کے حوالے سے ابوالخطاب نے نقل کی تھیں، تو جعفر نے ابوالخطاب سے اپنی برأت کا اظہار کیا۔ (کشّی، ص ص ۷-۱۴۶) کہا جاتا ہے کہ ابوالخطاب کی علمی اور سماجی حیثیت کے پیش نظر ان کی کھلے عام نکیر کرنا کوئی آسان کام نہ تھا۔ جعفر کے اس اقدام نے ان کے متبعین کے حلقوں میں ایک ہلچل مچادی تھی۔ ابوالخطاب کا شیعہ فکر سے ہمیشہ کے لیے باہر ہوجانا یقیناً شیعیت کو بہت سے التباسات فکر سے بچانے کا سبب ہوا، البتہ ایک مستند شیعہ فکر کے خدوخال کو قدرے وضاحت سے مرتب کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ آنے والے دنوں میں جعفر کی حیثیت شیعیت کے بانی مبانی کی ہوگئی۔ کسے پتہ تھا کہ آنے والے ایام جعفر صادق کو علوی خانوادے کے عظیم اہل علم کے بجائے شیعیت کے چھٹے امام کے طور پر دیکھا کریں گے۔

۹۷۔ القاضی النعمان، اختلاف اصول المذاہب، مرتب: غالب، بیروت، ۱۹۷۳، ص ۵۱۔

۹۸۔ نبیذ کھجور سے تیار کیا جانے والا ایک مقبول عام مشروب تھا جو ایک معین وقت گزر جانے کے بعد نشہ آور کیفیت کا حامل ہوجاتا تھا۔ مسکرات کی حرمت کے تو سبھی قائل تھے البتہ نبیذ کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہوتا آیا اس میں سُکر کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے یا نہیں۔ اس ابہام کا فائدہ اٹھاتے ہوئے بہت سے لوگوں نے اسے مباح کر رکھا تھا۔ اہل سنت کے تین فقہی مکاتب اور شیعوں کے تینوں فقہی دبستان نبیذ کی حرمت کے قائل رہے ہیں۔

۹۹۔ اثنا عشری شیعہ گو کہ اصولی طور پر جہر بسملہ کے قائل ہیں البتہ زیدیوں اور اسمٰعیلیوں کے ہاں اسے بڑی بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ آخر الذکر دو فرقوں کے ہاں یہ ان امور میں سے ہے جن پر تقیّہ جائز نہیں۔ قاضی النعمان نے

دعائم الاسلام (ج ا،ص ۱۹۳) میں ایک روایت نقل کی ہے جس کے مطابق رسولؐ اللہ سے لے کر علیؓ، حسنؓ، حسینؓ، زین العابدینؓ، محمد الباقرؒ اور جعفر صادق سبھوں سے سورہ فاتحہ کی تلاوت میں بآواز بلند بسملہ کی تلاوت ثابت ہے۔

۱۰۰۔ اہل تشیع کے ہاں یہ خیال عام ہے کہ حیّ علیٰ خیر العمل اذان کا حصہ تھا جسے حضرت عمرؓ نے اپنے عہد میں اذان سے خارج کر دیا۔ شیعہ اہل علم اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ عمرؓ کا یہ اقدام اس سبب تھا کہ لوگ کہیں نماز کو جہاد پر فوقیت نہ دینے لگیں۔ مشکل یہ ہے کہ حیّ علیٰ خیر العمل کی روایت موطا امام مالک (نسخۂ شیبانی) میں بھی موجود ہے اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اذان کے سلسلے میں حیّ علیٰ خیر العمل کی یہ روایت صرف شیعوں کی ایجاد ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ اسے اپنے نظری شناخت کے طور پر استعمال کرتے رہے ہیں۔

۱۰۱۔ اہل تشیع کے ہاں قنوت کی غیر معمولی اہمیت غالباً اس سبب بھی ہے کہ وہ اسے سیاسی احتجاج کا ایک مظہر سمجھتے ہیں۔ گو کہ قنوت میں فی نفسہٖ کوئی ایسی چیز نہیں جس سے دشمنوں پر لعن طعن مراد لی جائے۔ قنوت ایک ایسی دعا ہے جو حالت قیام میں پڑھی جاتی ہے۔ البتہ فرض نماز میں اس کی شمولیت کے سلسلے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ فرض نمازوں میں اس کی شمولیت کے قائل نہیں۔ ابو یوسف وتر نمازوں میں اس کی شمولیت کے قائل ہیں۔ مالک صلوٰۃ الوسطیٰ میں قنوت کو حسب ضرورت شامل کرنا مناسب جانتے ہیں جو ان کے خیال میں فجر کی نماز ہے۔ شافعی اور اثنا عشری قنوت کے عمومی استعمال کے قائل ہیں اور یہی موقف اسمٰعیلیوں کا بھی ہے۔

۱۰۲۔ اہل تشیع کی نماز جنازہ پانچ تکبیروں پر مشتمل ہوتی ہے جبکہ اہل سنت کے یہاں چار تکبیروں کا رواج ہے۔ تکبیروں کی تعداد کا یہ اختلاف روایتوں کے اختلاف کے سبب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ رسولؐ اللہ نے کبھی چار کبھی پانچ اور کبھی چھ تکبیریں کہی ہیں البتہ حضرت عمرؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری نماز کے مطابق اسے چار تکبیروں تک محدود کر دیا۔

۱۰۳۔ موطا امام مالک (نسخۂ شیبانی) میں ابن عمر کے حوالے سے حیّ علی خیر العمل کی روایت موجود ہے۔ گو کہ خود شیبانی اذان میں اس کی شمولیت کے قائل نہیں۔ البتہ موطا کے یحییٰ الیثی نسخہ میں یہ روایت نہیں پائی جاتی ہے جس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ یہ روایت علمائے محدثین وآثار کے نزدیک شروع سے ہی باعثِ نزاع رہی ہے۔

۱۰۴۔ یہ بات پایۂ ثبوت کو نہیں پہونچتی کہ محمد بن علی بن الحسین کو خود ان کی زندگی میں کسی نے باقر العلم کے لقب سے متصف کیا ہو۔ سب سے پہلے باقر کے اس لقب کا تذکرہ تیسری صدی کے مصنف زبیر بن بکّار (متوفی ۲۵۶ھ) کے ہاں ملتا ہے۔ ابن حجر اسقلانی نے تہذیب التہذیب (ج ۱۰-۹ ص ۳۵۰، ایڈیشن ۱۳۲۷-۱۳۲۵ھ) میں زبیر بن بکّار کے حوالے سے لکھا ہے کہ محمد بن علی باقر العلم کی حیثیت سے جانے جاتے تھے۔ ابن خلکان الیعقوبی اور قاضی النعمان نے بھی اس امر کی تصدیق کی ہے کہ محمد بن علی اپنے گہرے علم وفضل کے سبب باقر العلم کی حیثیت سے جانے جاتے تھے گو کہ کسی نے اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ انھیں اس لقب سے کس نے متصف کیا اور یہ کہ پہلی بار ان کے لیے اس لقب کا استعمال کس نے کیا۔ ہمارے خیال میں محمد بن علی کو یہ لقب مؤرخین نے شیعی فکر میں

ان کی اساسی اہمیت کے پیش نظر عطا کیا ہے جس کی بنیاد اساطیر میں تو پائی جاتی ہے تاریخ میں نہیں۔ الکلینی کی ایک روایت کے مطابق باقر العلم کا یہ لقب خود رسولؐ اللہ کا عطا کردہ ہے۔ کہتے ہیں کہ جابر بن عبداللہ جو تاریخ کے صفحات میں سب سے زیادہ طویل العمر صحابی کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں انھیں رسولؐ اللہ نے اس بات کی بشارت دی تھی کہ اے جابر تم میرے اہل بیت کے ایک ایسے شخص سے ملو گے جو میرا نام اور میری خصوصیات کا حامل ہوگا۔ وہ باقر العلم کی حیثیت سے علم کو فروغ دے گا۔ کلینی کہتے ہیں کہ جابر جن کی طویل العمری کے باعث بصارت جاتی رہی تھی مسجد نبوی میں یا باقر العلم یا باقر العلم کی آواز لگاتے رہتے تھے۔ ایک دن جب وہ مدینہ کی گلیوں سے گزر رہے تھے وہ اس مکتب (کتّاب) کے قریب سے گزرے جہاں ان دنوں الباقر تعلیم حاصل کر رہے تھے۔ جابر نے جب باقر کو دیکھا تو انھیں اپنے قریب بلایا۔ پوچھنے پر پتہ لگا کہ بچے کا نام محمد ہے اور اس کا تعلق خانوادۂ علیؓ سے ہے۔ جابر نے ان کے ہاتھوں کو بوسہ دیا اور بشارتِ نبوی کی تکمیل پر خوشی کا اظہار کیا۔ (دیکھئے الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۷۰-۴۶۰)

۱۰۵۔ کہا جاتا ہے کہ مصحفِ فاطمہؓ میں وہ علوم شامل تھے جو محمد رسولؐ اللہ کی موت کے بعد حضرت فاطمہؓ کو ایک فرشتے کے ذریعہ پہونچا تھا۔ (ملاحظہ ہو، الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ص ۳۰۶-۳۰۵: المجلسی، بحار الانوار، تہران، ۱۳۷۶ھ، ج ۶، ص ۱۰۰)

۱۰۶۔ کہتے ہیں کہ باقر نے یہ بات حَسن بصری کے سلسلے میں کہی تھی جنھوں نے باقر پر تقیہ یا کتمانِ حق کا الزام عائد کیا تھا۔ دیکھئے: دعائم، ج ۱، ص ۱۷؛ الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۔

۱۰۷۔ ملاحظہ ہو۔ توضیح المسائل، ابوالقاسم الموسوی الخوئی، بمبئی، ۱۴۰۹ھ، ص ۲۶۷: علامہ حلّی، قواعد۔

۱۰۸۔ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۵۴۳۔

۱۰۹۔ غالبًا پہلی بار 'ذوی القربیٰ' کے حوالے سے خمس کا مطالبہ کرنے والے عبداللہ بن حسن مثنیٰ تھے جو ایک دن اچانک عباسی خلیفہ ابوالعباس السفاح کے دربار میں جا پہونچے۔ قرآن مجید ان کے ہاتھوں میں تھا جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہنے لگے: یا امیر المؤمنین اعطنا حقنا الذی جعلالله لنا فی هذا المصحف۔ خلیفہ السفاح نے اس کے جواب میں برجستہ کہا: ان جدك علیاً کان خیراً منی واعدل وقد ولی هذا الامر فاعطی جدیك الحسن والحسین و کانا خیرا منك شیاءً قد اعطیتکه و زدتك علیه، فماکان هذا جزائی منك (البدیۃ النھایۃ ج ۱۰ ص ۵۹)۔ تمہارے جد امجد حضرت علی نے، جو مجھ سے کہیں بہتر اور کہیں زیادہ عدل کرنے والے تھے اپنے عہدِ خلافت میں تمہارے دادا حسن اور حسین کو، جو تم سے بہتر تھے، اس سے کچھ زیادہ دیا جو تمہیں دیا جاتا ہے؟ عبداللہ کے پاس اس کا بات کا کوئی جواب نہ تھا۔ نہ صرف یہ کہ خلفائے ثلاثہ بلکہ خود حضرت علی کے عہد میں آلِ بیت کو خمس کی رقم دینے کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ رہی یہ بات کہ خمس کی رقم نائب امام کی حیثیت سے فقہاء و مجتہدین پر صرف کی جائے تو یہ بہت بعد کی اختراع ہے، جب آلِ بویہ کے غیاب سے شیعی علماء کے سر سے ریاست

کی سرپرستی جاتی رہی تھی۔

۱۱۰۔ علامہ حلّی، قواعد

۱۱۱۔ زین الدین ابن علی العاملی، الروضۃ البھیۃ فی شرح اللمعات الدمشقیہ، تبریز، ۱۲۷۱ھ

۱۱۲۔ کلینی کی ایک روایت کے مطابق امام مہدی نے اپنے ظہور تک اپنے شیعوں پر خمس کی ادائیگی معاف کر رکھی ہے۔

الکلینی، عن اسحاق بن یعقوب فیما خرج الیه من الناحیة المقدسة علی ید محمد بن عثمان العمری: واما المتلبسون باموالنا، فمن استحل منها شیئاً فاکله فانما یاکل النیران، واما الخمس فقد ابیح لشیعتنا وجعلوا منه فی حل الی وقت ظهور امرنا لتطیب ولادتهم ولا تخبث بحارالانوار، ج۵۳: وسائل الشیعہ، ج۶، باب۴ حدیث۱۶۔

۱۱۳۔ اصول الکافی کی تفصیلی روایت اس طرح ہے۔

محمد بن یحیٰ، عن احمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عمر بن یزید قال رایت مسمعا بالمدینة وقد کان حمل الی ابی عبدالله علیه السلام تلك السنة مالا فرده ابو عبدالله علیه السلام فقلت له: لم رد علیك ابی عبدالله المال الذی حملته الیه؟ قال: فقال لی: انی قلت له حین حملت الیه المال: انی کنت ولیت البحرین الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها بثمانین الف درهم وکرهت ان احبسها عنك وان اعرض لها وهی حقك الذی جعله الله تبارك وتعالیٰ فی اموالنا، فقال: اومالنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس یا ابا سیار؟ ان الارض کلها لنا فما اخرج الله منها من شیء فهو لنا، فقلت له: وانا احمل الیك المال: کله؟ فقال: یا ابا سیار قد طیبناه لك، وأحللناك منه فضم الیك مالك، وکل مافی ایدی شیعتنا من الارض فهم فیه محللون حتی یقوم قائمنا فیجبیهم طسق ماکان فی ایدیهم ویترك الارض فی ایدیهم واما ماکان فی ایدی غیرهم فان کسبهم من الارض حرام علیهم حتی یقوم قائمنا، فیاخذ الارض من ایدیهم ویخرجهم صغرة قال عمر بن یزید: فقال لی ابوسیار: ماأری احدا من اصحاب الضیاع ولا ممن یلی الاعمال یاکل حلالا غیری الی من طیبوا له ذلك۔ (الکافی ۱۰۶۴)

۱۱۴۔ ملاحظہ ہو: محمد بن یحیٰ، عن احمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن صباح الازرق، عن محمد بن مسلم، عن احدهما علیهما السلام قال: ان اشد ما فیه الناس یوم القیامة ان یقوم صاحب الخمس فیقول: یا رب خمسی، و قد طیبنا لشیعتنا لتطیب ولادتهم ولتزکو ولادتهم۔ (الکافی ۱۴۲۹)

۱۱۵۔ کہا جاتا ہے کہ حسن العسکری کی موت کے بعد ان کے متبعین میں مستقبل کے سلسلے میں سخت کنفیوژن پیدا ہو گیا جس کا بنیادی سبب بعض روایتوں کے مطابق ان کے ہاں کسی اولاد کا نہ ہونا تھا۔ اسی حوالے سے ان کے ماننے والے

قطعیہ کہلائے۔ مورخ مسعودی جوخود مسلکاً شیعہ ہے اس کے مطابق قطعیہ بیس مختلف گروہوں میں بٹ گئے۔ نوبختی نے گروہوں کی تعداد چودہ لکھی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ مسعودی، مروج، ج ۵، ص ۱۰۸۔

۱۱۶۔ خیال کیا جاتا ہے کہ سولھویں صدی تک فقہاء کو نائب امام کی حیثیت سے دیکھے جانے کا رواج نہ تھا۔ پہلی بار اس خیال کی بازگشت صراحت کے ساتھ زین الدین علی العاملی الجوائی (متوفی ۱۵۵۸ء) کی تحریروں میں ملتا ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ الروضۃ البہیہ فی شرح اللمعات الدمشقیہ۔

۱۱۷۔ سعید امیر ارجمند نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ غیبتِ امام میں ولایۃ الامارۃ کے نام پر فقہاء کو نیابت امام کی جو ذمہ داری سونپی گئی اور جس نے رفتہ رفتہ ولی فقیہ کے وسیع اختیارات حاصل کر لیے اس کی وجہ دراصل وہ سماجی پس منظر ہے جب باب اور سفیر کے حوالے سے سولھویں صدی میں امام غائب کے مختلف نمائندے منظر عام پر آ رہے تھے۔ اس صورت حال کے سدّ باب کے لیے فقہاء امامیون کو وسیع اختیارات دینے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ملاحظہ کیجئے۔ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and Hidden Imam*, Chicago university Press, 1984, p.141.

۱۱۸۔ Abdulaziz A Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam*, Oxford, 1998, pp.21-22

۱۱۹۔ روح اللہ خمینی، حکومت اسلامی، طبع سوم، نجف ۱۹۷۱ء، ص ۱۲۱۔

۱۲۰۔ جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت کے مطابق کہا جاتا ہے کہ ایک بار کسی عمر بن حنظلہ نے ان سے یہ جاننا چاہا کہ جب دو شیعوں کے مابین قرض یا وراثت کے مسئلہ پر تنازعہ ہو جائے تو کیا اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے امور کو فیصل کرانے کے لیے حاکم وقت سے رجوع کریں۔ جعفر الصادق نے اس سوال کے جواب میں شخصِ مذکور کو یہ مشورہ دیا کہ وہ ایسی صورت میں کسی ایسے عالم سے رجوع کرے جسے شیعہ فقہ اور احادیث کا علم ہو کہ بقول جعفر الصادق لقد جعلته علیکم حاکما۔ خمینی نے اس روایت سے فقہاء کی حاکمیت پر استدلال کیا۔ وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر گئے کہ فقہاء سے رجوع کا مشورہ وراثت اور قرض جیسے معاملے تک محدود ہے۔ خمینی کے لیے یہی بات کافی تھی کہ جعفر الصادق نے لقد جعلته علیکم قاضیاً کے الفاظ استعمال نہیں کئے تھے کہ اگر ان کی مراد فقہاء کی رہنمائی صرف فقہی مسائل تک محدود رہتی تو وہ حاکم کے بجائے قاضی کا لفظ استعمال کر سکتے تھے۔ ملاحظہ کیجئے۔ خمینی، کتاب البیع، ۱۹۷۰ء، دو مجلدات، قم، ۱۴۰۹، ص ۸۲–۴۷۸۔

۱۲۱۔ ملاحظہ ہو۔ محمد جواد المغنیہ، الخمینی والدولۃ الاسلامیۃ، بیروت، دار العلم للملائین، ۱۹۷۹، ص ۶۴۔ مغنیہ نے اپنے موقف کی حمایت میں محمد مہدی طباطبائی بروجردی بحر العلوم (متوفی ۱۷۹۷ء) کی یہ رائے بھی پیش کی ہے کہ فقیہہ کی عام انسانوں پر تفوق کے لیے کوئی نص نہیں پائی جاتی ہے جبکہ امام کے تفوق کا معاملہ خاصا عیاں ہے۔

۱۲۲۔ نجف آبادی، ولایۃ فقیہ، ص ۳۱–۳۲۔

۱۲۳۔ نجف آبادی، ولایۃ فقیہ، ص ۳۲۔

۱۲۴۔ خمینی، حکومت اسلامی، ص ۶۶۔

۱۲۵۔ ملاحظہ ہو: تفصیل و تحلیل ولایت مطلقہ فقیہ، نھضت آزادی ایران، ص ۱۱۔

۱۲۶۔ یہ سنّی دانشور جو انقلاب ایران کے بعد اس کے پرجوش حامی و ناصر کی حیثیت سے عالمی اسٹیج پر طلوع ہوئے ڈاکٹر کلیم صدیقی مرحوم تھے جنھوں نے اپنے ایک سفر ایران کے دوران خمینی سے اہم ملاقات کا تذکرہ اور اس کی تفصیلات راقم الحروف کو بالمشافہ بتائی تھیں۔ مرحوم کلیم صدیقی کا احساس تھا کہ خمینی کی روشن خیالی اور جلالتِ علمی شیعی فکر کے حصار میں الجھ کر رہ گئی تھی۔ ایک نئی ابتداء کے لیے خود نظام کے اندر سے انھیں جس زبردست مزاحمت کا سامنا تھا اس کا کسی قدر اندازہ کلیم صدیقی کو اس سفر کے دوران ہوا تھا جہاں بقول ان کے انھیں اس قسم کی گفتگو کے نتیجے میں بعض اعلیٰ ریاستی اہل کاروں کے ہاتھوں ذلت آمیز سلوک کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ خمینی کی آخری ایام کی یہ نظم بھی ان کی اسی فکری الجھن کی عکاس ہے:

درِ میخانہ گشایید بہ رویم، شب و روز — کہ من از مسجد و از مدرسہ، بیزار شدم

جامہ زھد و ریا کندم و بر تن کردم — خرقہ پیر خراباتی وھشیار شدم

واعظ شھر کہ از پند خود آزارم داد — از دم رند مے آلودہ مددکار شدم

بگذار یدکہ از بتکدہ یادی بکنم — من کہ با دستِ بت میکدہ، بیدار شدم

۱۲۷۔ سہم امام نے اگر ایک طرف فقہاء و مجتہدین کو ریاست کی سرپرستی سے بے نیاز بنا دیا تھا تو دوسری طرف یہ مجتہدین کے فکری اور ذہنی زوال کا سبب بھی تھی۔ بارہا ایسا ہوا کہ مجتہدین نے مصالح امت کی خاطر نئے اصلاحی اقدامات کا ڈول ڈالنا چاہا لیکن عوامی تائید سے محرومی کے خوف نے انھیں اپنا قدم پیچھے ہٹانے پر مجبور کیا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ آیت اللہ شیخ عبدالکریم یزدی بانی حوزۂ علمیہ قم نے بعض طلباء کے لئے غیر ملکی زبان اور جدید علوم کی تعلیم کا انتظام کرنا چاہا تا کہ یہ لوگ بلادِ غیر میں دینِ اسلام کی تبلیغ کا فریضہ انجام دے سکیں۔ شیخ کے اس علمی منصوبے کی خبر جب ایران کے تاجر حلقوں میں پہنچی تو ان میں سخت بے چینی پائی گئی۔ تہران سے تجار کا ایک وفد آیت اللہ یزدی کی خدمت میں اس دھمکی کے ساتھ حاضر ہوا کہ ہم سہم امام کی رقم کافروں کی زبان کی تعلیم پر خرچ نہیں کر سکتے۔ اگر آپ نے اپنے منصوبے میں تبدیلی نہ کی تو ہم سہم امام کی رقم بند کر دیں گے۔ مجبوراً یزدی کو اپنے خیال سے تائب ہونا پڑا۔ مرتضیٰ مطہری نے اس قبیل کا ایک اور واقعہ نقل کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ آیت اللہ سید ابوالحسن اصفہانی کے عہد میں علماء نجف کی بعض اہم شخصیتوں، جن میں بعض مرجع تقلید بھی شامل تھے، نے مروجہ نصاب میں اصلاح و ترمیم کا عندیہ ظاہر کیا مقصد یہ تھا کہ طلباء کو فقہی معلومات کے علاوہ نئے بدلتے حالات کی بھی کسی قدر واقفیت ہو جائے۔ جب یہ خبر آیت اللہ ابوالحسن اصفہانی تک پہنچی تو انھوں نے سخت الفاظ میں متنبہ کیا کہ جیتے دم تک میں کسی کو اس بات کا اختیار نہیں دوں گا کہ وہ اس ادارے کے قالب کو بدل ڈالے۔ انھوں نے خاص طور پر اس بات کی وضاحت کی کہ دینی اداروں کو سہم امام کی رقم اسی لیے تو دی جاتی ہے کہ وہ صرف فقہ اور اصول کی تعلیم دیتے ہیں۔ Morteza

Motahari, the Fundamental Problem in the Clerical Establishment, in Linda S. Walbridge (ed), *The Most Learned of the Shi'a: the Institution of the Marja' Taqlid,*Oxford, 2001, pp. 161–82.

۱۲۸۔ ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحٰق الکلینی الرازی (متوفی ۳۲۹ھ) کی الکافی فی علم الدین کوشیعی مذہب کی امہات الکتب میں کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ کلینی وہ پہلا مصنف ہے جس نے اثنا عشری شیعی مذہب کی روایتوں کو مدون کیا۔ سولہ ہزار سے زائد ان روایتوں میں تمام ہی فقہی امور کے احاطے کی کوشش کی گئی ہے البتہ جو چیز الکافی کو روایتوں کے سابقہ مجموعے مثلاً بخاری و مسلم سے ممتاز کرتے ہیں وہ کتاب الحجۃ کا اضافی باب ہے جسے مصنف نے ترتیب میں کتاب التوحید کے بعد رکھا ہے۔ شیعوں کی کتب اربعہ میں کلینی کو زمانی طور پر بھی سبقت حاصل ہے۔ آگے چل کر اثنا عشری علماء و فقہاء نے جو کچھ بھی لکھا ہے وہ دراصل کلینی کے ان ہی مجموعوں کی بازگشت ہے۔ طوسی ہوں یا ابن بابویہ، شیخ مفید ہوں یا شریف مرتضٰی یا متاخرین میں حلّی ہوں یا باقر مجلسی یہ سب کے سب کلینی کے تعمیر کردہ روایتوں کے سانچے سے باہر قدم نہیں نکالتے۔ کلینی اپنی تمام تر جلالتِ علمی کے باوجود محمد الباقر اور جعفر الصادق کے مدینہ سے زمانی اور مکانی ہر اعتبار سے دور تھے۔ چوتھی صدی کے ابتدائی ربع میں جب الکافی کی تدوین ہو رہی تھی ان کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ قم اور بغداد کے شیعہ حلقوں میں گردش کرنے والی روایتوں کی تجمیع و تدوین پر اکتفا کرتے۔ جس طرح بخاری اور مسلم کے مجموعوں نے آگے چل کر بعض حلقوں میں کتب مقدس کی حیثیت حاصل کر لی، انھیں اصح کتاب بعد کتاب اللہ قرار دیا جانے لگا اسی طرح اہل تشیع کے علماء نے تاریخ و روایات کے اس شیعی perception کو آنے والے ایام میں تقدیس کے منصب پر فائز کر دیا۔ تاریخ کو تنقید و تحلیل و تجزیہ کا سزاوار قرار دینے کے بجائے تقدیسی اعتبار عطا کرنا امت کے لیے سخت تباہ کن اور انتشارِ فکر و نظر کا سبب بن گیا جس کے نتیجہ میں رسالۂ محمدی کے مختلف باہم متحارب قالب وجود میں آ گئے۔

۱۲۹۔ علی طبرسی، مشکوٰۃ الانوار، بیروت، ۱۴۱۱ھ، ص ۴۷۔

۱۳۰۔ ابوجعفر الطّوسی، امالی، نجف، ۱۳۸۴ھ، ج ۱، ص ۲۸۷۔

۱۳۱۔ کلینی، الکافی، تہران، ۷۷–۱۳۷۵ھ، ج ۲، ص ۲۱۷۔

۱۳۲۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵۷۔ مزید تفصیلی بحث کے لیے دیکھئے۔ شرف الدین النجفی، تاویل الآیات الظاہرۃ فی فضائل العتر الطاہرہ، قم، ۱۴۰۷، ص ص ۴۰–۵۳۹

۱۳۳۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵۶۔ مزید دیکھئے۔ محمد باقر المجلسی، بحار الانوار، تہران، ۹۴–۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۷۔

۱۳۴۔ محمد باقر المجلسی، بحار الانوار، تہران، ۹۴–۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۴۷۔ مزید دیکھئے۔ ابوجعفر الطّوسی، امالی، نجف، ۱۳۸۴، ج ۱ ص ۱۱۵۔

۱۳۵۔ الحسن بن علی ابن شعبہ، تحف العقول، بیروت، ۱۳۹۴، ص ۲۲۷۔
۱۳۶۔ ابوعمرو محمد بن عمر الکشی، رجال، نجف، ص، ۳۴۷۔
۱۳۷۔ الحسن بن موسیٰ النوبختی، کتاب فرق الشیعہ، استنبول، ۱۹۳۱، ص ۹۲، مزید دیکھئے۔ کلینی، ج ۲، ص ۱۹-۲۱۸۔
۱۳۸۔ کلینی، ج ۲، ص ۳۷۰، (تہران ۷۷-۱۳۷۵) مزید دیکھئے۔ بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۸۵۔
۱۳۹۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵۵۔ مزید دیکھئے۔ کلینی، ج ۲، ص ۲۲۳، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۷۶۔
۱۴۰۔ القاضی النعمان، تاویل الدعائم، قاہرہ، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۳۱۰۔
۱۴۱۔ محمد الاسکافی، التمحیص، قم، ۱۴۰۴، ص ۶۷۔
۱۴۲۔ علی طبریسی، مشکوٰۃ الانوار، بیروت، ۱۴۱۱، ص ۲۱۹۔ مزید دیکھئے۔ طوسی، امالی، ج ۲، ص ۹۵۔
۱۴۳۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ص ۶۰-۲۵۹ مزید دیکھئے۔ بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۳۹۹۔
۱۴۴۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۸۔
۱۴۵۔ محمد بن الحسن القمی، بصائر الدرجات، قم، ۱۴۰۴، ص ۲۶۹۔
۱۴۶۔ ایضاً، ص ۲۵۴۔ مزید دیکھئے، کلینی، ج ۱، ص ص ۵۳-۳۵۲۔
۱۴۷۔ کلینی، ج ۱، ص ص ۳۳-۳۳۲، باب فی النھی عن الاسم۔
۱۴۸۔ علی بن حسین ابن بابویہ، کتاب الامامة والتبصره من الحیرة، قم، ۱۴۰۴، ص ۱۱۸۔
۱۴۹۔ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، اعلام الوریٰ بآلام الھدی، نجف، ۱۳۹۰، ص ۴۱۸۔
۱۵۰۔ علی بن حسین ابن بابویہ، کتاب الامامه والتبصره من الحیرة، قم، ۱۴۰۴، ص ص ۲۰-۱۱۹۔
۱۵۱۔ کلینی، ج ۱، ص ۳۶۸، باب کراھیۃ التوقیت۔
۱۵۲۔ محمد بن الحسن القمی، بصائر الدرجات، قم، ۱۴۰۴ھ، ص ص ۶۱-۲۶۰۔
۱۵۳۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۲۔
۱۵۴۔ حوالہ مذکور، ص ص ۲۳-۴۲۲۔ مزید دیکھئے محمد بن ابراہیم النعمانی ابن زینب، کتاب الغیبۃ، بیروت، ۱۴۰۳، ص ۲۳۔
۱۵۵۔ محمد بن علی ابن بابویہ، اکمال الدین، نجف، ۱۳۸۹ھ، ص ۲۴۷۔
۱۵۶۔ حوالہ مذکور، ص ۳۰۵۔
۱۵۷۔ کلینی، ج ۱، ص ۴۰۲۔ مزید دیکھئے۔ محمد باقر المجلسی، مرأۃ العقول، تہران، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ص ۲۲-۳۱۹۔
۱۵۸۔ ابوعمرو محمد بن عمر الکشی، رجال، نجف، ص ۱۷۰۔
۱۵۹۔ کلینی، ج ۱، ۴۰۱۔ مزید دیکھئے۔ الکشی، رجال، ص ۱۷۰۔

صورتِ حال اس وقت مزید پیچیدہ ہو جاتی ہے جب رسولؐ اللہ سے منسوب یہ روایت سامنے لائی جاتی ہے کہ آپ نے ایک بار سلمان فارسی سے فرمایا کہ جو علم تمھیں دیا گیا ہے یہ مقداد کو دیا جاتا تو وہ کافر ہو جاتے۔ (الاختصاص لشیخ محمد بن محمد المفید، نجف ۱۳۹۰، ص ۹) ایک ایسے ماحول میں جہاں اخفائے راز صرف دشمنوں سے نہ ہو بلکہ معتمد ترین اکابرین کو بھی دل کی بات بتانا یا اصل حقائق سے آگاہ کرنا خلافِ مصلحت سمجھا جاتا ہو اس صورتِ حال کی نفسیاتی اور نظری پیچیدگی سخت بے بسی، گھٹن اور انتشارِ فکر و نظر پر منتج ہوگی۔ ایسی صورتِ حال میں نہ کوئی داخلی یا خارجی مناقشہ ہو سکتا ہے اور نہ ہی ائمہ فن کے لیے یہ کچھ پتہ لگانا آسان ہوگا کہ تقدیسی تاریخ میں کیا کچھ تقیہ کی پیداوار ہے اور کیا کچھ مقصود و مطلوب ہے۔

۱۶۰۔ ابن طاؤس، فلاح السائل، نجف، ۱۳۸۵، ص ۱۳۱۔ مزید دیکھئے۔ بحار الانوار، ج ۵۷، ص ۴۱۱۔

۱۶۱۔ مسلم ابن قتیبہ، کتاب المعارف، ص ۹۱۔

۱۶۲۔ تاریخ طبری، ج ۶، ص ۸۸۔

۱۶۳۔ خطیب بغدادی نے محمد الباقر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب آپ سے حضرت علیؓ کے قبر کی بابت پوچھا جاتا تھا تو فرماتے تھے دفن بالکوفه لیلاً و غبی دفنه۔ تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۱۳۸۔

نجف میں مشہد علیؓ کی تعمیر سے پہلے اتنی مختلف اور متضاد روایتیں نہیں پائی جاتی تھیں۔ فطری طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ کوفہ جہاں آپ نے جامِ شہادت نوش کیا وہیں آپ کی تدفین بھی ہوئی جس کی تصدیق امامِ باقر کے بیان سے بھی ہوتی ہے۔ غالباً اس خیال سے کہ بعض لوگ ان کی قبر کے سلسلے میں غلو آمیز رویہ اختیار کریں، ان کی قبر کو مرجعِ خلائق بننے سے بچایا گیا۔ یہ عین ممکن ہے کہ ان کے وارثین کا یہ پروگرام رہا ہو کہ وہ جلد ہی آپ کی میت کو مدینہ میں اپنے بزرگوں کے قبرستان میں منتقل کر دیں گے۔ رہی یہ بات کہ وہ اونٹ گم ہو گیا یا قبیلۂ طئی کے لوگوں نے اسے لوٹ لیا اور نہ پہچاننے کے سبب انھیں کہیں دفن کر ڈالا تو حضرت علیؓ جیسے جلیل القدر خلیفہ کے سلسلے میں جن کی عظمت وجلالت پر بسببِ خلافت ایک زمانے نے گواہی دی ہو، اس بات کا امکان کم ہے۔ حضرت حسنؓ، جن کی وفات اپنے والد کی وفات کے کوئی نو سال بعد ہوئی ان کی قبر اور اس کے علاوہ اولادِ حسینؓ میں علی زین العابدین، محمد باقر اور جعفر الصادق کی قبریں بھی مدینہ میں موجود ہیں۔ کبھی ان تمام قبروں کا مجموعہ قبہ آلِ بیت کہلاتا تھا جس میں حضرت علیؓ کی قبر موجود نہیں تھی اس لیے اغلب امکان اس بات کا ہے کہ کوفہ سے آپ کے قبر کی منتقلی کسی وجہ سے عمل میں نہ آسکی ہو۔ رہی یہ بات کہ طئی، حیرہ اور بلخ میں قبرِ علیؓ کے ظہور کی باتیں، تو یہ سب نجفی قبر کی دریافت کے شاخسانے ہیں جن کی بنیاد تاریخ و آثار کے بجائے دیو مالائی کہانیوں، خواب اور غلو سے پر رکھی گئی ہے۔ مثال کے طور پر بلخی قبر جسے اب مزار شریف کی حیثیت سے شہرت حاصل ہے کے معاملے کو لیجئے جو وفاتِ علیؓ سے کوئی پانچ سو سال بعد ۵۵۱ھ میں سلطان سنجر کے عہد میں ظاہر ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ صالحین کی ایک جماعت کو رسولؐ اللہ نے خواب میں اس بات سے آگاہ کیا کہ ابن عمی ابن ابی طالب فی هذا الموضع۔ لوگوں نے جب حاکمِ بلخ

سے اس بات کا تذکرہ کیا تو وہاں موجود ایک فقیہہ نے اس خیال کی صداقت سے انکار کیا۔ کہا جاتا ہے کہ پھر یہی فقیہہ روتا پیٹتا آدھی رات کو حاکم بلخ کے پاس آیا کہ مجھے خواب میں علویوں کی ایک جماعت نے سخت تعذیب کا نشانہ بنایا وہ تو کہئے کہ امیر المومنین علی بن ابی طالب نے میری جاں بخشی کی۔ بیداری کے بعد بھی میرے اعضاء شکستہ تھے۔ میں اس بات سے توبہ کرتا ہوں کہ میں قبر ابی طالب کے سلسلے میں انکار کا مرتکب ہوا۔ وانا استغفر الله واتوب اليه مم قلته (تحفۃ الالباب، مطبوعہ پیرس، ۱۹۲۵) راوی لکھتا ہے کہ جب متعینہ جگہ کی کھدائی کی گئی تو حضرت علیؓ کی قبر برآمد ہوئی جس کے اندر سرخ پتھر پر لکھا تھا هذا محب النبى على كرم الله وجه۔ یہ ہے مرقد علیؓ کی مزار شریف میں موجودگی کا پسِ منظر۔ اب رہا نجفِ اشرف کی موجودہ قبر کا معاملہ تو یہ بھی اساطیری طرزِ تحقیق کی رہینِ منّت ہے۔ ملّا باقر مجلسی نے قبرِ علیؓ کی نشاندہی کے سلسلے میں لکھا ہے کہ ایک دن ہارون رشید جب کتوں اور باز کے ساتھ نجف کے علاقہ میں شکار کھیل رہا تھا تو اسے یہ معلوم کر کے حیرت ہوئی کہ وہ جن ہرنوں کا شکار کرنا چاہتا وہ بار بار ریت کے ٹیلے پر جا چھپتے جہاں ان کے شکاری جانور کو داخلے پر تامل تھا۔ جب تین بار یہی واقعہ پیش آیا کہ ہرن نے ٹیلے پر پناہ لی اور شکاری کتے ٹیلے کے قریب جا کر رک جاتے تو ہارون رشید کو اس جگہ کی سریت کا کچھ اندازہ ہوا۔ ایک مردِ حق آگاہ نے اسے مطلع کیا کہ اس ٹیلے میں علیؓ بن ابی طالب کی قبر ہے اس لیے یہ درندے جانور ٹیلے پر چڑھنے کی جرأت نہیں کرتے۔ (جلاء العیون، ایران، ۱۳۲۴، ص ۱۰۸) بعض روایتوں میں یہ تفصیل بھی لکھی ہے کہ ہارون رشید رات بھر اس قبر کے پاس نماز پڑھتا رہا اور رو رو کر کہتا جاتا یا ابن عم انى لا عرف حقك ولا انكم فضلك ولكن ولدت ليخرجون و يقصدون قتلى و سلب یہاں تک کہ صبح ہوگئی۔ (عمدۃ الطالب، فی ذکر ابتداء بنا قبر علی، ص ۴۴)

۱۶۴۔ ابن بطوطہ نے مرقد نجف کی اصلیت کے سلسلے میں اپنی بے اطمنانی کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے۔ القبر الذى يزعمون انه قبر على عليه السلام۔ (رحلۃ، ص ۱۰۹)۔

۱۶۵۔ ملا باقر مجلسی، جلاء العیون، ایران، ۱۳۲۴، ص ۱۰۷۔

۱۶۶۔ حوالہ مذکور، ص ۱۰۷۔

۱۶۷۔ حوالہ مذکور، ص ۱۰۸۔

۱۶۸۔ ابن کثیر، البدایہ ولنهایه، ج ۷، ص ۳۳۰۔

۱۶۹۔ نجف و کربلا کاظمین اور دوسرے ائمہ کے مقابر کے لیے جو زیارتیں لکھی گئی ہیں ان میں دعاؤں کا حصّہ کم اور سیاسی موقف کا اظہار کہیں زیادہ ہے۔ ان زیارتوں کا بنیادی مقصد طائفۂ اہل بیت کو منظم اور مستحکم کرنا تھا اور یہ تبھی ممکن تھا جب ان زیارتوں کو اجر کثیر کا موجب قرار دیا جائے۔ شیعی مآخذ میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں جو حسینؓ کی زیارت کے راستے میں ہر قدم کے بدلے جنت میں ایک محل کا وعدہ کرتی ہو: لكل خطوه يخطوها الزائر فى سبيل زيارة الحسين له قصر فى الجنة۔ ''یعنی زائر کے لیے حضرت حسینؓ کی زیارت کے راستے میں ہر قدم کے

بدلے جنت میں ایک محل ہے۔'' ایک دوسری روایت جسے شیخ مفید نے ارشاد میں نقل کیا ہے، اس طرح ہے: من زار حسین بعد موته فله الجنة (الارشاد للمفید، ص۲۵۲) بلکہ جلاء العیون جیسی کتابوں میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ لا یخرج قطرة ماء بکا علی الحسین الا ویغفرالله ذنوبه ولو کانت مثل زبدة البحر (جلاء العیون للمجلسی ج۲، ص٤٦٨)۔

۱۷۰۔ طبری، ذیل واقعات ۲۳۶ھ، ج۱۱، ص۴۴۔

۱۷۱۔ مؤلف نزهة القلوب جو مسلکاً شیعہ تھے ان کی تصریح کے مطابق مشہدِ حسینؑ کی عمارت بھی عضد الدولہ نے بنوائی۔ (حمد اللہ مستوفی، نزہت القلوب، ص۳۲)

۱۷۲۔ ابن جریر کے حوالے سے ابن کثیر اور ذہبی نے لکھا ہے: وقد کان ابو نعیم فضل بن دکین ینکر علی من یزعم انه یعرف قبر الحسین (البدایة والنهایة ج۸، ص۲۰۳ و تاریخ اسلام، ذہبی)

۱۷۳۔ باقر مجلسی، جلاء العیون، ص۲۵۲۔

۱۷۴۔ امام جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت میں بتایا گیا ہے کہ ایک دن جب امام حسینؑ رسول اللہؐ کی گود میں کھیل رہے تھے۔ حضرت عائشہؓ کی مداخلت پر آپ نے حسینؑ کے بارے میں فرمایا کہ حسینؑ میرے دل کا ثمر اور آنکھوں کا نور ہے۔ میری امت یقیناً اسے قتل کردے گی سو جو شخص شہادت کے بعد اس کی زیارت کرے گا اللہ تعالیٰ اس کے لیے میرے حجوں میں سے ایک حج کا ثواب لکھ دے گا۔ عائشہ متعجب ہوئیں ایک حج کے برابر؟ فرمایا بلکہ دو حج، بلکہ چار، یہاں تک کہ تربتِ حسینؑ کی ایک زیارت کو اپنے نوے حج کے برابر قرار دیا۔ (ملاحظہ ہو۔ باقر مجلسی، جلاء العیون، ص۱۴۹۔)

۱۷۵۔ محمد رضا المظفر، عقائد الامامیہ، قاہرہ ۱۹۶۱ء ص۹۳۔

۱۷۶۔ ابن قولویہ، کامل الزّیارات، ص ص۴۹-۱۴۷۔

۱۷۷۔ ایک روایت کے مطابق کربلا ایک ایسا مقام ہے، جس کی سرشت میں روزِ ازل سے اذیّت لکھ دی گئی تھی۔ حضرت آدمؑ جب باغ عدن سے نکالے گئے اور زمین کا چکر لگاتے ہوئے مقامِ کربلا پہنچے تو یہاں ان کا پیر ٹھوکر لگنے سے خون آلودہ ہو گیا۔ پوچھا یہ کیا ماجرا ہے؟ ہاتفِ غیبی نے بتایا کہ ''کہ دریں زمین برگزیدۂ من حسین شہید خواہد شد خواستم کہ تو دراذیت واندوہ یا او شریک باشی وخون تو برایں زمین ریختہ شود۔'' پھر اسی مقام پر جب طوفانِ نوحؑ میں حضرت نوحؑ کی کشتی پہنچی تو قریب تھا کہ طلاطم سے غرق ہو جاتی۔ حضرت نوحؑ کی فریاد پر ان کو بھی قصۂ حسینؑ یزید سے باخبر کیا گیا۔ نوحؑ نے دو مرتبہ یزید پر لعنت کی ''تا کشتی او از غرق نجات یافت۔'' حضرت ابراہیمؑ کے گھوڑے کو بھی صحرائے کربلا میں حادثہ پیش آیا۔ آپؑ زمین پر آ رہے اور آپؑ کے سرِ مبارک سے خون بہنے لگا۔ جبرئیلؑ نازل ہوئے اور کہا کہ یہ مقام کوئی اور جگہ نہیں مقتلِ حسینؑ ہے۔ خدا کا منشاء تھا کہ اس طرح تمہاری بھی ان کے مصائب میں شرکت ہو اور کچھ تمہارا خون بھی اس زمین پر بہے۔ ''خدا خواست کہ تو نیز در بلّیہ با او موافقت نمائی وخون تو

دراں زمین ریختہ شود'' حضرت ابراہیمؑ نے یزید پر لعنت بھیجی اس طرح کہ ان کا گھوڑا ہر لعنت پر آمین کہتا جاتا تھا۔ حضرت اسمٰعیل جب ایک بار دریائے فرات کے کنارے اپنی بکریاں چرا رہے تھے۔ بکریاں فرات کا پانی پینے سے انکاری تھیں۔ کوشش بسیار کے بعد جب کامیابی نہ ملی تو حق تعالیٰ کی ایما پر آپ نے بکریوں سے اس کا سبب پوچھا۔ بکریوں کا جواب تھا: ''کہ بما خبر رسیدہ کہ فرزندتو حسین وجگر گوشۂ پیغمبر آخرالزمان دریں زمین بالب تشنہ شہید خواہد شد پس مابسبب حزن واندوہ برآنحضرت آب نخوردیم وخواستیم کہ در تشنگی بااوموافقت کنیم۔'' اسی طرح مختلف انبیاءکو کربلا میں حادثات پیش آتے رہے یہاں تک کہ حضرت عیسیٰؑ کے سفرِ کربلا میں ایک شیر ان کے قافلے کی راہ میں حائل ہوگیا۔ کہنے لگا کہ جب تک تم قاتلِ حسینؓ پر لعنت نہ کروگے میں تم لوگوں کو صحرا سے باہر جانے نہ دوں گا۔ حضرت عیسیٰؑ کے یہ دریافت کرنے پر کہ قاتل کون ہے؟ شیر نے یہ خبر دی کہ وہ یزید ہے جس پر وحشی جانور اور درندے سب لعنت کرتے ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے۔ باقر مجلسی، جلاء العیون، ص ص ۵۷–۱۴۶۔

۱۷۸۔ امیر علی، اے شارٹ ہسٹری آف سیریسنز، مطبوعہ ۱۹۲۱، ص ۳۰۳؛ ابن کثیر، ذیل واقعات ۳۵۲، البدایة والنهاية، ج ۱۱، ص ۲۴۳۔

۱۷۹۔ امام علی الرضا سے یہ روایت منسوب ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ محسن الامین، لواعج الاشجان فی مقتل الامام ابی عبداللہ الحسین، ص ۲۱–۱۲۰۔

۱۸۰۔ بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۲۸۸۔

۱۸۱۔ کاشفی کی کتاب روضة الشهداء صفوی عہد میں اس قدر مقبول ہوئی کہ اس کتاب کو مجلسوں میں پڑھنے اور سننے کے عمل کو روضہ خوانی پر محمول کیا جانے لگا۔ آگے چل کر تعزیہ کے تمثیلی ڈرامے اور شبیہہ کی تشکیل میں روضہ خوانی نے کلیدی رول انجام دیا۔ اسی عہد میں محتشم کاشانی (متوفیٰ ۱۵۸۸) کے دوازدہ بند نے بھی بڑی مقبولیت حاصل کی۔ برصغیر ہندوپاک میں انیس ودبیر کے مرثیوں نے عزاداری اور نوحہ خوانی کو نئے ادبی جاہ وحشم سے متعارف کرایا۔ شریف رضی کے اعلیٰ عربی مرثیہ اور روضة الشهداء کی فارسی ابتداء سے لے کر انیس ودبیر کے اردو مرثیوں نے عزاءداری کے سہارے شیعہ ذہن کو جس طرح تشکیل دیا ہے اس میں شعر ہائے ہوش ربا کی طلسماتی کیفیت کو بڑا دخل ہے۔

۱۸۲۔ سترہویں صدی کے صفوی ایران سے پہلے شبیہہ اور تمثیلی ڈراموں کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ کم از کم آلِ بویہ کے زمانے میں اس قسم کی یا اس سے ملتی جلتی کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔ ہوسکتا ہے بعد کے زمانے میں اس کی ابتدائی شکلیں متشکل ہوئی ہوں البتہ یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ مجلسی کی مجتہدانہ شخصیت کے زیر اثر شبیہہ نے ایک باقاعدہ منظّم روایت کی شکل اختیار کی۔ ملاحظہ کیجئے۔ عبدالرضا کاشف الغیۃ، الانوار الحسينية والشعائر الاسلامية، حصہ ۲، بمبئی، ۲۸–۱۹۲۷ء، ص ۶۷۔

۱۸۳۔ سینہ کوبی اور چہرہ پر تھپڑ مارنے کا رواج عربوں میں اسلام سے پہلے سے چلا آتا تھا سو آلِ بویہ کے ماتمی جلوسوں میں

عورتوں کی پراگندہ لباس اور بکھرے بالوں کے ساتھ شرکت کچھ حیرت انگیز نہ تھی البتہ خونی اور زنجیری ماتم جس سے پشت لہولہان، کمر خمیدہ اور سروں سے ٹپکتے خون کے قطرے متوحش ماحول پیدا کریں اس بدعت کا آغاز شیعہ معاشرے میں انیسویں صدی کی ابتداء سے پہلے نہ ہوا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے زنجیری ماتم کی ابتداء آذربائجان کے علاقے میں ہوئی جہاں سے یہ سفر کرتا ہوا جلد ہی ایران آ پہنچا۔ شیخ ملاّ آغا عابد الدربندی (متوفی ۱۸۶۸ء) غالباً وہ پہلے شیعہ مجتہد ہیں جنھوں نے انیسویں صدی کے وسط میں تہران میں زنجیری ماتم کی بنا ڈالی۔ دربندی کی اکسیر العبادات فی اسرار الشهادات میں ایسی بہت سی رسومات کا تذکرہ ملتا ہے جنھیں ثقہ شیعہ علماء عام طور پر رسوم محرم میں شامل نہیں سمجھتے۔ محمد مہدی القزوینی نے بھی اپنی کتاب کشف الحق لغفلة الخلق میں خونی ماتم کی ابتداء انیسویں صدی کی ابتداء میں ان لوگوں کے ہاتھوں بتائی ہے جو بقول ان کے شریعت کا کچھ زیادہ علم نہیں رکھتے تھے۔ زنجیری ماتم وسط ایشیاء کی ریاستوں سے ایران پہنچا اور پھر یہاں سے لبنان اور عراق کے علاقوں میں متعارف ہوا۔

۱۸۴۔ بیسویں صدی کے معروف شیعہ مصنف سید محسن الامین العاملی (متوفی ۱۹۵۲ء) نے المجالس الثانیه کے نام سے پانچ جلدوں میں ائمہ آلِ بیت کی شہادت پر کتاب شائع کی تھی جس کی چوتھی جلد میں آپ نے تعزیہ کی بعض رسوم کو شدت سے رد کیا تھا۔ عاملی کی یہ کتاب جلد ہی ایک نظری معرکہ آرائی کا سبب بن گئی۔ ۱۹۲۸ء میں آپ کو التنزیه لاعمال الشبیه کے نام سے ایک کتابچہ شائع کرنا پڑا جس سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ انحراف خواہ کتنا ہی واضح کیوں نہ ہو اس کی اصلاح کا کام انتہائی مشکل ہے۔ عاملی کی حمایت میں نجف کے مرجع تقلید سید ابوالحسن الاسفہانی اور بصرہ کے شیعی عالم سید محمد مہدی القزوینی کے علاوہ کوئی اور سامنے نہ آیا۔ اکثریت یا تو خاموش رہی یا ان اصلاحی خیالات کو فتنہ سے تعبیر کرتی رہی۔ حتیٰ کہ محمد حسین کاشف الغیتہ (متوفی ۱۹۵۴ء) اور عبدالحسین شرف الدین (متوفی ۱۹۵۷ء) جیسے باثر علماء نے زنجیری ماتم کی باضابطہ حمایت کی۔ عاملی کا یہ سوال آج بھی علمائے اہلِ تشیع کے لیے ایک بڑا چیلنج ہے کہ اگر علماء واقعی زنجیری ماتم اور اس قبیل کی دوسری رسموں کو مستحب سمجھتے ہیں تو آخر ایسا کیوں ہے کہ آج تک محرم کے جلوس میں طبقۂ علماء کو اپنے سروں کو تلوار سے زخمی کرتے اور پیٹھ کو زنجیر سے لہو لہان کرتے نہیں دیکھا گیا؟

۱۸۵۔ رسومِ عاشورہ اور اس کے متعلقات کے من جانب اللہ نہ ہونے کا یہی ثبوت کیا کم ہے کہ مختلف ملکوں اور مختلف عہد میں اس کے مظاہر میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر برصغیر ہند و پاک میں نوحہ خوانی، شمشیر زنی اور تعزیہ کے عوامی مظاہر عراق و لبنان و بحرین سے مختلف ہوتے ہیں۔ اکیسویں صدی میں شہادتِ حسینؓ کا مروجہ طریقہ اٹھارہویں صدی سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ تب زنجیری اور خونی ماتم کا رواج نہ تھا اور اسی طرح آلِ بویہ کا عراق، صفوی ایران کے مقابلے میں ماتم حسینؓ کا ایک مختلف منظر پیش کرتا تھا کہ تب شبیہہ اور جھانکیوں کی بدعت ظہور پذیر نہ ہوئی تھی۔ کبار شیعہ مؤسسین مثلاً شیخ مفید اور شریف رضی کے ہاں مروجہ ماتم کا کوئی تذکرہ نہیں

ملتا۔ سچ تو یہ ہے کہ ماتم حسینؓ کے عہد بہ عہد ارتقاء اور اسے شیعیت کا اصل الاساس قرار دیئے جانے کے سبب متبعین آلِ بیت بڑی حد تک امت گریہ میں تبدیل ہوگئے ہیں۔

۱۸۶۔ ائمہ کی زیارتیں جو اپنے عہد میں سیاسی نقطۂ نظر کی ترویج و اشاعت کا اہم ذریعہ تھیں، ایک عہد گذر جانے کے بعد بے محل ہو کر رہ گئی ہیں۔ مثال کے طور پر مشہور زیارۃ الجامعہ الکبیرۃ جسے ایک معتدل سیاسی روے کا اظہار سمجھا جاتا ہے کہ بارے میں من لا یحضر الفقیہ میں شیخ صدوق نے دسویں امام علی بن محمد الجواد سے منسوب کیا ہے، اس کے بعض جملوں پر ایک سرسری نگاہ ڈالنے سے بھی اس بات کا بآسانی اندازہ ہو جاتا ہے کہ ان زیارتوں کے پڑھنے والے آج بھی عہدِ عباسی میں جی رہے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے اعداء و غاصبین کے خلاف محبانِ آلِ بیت کی بددعائیں:

السلام عليكم يا اهل بيت النبوة، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، ومهبط الوحى... فالراغب عنكم مارق، واللازم لكم لاحق، والمقصر فى حقكم زاهق، والحق معكم وفيكم ومنكم واليكم وانتم اهله ومعدنه، وميراث النبوة عندكم،... وامره اليكم، من والاكم فقد والى الله، ومن عاداكم فقد عاد الله، ومن احبكم فقد احب الله، ومن ابغضكم فقد ابغض الله... من اتاكم نجا، ومن لم ياتكم هلك، الى الله تدعون، وعليه تدلون، وبه تومنون، وله تسلمون، وبامره تعملون، والى سبيله ترشدون، وبقوله تحكمون، سعد من والاكم، وهلك من عاداكم، وخاب من جحدكم، وضل من فارقكم، وفاز من تمسك بكم، وآمن من لجا اليكم، وسلم من صدقكم، وهدى من اعتصم بكم، من أتبعكم فالجنة ماواه، ومن خالفكم فالنار مثواه، ومن جحدكم كافر، ومن حاربكم مشرك، ومن رد عليكم فى اسفل درك من الجحيم، اشهد ان هذا سابق لكم فيما مضى، وجار لكم فيما بقى، وان أرواحكم ونوركم وطينتكم واحدة... أشهد الله واشهدكم انى مومن بكم وبما امنتم به، كافر بعدوكم وبما كفرتم به، مستبصر بشانكم و بضلالة من خالفكم، موال لكم ولاوليائكم، مبغض لاعدائكم ومعادٍلهم، سلم لمن سالمكم، وحرب لمن حاربكم، محقق لما حققتم، مبطل لما ابطلتم، مطيع لكم، عارف بحقكم، مقر بفضلكم، محتمل لعلمكم، محتجب بذمتكم، معترف بكم... فمعكم معكم لا مع غيركم، امنت بكم وتوليت اخركم بما توليت به اوّلكم، وبرئت الى الله عزوجل من اعدائكم ومن الجبت والطاغوت والشياطين وحزبهم الظالمين لكم، الجاحدين لحقكم، والمارقين من ولايتكم، والغاصبين لارثكم الشاكين فيكم المنحرفين عنكم، ومن كل وليجة دونكم وكل مطاع سواكم، ومن الأئمة الذين يدعون الى النار، فثبتنى الله ابداً ما حييت على موالاتكم و محبتكم و دينكم، ووفقنى لطاعتكم۔

(زيارة الجامعة الكبيرة)

۱۸۷۔ محمد بن علی ابن بابویہ، من لا يحضروه الفقيه، ۴ مجلدات، قم ۱۴۰۴ھ، ج ۱، ص ۱۸۸۔

۱۸۸۔ محمد بن محمد النعمان المفید، المقنع، قم، ۱۴۱۱ھ، ص ۱۰۰۔

۱۸۹۔ علی بن الحسین الشریف المرتضیٰ، الانتصار، نجف، ۱۳۹۱، ص ۳۹۔

۱۹۰۔ طوسی، النہایۃ فی مجرد الفقہ والفتاویٰ، قم، ص ۶۹۔

۱۹۱۔ طوسی، المبسوط فی فقہ الامامیہ، ۸ مجلدات، تہران، ۱۳۸۷ھ، ج ۱، ص ۹۹۔

۱۹۲۔ الحسن بن یوسف بن علی الحلّی، نہایۃ الاحکام فی معرفۃ الاحکام، ۲ مجلدات، قم، ۱۴۱۰ھ، ج ۱، ص ۴۱۲۔

۱۹۳۔ مفوضہ اہل غلو کا وہ فرقہ ہے جس کا عقیدہ ہے کہ خدا نے کائنات کی تخلیق کے بعد کارِ جہاں بانی کی تمام تر ذمہ داری رسولؐ اور ائمہ کو سونپ دی۔ شیخ صدوق اور الشہید الاول دونوں اذان میں ولایت علیؑ کے اضافے کو اسی قسم کی غلوِ فکری سے تعبیر کرتے ہیں جو مفوضہ کا شعار رہا ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ محمد بن جمال الدین المکّی العاملی، اللمع الدمشقیۃ، ۱۰ مجلدات، اصفہان، ۱۳۹۸ھ، ج ۱، ص ۵۷۳۔

۱۹۴۔ الشہید الثانی، روضۃ الجنان فی شرح ارشاد الاذہان، ۱۹۸۶ء، ج ۱، ص ۲۴۲۔

۱۹۵۔ محولہ۔ استاذی، کلمات ص ۳۸۵۔

۱۹۶۔ المقدس الاردابیلی، مجمع الفادہ والبرہان فی شرح ارشاد الاذہان، قم، ۱۴۰۳ھ، ج ۲، ص ۱۸۱۔

۱۹۷۔ محمد تقی مجلسی (متوفیٰ ۱۰۷۰ھ) وہ پہلے شیعی فقیہ ہیں جنھوں نے اپنی کتاب روضۃ المتقین میں ولایت علیؑ کو اذان کا حصّہ بنانے کی اجازت دی۔ انھوں نے شیخ صدوق کی دلیل کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ کسی عمل کا مفوضہ یا سنیوں میں رواج ہونا اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ حقیقت یقیناً اس کے برعکس پائی جائے گی۔ انھوں نے اس اندیشے کا بھی اظہار کیا کہ بہت سی روایتیں تقیہ کے سبب شیعی عمل کا جز نہ بن سکیں جس میں حیّ علیٰ خیر العمل کا مسئلہ بھی شامل ہے۔ رہی یہ بات کہ عملِ پیغمبر پر کسی اضافے کو مفوضہ ہونے کی بنیاد قرار دے ڈالا جائے تو اس بنیاد پر تمام اہل تشیع بشمول الصدوق اور ان کے استاد مفوضہ قرار پائیں گے۔

۱۹۸۔ روایتوں کی کمیابی کے سبب اگر ابن بابویہ اور طوسی اذان میں ولایتِ علیؑ کی شمولیت کے قائل نہیں تو یہی بات باقر مجلسی کے ہاں اثباتِ وجوب کی دلالت سمجھی گئی۔ کہ ان کے نزدیک کم پایا جانا بھی گویا پائے جانے کی دلیل تھی۔ مجلسی نے طبرسی کی الاحتجاج میں پائی جانے والی ایک روایت کو اپنے حق میں استعمال کیا۔ القاسم بن معاویہ کی ایک روایت کے مطابق انھوں نے جب جعفر الصادق سے اس خیال کا اظہار کیا کہ بعض لوگ واقعۂ معراج کے بیان میں یہ کہتے ہیں کہ جب رسولؐ اللہ عرش پر تشریف لے گئے تو انھوں نے وہاں لا الہ الا اللہ محمد الرسول اللہ کے ساتھ ابوبکرؓ کا نام بھی لکھا دیکھا۔ اس کے جواب میں الصادق نے کہا سبحان اللہ ان لوگوں نے ہر چیز میں تبدیلی کر ڈالی کہ جب اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ نے عرش کی تخلیق کی تو اس نے اس پر لا الہ الا اللہ محمد الرسول اللہ کے ساتھ امیر المؤمنین علیؑ کا نام بھی لکھ دیا۔ سو جو شخص کلمۂ شہادت پڑھے اسے چاہئے کہ اس میں علیؑ کا ذکر بھی شامل کرے۔ گو کہ طبرسی کی یہ روایت فنّی اعتبار سے قابل اعتناء نہیں کہ اس کی حیثیت مرسل کی ہے۔ طبرسی جو چھٹی صدی ہجری کے مصنف ہیں وہ

یہ نہیں بتاتے کہ انھیں یہ روایت کہاں سے ملی اور یہ کہ آخر کیا وجہ تھی کہ اس کا ذکر ابن بابویہ، شریف مرتضیٰ اور کلینی کی تصنیفات میں نہیں پایا جاتا۔ ایک مجتہد اور فقیہ کے نقطۂ نظر سے تو باقر مجلسی کے لیے اس بات کا کوئی علمی جواز نہ تھا کہ وہ ایک ایسی مرسل روایت کو اپنے اجتہاد کی بنیاد بناتے لیکن فقیہ جب کسی عمل کے جواز کا ارادہ کر لیتا ہے تو اس کی لغت ہائے حجازی میں ایسے مصطلحات کی کمی نہیں ہوتی جس کے ذریعے عدمِ جواز پر وجوب واثبات کا فتویٰ دیا جا سکے۔ شیعہ فقہاء کی وہ تاویلات جو اس مرسل روایت کو قبولیت کا شرف بخشتی ہیں بنیادی طور پر اس خیال سے عبارت ہے کہ جس طرح سنّی حلقہ میں فضائل کی کمزور روایتیں قابل قبول سمجھی جاتی ہیں اسی طرح شیعہ علماء مستحبات کی روایتوں کو قاعدہ التسامح فی ادلّہ السنن کے حوالے سے استناد اور جواز بخشنے کے قائل ہیں۔ بلکہ مَن بلغہٗ قبیل کی روایتوں کے بارے میں تو یہ خیال بھی پایا جاتا ہے کہ جو شخص نیک نیتی سے رسول اللہؐ کی کسی ایسی روایت پر عمل کرے گا تو اسے اس عمل کا اجر ملے گا۔ خواہ رسول اللہؐ نے فی الواقع یہ بات نہ کہی ہو۔ گویا جس طرح محدثینِ اہل سنت کسی غیر معروف روایت کو تفویض کی شان عطا ہو جانے کے سبب تلقی بالقبول کے حوالے سے مستند سمجھتے ہیں اسی طرح اہل تشیع کے فقہاء ضرورتِ فقہی کے سبب التسامح کے سہارے غیر مستند اور غیر معروف روایتوں کو استناد کا درجہ عطا کر دیتے ہیں۔ اذان میں ولایت علیؓ کی شمولیت اس حیلِ فقہی کی ایک بیّن مثال ہے۔

۱۹۹۔ الطبرسی، مجمع، حصہ ۳۔۴، ص ۵۲۔۵۳۔

۲۰۰۔ اموی اور عباسی خانوادوں سے علوی خاندان مختلف عہد میں مختلف سطحوں پر قرابت داریوں میں منسلک رہا۔ مثال کے طور پر حضرت علیؓ کی ایک صاحبزادی خلیفہ عبدالملک بن مروان کی زوجیت میں تھیں۔ دوسری صاحبزادی رملہ کا نکاح معاویہ بن مروان سے ہوا تھا۔ زید بن حسن کی صاحبزادی نفیسہ بعض روایتوں کے مطابق ولید بن عبدالملک سے رشتۂ ازدواج میں منسلک تھیں۔ کتاب نسب قریش کی تصریح کے مطابق حضرت حسنؓ کی پوتی زینب بنت حسن مثنیٰ بھی ولید بن عبدالملک کی زوجیت میں آئی تھیں۔ سکینہ بنت حسین کی بیٹی ربیحہ عباس بن ولید بن عبدالملک کی زوجیت میں تھیں۔ فاطمہ بنت محمد بن حسن مثنیٰ کی شادی ابوبکر بن عبدالملک بن مروان سے ہوئی تھی۔ حمادہ بنت حسن مثنیٰ بھی مروانی خاندان میں اسمٰعیل بن عبدالملک سے بیاہی گئی تھیں۔ یہ تھا اموی علوی خاندان کی باہمی قرابت داری کا معاملہ۔

عباسی خاندان میں بھی ان کے باہمی رشتے اسی طرح مربوط و منسلک تھے۔ زید بن علی بن حسین کے چھوٹے بیٹے محمد کی صاحبزادی عباسی خلیفہ محمد المہدی کی زوجیت میں تھیں۔ امام علی الرضا خلیفہ مامون الرشید کے داماد تھے۔ علی الرضا کی جواں سال موت کے باعث ان کے بیٹے محمد اور پھر ان کے بیٹے علی عباسی خلفاء کی آغوش میں پلے بڑھے جو اثنا عشری شیعوں کے ہاں ائمہ منصوص کے مقام پر فائز ہیں۔ حسن بن زید بن حسن بن علی بن ابی طالب کی بیٹی ام کلثوم سے عباسی خلیفہ عبداللہ السفّاح کی شادی تھی اور خود حسن بن زید خلیفہ منصور کے عہد میں پانچ سال تک مدینہ کے گورنر رہے تھے۔ (طبری)

۲۰۱۔ ابن شہر آشوب نے اپنی کتاب مناقب آل ابی طالب (نجف، ۱۹۵۶، ص ۳۹۰۱) میں الصادق کے سلسلے میں مالک بن انسؒ کا یہ قول نقل کیا ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ میں نے جعفرؒ بن محمد سے بہتر، دانا اور متقی شخص نہیں دیکھا۔ امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایسا ہی ایک قول نقل کیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے جعفرؒ جیسا صاحب علم فقیہ کسی اور کو نہیں پایا۔ ملاحظہ ہو۔ ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، حیدرآباد، ۱۹۵۶، ج ا، ص ۱۶۶۔

۲۰۲۔ الکشّی نے اخبار معرفۃ الرجال میں یحییٰ بن عبدالحمید الحمّانی کا یہ قول نقل کیا کہ بعض لوگ جو جعفر الصادقؒ کی روایتوں کی صحت کے شاکی تھے تو اس کی وجہ یہ تھی، جیسا کہ انھوں نے شریک کو بتایا جعفر بن محمد ایک نیک دل خدا ترس انسان تھے لیکن ان کے ملاقاتیوں اور سماعت کرنے والوں میں بعض کم فہم اور جاہل راوی بھی ہوتے جو یا تو اپنی کم فہمی کے سبب یا چند پیسوں اور کھانے کی لالچ میں جعفرؒ سے غلط اور جھوٹی روایتیں منسوب کر ڈالتے۔ ملاحظہ کیجئے۔ الکشی، اخبار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۷۰، ص ۳۲۴۔

۲۰۳۔ کوفہ کے علمی حلقوں میں زرارہ بن عیان کو الباقرؒ اور الصادقؒ کے معتبر نمائندے کے طور دیکھا جاتا تھا۔ وہ الباقرؒ کی سند پر بعض ایسی روایتیں نقل کرتے جن سے الصادقؒ کو اتفاق نہ تھا۔ روایتوں میں آتا ہے کہ الباقرؒ کی بعض روایتوں پر جب الصادقؒ کی طرف سے تنبیہ وارد ہوئی تو انھوں نے اپنی اصلاح کے بجائے الصادقؒ کو کم فہمی کا طعنہ دے ڈالا۔ کہا جاتا ہے کہ زیاد بن ابی ہلال نے استطاعت کے مسئلہ پر زرارہ کے بیان کردہ الباقرؒ کی روایت کی تصدیق کے لیے مدینہ کے ایک سفر میں الصادقؒ کے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا تو الصادقؒ نے اس روایت کی تصدیق سے انکار کر دیا۔ کوفہ واپسی پر جب زیاد نے زرارہ سے ساری روداد بتائی تو وہ اپنے موقف کی تصحیح پر آمادہ نہ ہوئے اور اس بات پر اصرار جاری رکھا کہ انھوں نے الباقرؒ سے ایسا ہی سنا تھا۔ اسی قبیل کا ایک واقعہ الحکم بن عتیبہ کی روایت کا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ الباقرؒ نے حج کے موقع پر مزدلفہ پہنچنے سے پہلے نماز مغرب کی ادائیگی کی تلقین کی تھی۔ الصادقؒ نے زرارہ سے اس روایت کی صحت کا انکار کیا لیکن زرارہ اپنے موقف پر ڈٹے رہے۔ ان کا کہنا تھا کہ الحکم کی یہ روایت غلط نہیں ہو سکتی۔ ملاحظہ کیجئے الکشی، اخبار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۷۰، ص ۱۴۷۔۱۶۵۔

زرارہ کے علاوہ کوفہ میں محمد بن مسلم، برید بن محمد العجلی اور اسمٰعیل بن جابر الجوفی جیسے رواۃِ آلِ بیت بھی موجود تھے جو جعفر الصادقؒ کی تنبیہات کو کسی طرح خاطر میں نہ لاتے تھے۔ ایک طرف ان کوفی راویوں کا جعفر الصادقؒ سے بے اعتنائی کا یہ حال تھا دوسری طرف کوفہ کی مسجدوں میں کوئی نو سو ایسے راوی تھے جن کا کل سرمایہ جعفر الصادقؒ کی روایتیں تھیں۔ الصادقؒ کے لیے مدینہ میں رہ کر کوفہ میں بیان ہونے والی روایتوں پر کنٹرول رکھنا مشکل تھا۔ طوسی نے الصادقؒ سے روایت کرنے والے تین ہزار راویوں کی جو فہرست ترتیب دی ہے اس میں اسّی فیصد لوگوں کا تعلق کوفہ سے ہے جو اپنے ناموں کے ساتھ الکوفی کی نسبت استعمال کرتے ہیں۔ جعفر الصّادقؒ کے کوفہ سے دوری کے سبب رواۃِ آلِ بیت کسی علمی اور تجزیاتی منہج سے دور جا پڑے۔ گو کہ بعض روایتوں سے الصّادقؒ کے سفرِ کوفہ اور حیرہ کا احتمال ہوتا ہے اور بعض روایتیں ان کے عراق میں مختصر قیام کا تذکرہ بھی کرتی ہیں۔ ان روایتوں کی

صحت اگر تسلیم کر بھی لی جائے جب بھی زرارہ جیسے رواۃ کی موجودگی میں جعفر الصادقؒ کا سفر یا مختصر قیام کچھ زیادہ مؤثر نہیں ہوسکتا تھا۔ تفصیل کے لیے دیکھئے۔ الکشی، اخبار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۷۰ء، ص ۳۲۶-۳۷۶: ابن شہر آشوب، مناقب آل ابی طالب، نجف، ۱۹۵۶ء، ص ۱۶۶، ۳۶۳۔

۲۰۴۔ آلِ بیت کا حوالہ الباقرؒ اور الصادقؒ کے لیے مسلسل وجہِ آزمائش بنا رہا۔ طالع آزماؤں کے لیے اس نسبت میں مقصد برابری کا خاصا امکان موجود تھا۔ بیان بن سمعان ان لوگوں میں تھے جن سے باقرؒ اپنی لاتعلقی کا اظہار کرتے لیکن انھیں خود اس تعلق پر اصرار تھا۔ بعض روایتیں بتاتی ہیں کہ وہ جعفر الصادقؒ یا نفسِ ذکیہ کے نام پر بغاوت منظّم کرنا چاہتے تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بیان نے ابو ہاشم کی موت کے بعد باقرؒ کو ایک مکتوب میں یہ لکھا تھا کہ وہ ان کی نبوت پر ایمان لے آئیں۔ اسی قبیل کا ایک دوسرا گروپ عبداللہ بن الحرب کا تھا جو رسولؐ اور ائمہ آلِ بیت میں روحِ خدائی کے حلول کا قائل تھا۔ المغیرہ بن سعید العجلی تو خود کو الباقرؒ کا وصی بتاتے تھے جن کی وفات کے بعد اس نے منصبِ نبوت اور امامت کا دعویٰ بھی کر ڈالا۔ کوفہ کا ایک باشندہ ابومنصور العجلی جو خود کو اولاً باقرؒ کا وصی بتاتا تھا اس نے معراج کا دعویٰ کیا جہاں بقول اس کے اسے نبوت سے سرفراز کیا گیا۔ تفضیل و مناقب کی روایتوں کے پیدا کردہ ماحول میں الباقرؒ اور ان کے صاحبزادے جعفر الصادقؒ پر یہ اضافی ذمہ داری آپڑی تھی کہ وہ ان غلاۃ کی مسلسل نکیر کرتے رہیں۔

۲۰۵۔ محدث اور مفہم کی روایتوں نے جبرئیل کی آمد کا دروازہ کھلا رکھا ہے۔ الکافی میں محدث کے روایتوں کے علاوہ امام رضا کے سلسلے میں مفہم کی روایت بھی منقول ہے۔

۲۰۶۔ شیعی روایت الکساء جس کا مقصد آلِ فاطمہ کی نسلی برتری پر دلیل لانا ہے اس کے مقابلے میں عباسی حلقوں نے یہ حدیث وضع کر رکھی ہے۔

”انہ صلی اللہ علیہ وسلم اشتمل علی العباس وبنیہ بملائۃ ثم قال! یاربّ ھذا عمی وصفو ابی وھولاء اھل بیتی فاسترھم من النار کستری ایاھم بملاء تی ھذہ، قال فأمنت أسکفة الباب وحوائط البیت فقال آمین“ (بھیقی دلائل النبوۃ، ۶/۷۱)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عباسؓ اور ان کے بیٹیوں کو چادر سے ڈھانپ لیا اور فرمایا: اے پروردگار یہ میرے چچا ہیں۔ میرے باپ کی مانند ہیں اور یہ لوگ میرے اہل ہیں ان کو جہنم سے اسی طرح بچائیو جیسے میں نے انھیں اپنی چادر سے ڈھانپ رکھا ہے۔ پس گھر کے دروازوں اور دیواروں سے آمین کی آوازیں آئیں پھر آپ نے بھی آمین کہا۔

ایک دوسری روایت میں رسولؐ اللہ سے روایت منسوب کی گئی کہ آپ نے فرمایا:

یا علی ان اللہ قد غفرلك ولذرّیتك وولدك ولاھلك ولشیعتك ولمحبی شیعتك فابشرفانك الانزع البطین (منبع الفوائد الھیثمی)

اے علیؑ! اللہ تعالیٰ نے تمہاری وتمہاری ذریت کی، تمہاری اولاد کی، تمہاری اہل کی، تمہارے شیعوں کی اور تمہارے شیعوں سے محبت رکھنے والوں سب کی مغفرت کردی کیونکہ تم عظیم ہو۔

ان روایتوں کا مقصد اگر ایک طرف نسلی تعلق کو وجہ نجات بتانا تھا تو دوسری طرف ایسی روایتیں بھی وجود میں آئیں جوامت کو طالبیوں کی غیر مشروط اتباع کی دعوت دیتی تھیں مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے۔

حرمت الجنة على من ظلم اهل بيتي و آذاني في عترتي ومن اصطنع صنيعة الى أحد من ولد عبدالمطلب ولم يجازه عليها فأنا أجازيه عليها اذا لقيني يوم القيامة (تفسير القرطبي، ج١٦، ص٢١، الثعلبي، ج٨، ص٣١٢، الكشاف، ج٤، ص٢١٩)

حرام کردی گئی ہے جنت اُس شخص پر، جس نے میرے اہل بیت پر ظلم کیا اور جس نے میری عترت کو ایذا دی اور جس نے عبدالمطلب کی اولاد میں سے کسی کے ساتھ بھی کوئی حسن سلوک کیا ہو اور اس کا بدلہ نہ پایا تو بدلہ میں دوں گا جب قیامت کے دن مجھ سے ملے گا۔

۲۰۷۔ عیون اخبار الرضا میں جعفر الصادقؒ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جو شخص ہماری مدح میں ایک مصرعہ تخلیق کرتا ہے تو اللہ اس کے بدلے جنت میں ایک گھر تعمیر کر دیتا ہے۔ ابن قولویہ نے ابوہارون المکفوف کی ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک بار وہ جعفر الصادقؒ کی خدمت میں مرثیۂ حسینؓ پیش کر رہے تھے۔ کہتے ہیں کہ میں پڑھتا جاتا اور وہ روتے جاتے۔ فرمایا تم جس طرح پڑھ رہے تھے پڑھتے رہو یہاں تک کہ مرقدِ حسینؓ کا تذکرہ آ گیا۔ میں نے دوسرا مرثیہ پیش کیا وہ پھر شدتِ غم سے رونے لگے خاتمہ پر فرمایا ابوہارون جو کوئی بھی حسینؓ کے لیے شعر کہتا ہے اور اپنے ساتھ ساتھ دوسروں کو بھی رلاتا ہے جنت اس کے لیے لکھ دی گئی ہے۔ (رونے اور رلانے والے دونوں کے لیے)۔

۲۰۸۔ ابوبکر صدیقؓ کی سند پر ابن حجر نے صواعق محرقہ میں یہ روایت نقل کی ہے۔ لایجوز احد الصراط الا من كتب له عليؓ الجواز۔ (الصوائق، ص١٢٦؛ القندوزی الحنفی، الينابع ج٢، ص١١٠؛ المحب الطبری، الذخائر، ص٧١)۔

۲۰۹۔ حضرت عائشہؓ سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا ہے کہ انھوں نے اپنے والد ابوبکر صدیقؓ سے ایک مرتبہ پوچھا یا ابت انی اریٰ یکثر نظر الیٰ وجه عليؓ۔ جس کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ میں نے رسولؐ اللہ سے سنا ہے۔ النظر الیٰ وجه عليؓ عبادہ۔ ابن عساکر، تاریخ مدينة دمشق، ج۴۲ ص۳۵۵۔

۲۱۰۔ حضرت عائشہؓ سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا ہے کہ ذکر عليؓ عبادة، فردوس الاخبار للدیلمی، ج۲، ص۲۹۷۴۔ اسی قبیل کی ایک اور روایت جو ابن مسعود سے منقول ہے بتاتی ہے کہ آلِ محمدؐ سے ایک دن محبت کرنا سال بھر کی عبادت سے بڑھ کر ہے اور یہ کہ جسے اس حالت میں موت آ جائے جنت اس کے لئے واجب ہوگئی: حب آل محمد يوماً خير من عبادة سنة ومن مات عليه دخل الجنة۔ (ديلمی ١٤٢/٢؛ نور الأبصار ص١٢٧)

۲۱۱۔ مشہور شیعی عالم شہید مرتضیٰ مطہری نے ذاکروں کی مبالغہ آرائی کی سخت نکیر کی ہے۔انھوں نے روضة الشهداء اور اسرار الشهادة کو خاص تنقید کا ہدف بنایا ہے۔

حاجی نوری کی کتاب لؤلؤ و مرجان میں مذکور حضرت فضل بن عباس کے اس واقعے کو بھی انھوں نے بے اصل بتایا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ صفین کی جنگ میں فضل بن عباس نے ایک شخص کو ہوا میں اچھال دیا، پھر یکے بعد دیگرے وہ اسّی ۸۰ لوگوں کو آسمان میں اسی طرح پھینکتے رہے کہ جب آخری آدمی ہوا میں پھینکا گیا تو اس وقت تک پہلا آدمی واپس نہ گرا تھا۔ پھر وہ تلوار سونت کر اس طرح کھڑے ہو گئے کہ گرنے والے گرتے رہے اور ان کی تلوار سے دو دو ٹکرے ہوتے رہے۔

اسی قسم کا ایک اور واقعہ انھوں نے جنگِ خیبر کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ جس سے اس بات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ذاکروں نے تاریخ کا کیسا دلچسپ بیان ہم تک پہونچایا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے جب مرحب کے خلاف اپنی تلوار نکالی تو خطرہ ہوا کہ مرحب کو قتل کرتی ہوئی اگر وہ تلوار زمین سے آ لگے تو ایسا نہ ہو کہ زمین کے بھی دو ٹکرے ہو جائیں۔ سو خدا نے جبرئیلؑ کو فی الفور روانہ کیا تا کہ زمین کی حفاظت ہو سکے۔ علیؓ کی تلوار مرحب کو اس زناٹے کے ساتھ دو ٹکرے کر گئی کہ اسے کچھ سمجھ نہ آیا کہ ہوا کیا۔ کہنے لگا! اے علیؓ کہاں گیا تمہارا فن سپہ گری جس پر تم نازاں تھے۔ آپ نے فرمایا! ذرا خود کو حرکت دے کر دیکھ۔ جوں ہی مرحب نے حرکت کی اس کے جسم کا ایک حصّہ گھوڑے کی ایک طرف اور دوسرا دوسری جانب گر گیا۔ اس وار کو آگے بڑھنے سے روکنے میں جبرئیلؑ کے پر بھی زخمی ہو گئے اور وہ اس روایت کے مطابق چالیس دنوں تک پرواز سے قاصر رہے۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: Murtaza Mutahhari, Ashura- History and Popular Legend, tr. from the Persian by Ali Quli Qarai, *Al-Tawhid*, vol. XIII, No. 3 (Fall 1996)

۲۱۲۔ مرثیہ گو شعراء ہوں یا مجلسِ عزاء کے ذاکر اور نوحہ خواں، ان لوگوں نے تفضیلِ علیؓ اور مظلومیتِ شہداءِ کربلا کے بیان میں غیر معمولی ذہنی زرخیزی کا ثبوت دیا ہے۔ ان کے مبالغہ آمیز مگر دلچسپ بیانات ہمارے تاریخی شعور کی سخت پامالی کا سبب بنے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم یہاں ایک مشہور شیعہ ذاکر محسن نقوی کے ایک خطبہ کی ٹرانسکرپٹ نقل کرتے ہیں تا کہ یہ اندازہ ہو سکے کہ مذہبی مجالس میں جہاں محبانِ آلِ بیت خشوع وخضوع و دینی جذبے کے ساتھ شریک ہوتے ہیں وہاں انھیں کس قسم کی روحانی غذا اور تاریخی مواد فراہم کیا جاتا ہے:

فرماتے ہیں سنتے ہو مجاہدو جنگ پر چلنا ہے۔ یا رسولؐ اللہ پھر جنگ؟ یہ کیا شوق ہے کہ روز جنگ۔ سرکار فرماتے ہیں پوچھو تو سہی ملے گا کیا اس جنگ سے؟ کہتے ہیں فرمائیں! سرکار کہتے ہیں جو اس جنگ میں چلے گا ایک ایک مجاہد کو ایک ایک من سونا ملے گا (ایک دوسرے کو دیکھنے لگے) ایک ایک من؟ سرکار کہتے ہیں دو دو من چاندی ملے گا۔ کہتے ہیں ہے کہاں جنگ؟ فرماتے ہیں چار چار اونٹ کھجوروں کے ہر مجاہد لے کر آئے گا۔ کہتے ہیں کیوں نہ

ابھی چلیں۔پیغمبر فرماتے ہیں ابھی چلتے ہیں،کل چلیں گے۔ٹھیک ہے سرکار آپس میں کہتے ہیں لڑے گا تو وہی جو لڑتا ہوتا ہے نا۔ یہ مال مل جائے، برا تو نہیں سرکار کل کس وقت آجائیں کہتے ہیں کل اسی وقت آجانا۔صبح صبح آگئے۔ حضور چلنا نہیں، سامان لے کے،سرکار کہتے ہیں چلو۔یا علی !تو نے نہیں جانا۔(ایک دوسرے سے کہتے ہیں مذاق کرتے ہیں آپس میں بھائی)علی اور نہ جائے، کیسے نہ جائے،علی تو جائے گا۔

یا علی تو نے نہیں جانا۔اچھا یا رسولؐ اللہ نہیں جاتا۔ کہتے ہیں مولیٰ !علی یہ کھڑا ہے۔سرکار کہتے ہیں اسے نہیں جانا،ہمیں چلنا ہے۔مولیٰ یہ لڑے گا نہیں؟ وہ سارا سونا چاندی کون لائے گا۔سرکار کہتے ہیں !جو لڑے گا۔ایک دوسرے سے کہنے لگے: اللہ کرے یہ راستے میں علی کو بلا لیں۔راستے میں جہاں بھی رات پڑے چھ سات آکر بیٹھ جاتے۔علی آرہا ہے یا نہیں ویسے؟ سرکار کہتے ہیں: علی نے کوئی نہیں آنا چلو۔آگئے خیبر میں۔پہلی رات آئی۔سرکار کہتے ہیں: کون جائے گا کل جس کو رسول دیکھے؟ کہتے ہیں سرکار یہ جو بیٹھا ہے، میں نے راستے میں دیکھا دلیر بڑا ہے۔سرکار نے کہا اپنے بارے میں کیا خیال ہے؟ حضور مجھے تو آپ جانتے ہیں نا میرا باپ تو، ساری زندگی میں ایک دفعہ میں نے تلوار اٹھائی تھی اس نے مجھے ایسا جھڑکا تھا۔سرکار ویسے علیؑ کب آئے گا؟ سرکار کہتے ہیں کل کون جائے گا؟ تمہیں جانا ہے۔ٹھیک ہے سرکار جائیں گے۔ دوسرے سے کہتے ہیں۔ میرے گھر پیغام بھجوا دینا میں جنگ پر لڑنے گیا تھا واپس نہیں آیا باقی سب خیریت ہے......۔وہ جاتا باقی سارے زمین پر اپنے اپنے گھر کو جانے والے راستوں کے نقشے یہاں سے نہیں یہاں سے علم لیتا جاتا خیبر میں ساتویں قلع پر چھوٹا سا جھروکا کھڑکی تھی جسے قلعہ قابوس کہتے تھے اس پر بیٹھتا تھا مرحب وہاں سے جھانک کر دیکھتا مجاہد کو۔کہتا میں آؤں مجاہد کہتا تھا میں جاؤں انتالیسویں دن کے تھکے ہوئے نحیف نزار نڈھال شرمسار سورج نے رسول مقدس کی فوج کے آخری خود ساختہ مجاہد کو بے ساختہ میدان سے واپس آتے دیکھ کر خدا ساختہ سورج نے شرم سے شرم سے شفق کے دریا میں غوطہ لگایا خیبر میں شام ہوگئی۔مسند اقتدار کے سگ دہن دریدہ مرحب نے اپنے فوجیوں کو بلا کر کہا انتالیس دن گزر گئے باقی ایک کل کا دن ہے رسول نے چالیس دن کا وعدہ کیا تھا جو انتالیس دن نہ ہوا وہی کل بھی ہوگا۔ایسا کرو عرب کی فاحشہ عورتوں کو بلا کے قلعہ قابوس کی چوٹیوں پر بٹھا کر ان سے کہو رسالت کی توہین کے گیت گائیں۔ جب رسالت کی توہین کا پہلا گیت کافرہ عورتوں نے گایا۔کبھی پریشان نہ ہونے والا رسول پریشان ہوا۔آواز آئی سلمان کہا جی مکمل ایمان ہمارے لیے مصلیٰ عبادت بچھاؤ۔سلمان نے مصلیٰ عبادت بچھایا۔اللہ کے رسولؐ نے دو رکعت نماز حاجات پڑھیں دونوں ہاتھ بلند کر کے کہا بار الہا، بار الہا، بار الہا، بار الہا میں نہ کہتا تھا اسے ساتھ لے جاؤں تو نے کہا اسے مدینے میں رہنے دے۔رسول کہتے ہیں اسے چھوڑ آیا ہوں۔انھیں چھیڑ بیٹھا ہوں۔ یہ گیت میں ایسے گیت سننے کا عادی نہیں۔یاد رکھ اگر آج کی رات تو نے میرا حقیقی ناصر نہ بھیجا کل میں محمد خود تلوار لے کر میدان میں نکل آؤں گا اور یہ بھی یاد رکھ کہ جو زخم مجھے آئیں گے۔ مجھے نہیں آئیں گے تجھے آئیں گے۔آہاہاہا۔سلمان کہتے ہیں میں نے دیکھا خیبر کی سرزمین کا ذرہ اڑ کے ہوا کے دوش پر سوار ہو ہو کے مدینے کی جانب رواں ہوا، حاجیوں کے قافلے کی

طرح۔ ہر ذرہ زبان بن گیا تھا۔ ہر زبان پر ایک ورد تھا: ناد علی یا مظہر العجائب..... .
رسولؐ کہتا رہا آخر میں کائنات کے اللہ نے جو ورد بتایا رسولؐ نے مصلیٰ عبادت سمیٹا۔ کائنات کا رسولؐ اٹھا۔ آواز آئی سلمان تو نے سنا میں نے کیا کہا۔ میں نے کہا یہ بھی سن رہا جو اس نے کہا وہ بھی سن لیا، کہا کیا سنا، کہا بلا علی کو، کہا آ و بلاتے ہیں۔ رسولؐ نے سلمان کو ساتھ لیا۔ ساتھ لے کے ایک ٹیلہ کے کونے پہ آئے۔ آواز آئی: سلمان میں آج علیؓ کو چاروں رشتوں سے بلاؤں گا۔ میں رسولؐ ہوں علیؓ امام ہے۔ میں نبیؐ ہوں علیؓ وصی ہے۔ میں محبّ ہوں علیؓ محبوب ہے۔ میں مشکل میں ہوں علیؓ مشکل کشا ہے۔

Source: http://www.youtube.com/watch?v=nr7De4Qh9Vs

http://www.youtube.com/watch?v=VonPFCsASXQ&feature=related

اسلام کا اسمٰعیلی قالب

۲۱۳۔ عہد اموی کے بیشتر خروج کی طرح عہد عباسی کی بغاوتیں بھی نظامِ وقت کے سلسلے میں سخت مایوسی کے سبب پیدا ہوئی تھیں۔ مثال کے طور پر بغاوت زنج کو لیجئے جہاں سیاہ فام غلام نظامِ وقت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے۔ البتہ بغاوتوں کی کامیابی اس وقت تک مشکوک سمجھی جاتی جب تک کہ اس قسم کی تحریکوں کو آلِ بیت کا کندھا نہ مل جائے۔ اسمٰعیلیوں کی دعوت کی غیر معمولی وسعت اور کامیابی کا یہی سبب تھا کہ وہ عباسی حکومت کے خلاف ائمہ آلِ بیت کے سلسلے سے ایک قائم کے ظہور کی بشارت دیتے تھے جو ان کے مطابق جلد ہی ایک نئے مبنی بر انصاف سیاسی نظام کی داغ بیل رکھے گا۔ گویا ابتداء سے ہی اپنے پُر اسرار طریقۂ تبلیغ اور پوشیدہ عقائد کے سبب اسمٰعیلی تحریک نظامِ وقت سے نالاں، بے چین اور مضطرب نفوس کے لیے ایک زیر زمین تحریک کی حیثیت اختیار کر گئی تھی۔

۲۱۴۔ ابتداً عباسی دعوت اس خیال سے غذا حاصل کرتی تھی کہ ان کے بزرگ محمد بن علی کو ابو ہاشم نے دعوتِ آلِ بیت کی کمان سونپ دی تھی۔ محمد بن علی کے صاحبزادے نے ۱۲۵ھ میں اپنے والد کے انتقال کے بعد امام المسلمین کی حیثیت سے خفیہ طریقہ سے اپنی دعوت کو منظم کیا۔ بارہ نقباء پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی گئی جس نے خراسان کے علاقوں کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنایا۔ کہا جاتا ہے کہ محمد بن علی جب تک زندہ رہے ان کا قیام حمیمہ میں رہا۔ خراسان کے اہم داعی بھی اپنے قائد کی اصل شناخت سے ناواقف رکھے گئے۔ امام ابراہیم کی اصل شناخت پر بھی عرصہ تک ابہام کا پردہ پڑا رہا۔ یہاں تک کہ ابو مسلم خراسانی کی سبک رفتار کامیابیوں نے سیاسی صورت حال کو یکسر بدل کر رکھ دیا بالآخر حالات کی کمان ابو سلامہ کے ہاتھوں میں آئی۔ امام کے غیاب میں انھیں وزیر آلِ محمدؐ کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ لیکن مصیبت یہ ہوئی کہ کوفہ کے عین سقوط سے پہلے امام ابراہیم نے حران میں امویوں کی قید میں داعی اجل کو لبیک کہا۔ امام ابراہیم کی موت سے عباسی دعوت کا نظری منظر نامہ یکسر بدل کر رہ گیا۔

۲۱۵۔ اموی جیل میں امام ابراہیم کی غیر متوقع وفات نے الرضا من آلِ محمدؐ کے عقدہ کو خاصا پیچیدہ بنا دیا۔ امام ابراہیم کی زندگی میں امام کی مرکزی شخصیت پردۂ اخفاء میں ہی سہی موجود ضرور تھی اب خلافت عباسی کے عین قیام سے پہلے دعوتِ عباسی کے خفیہ امام کی موت نے وزیر آلِ محمدؐ ابوسلامہ کے کندھوں پر ایک انتہائی حساس اور نازک ذمہ داری عائد کر دی۔ کہا جاتا ہے کہ ابوسلامہ ذاتی طور پر علوی سلسلہ سے کسی شخص کو نامزد کرنا چاہتے تھے اور شاید اسی لیے انھوں نے جعفر الصادق اور عبداللہ المہدی کے پاس اپنے قاصد بھی بھیجے لیکن ان حضرات نے اس خطرناک پیشکش کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ کوئی دو ماہ اسی حیص بیص میں گزر رے۔ بالآخر ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۲ھ کو کوفہ کی مسجد میں ابوالعباس السفّاح کو پہلے عباسی خلیفہ کی حیثیت سے حلف دلا دیا گیا۔ تیس سال کی سخت خوں آشام جد و جہد کے بعد جب عباسی حکومت مستحکم ہو گئی اور اموی حکمرانی ایک داستانِ پارینہ بن گئی تو حلقۂ آلِ بیت کے علوی متبعین کو اس بات کا شدت سے احساس ہونے لگا کہ تاریخ نے ایک بار پھر عہدۂ خلافت سے ان کو دور کر دیا ہو۔ (مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: تاریخ الطبری، ج ۳ ص ۲۷؛ مسعودی، مروج، ج ۶ ص ص ۹۲۔ ۹۳)

۲۱۶۔ آلِ عباس کے سیاسی استحقاق پر شروع سے ہی ابہام کا پردہ پڑا تھا۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ دعوتِ عباسی خفیہ طریقے سے مرکزی علاقوں سے دور خراسان کی سرزمین میں اپنے متشدد حامی پیدا کرتی جاتی تھی۔ اخفائے راز کی تمام ترکیبوں کے باوجود گاہے بہ گاہے ان سرگرمیوں کی بھنک اموی حکمرانوں کو لگ جاتی ایسی صورتِ حال میں کسی زیرِ زمین پروپیگنڈے میں باہم متضاد خیالات کا در آنا عین فطری تھا۔ پھر جو لوگ آلِ بیت کے نام پر دعوتِ عباسی کے مؤید و رفیق بن گئے تھے وہ ماضی میں چلنے والی آلِ بیت کی دوسری تحریکوں، جس میں کیسانیہ اپنی شدت کے اعتبار سے سب سے ممتاز تھی، سے جذباتی طور پر خود کو وابستہ سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتداً آلِ عباس کو ابوہاشم کے نص کا سہارا لینا پڑا جس کے مطابق تحریک آلِ بیت کی کمان آلِ عباس کے ہاتھوں میں آ گئی تھی۔ البتہ جب عباسی حکومت پورے طور پر مستحکم ہو گئی تو اس نے اپنے درمیان سے آلِ بیت کے ہمنواؤں کو چن چن کر قتل کر ڈالا جو شیعی رجحانات کے حامل سمجھے جاتے تھے۔ ابومسلم خراسانی کے علاوہ سلیمان بن کثیر اور کبھی وزیر آلِ محمدؐ کہے جانے والے ابوسلامہ عباسیوں کے ہاتھوں قتل ہوئے۔ خلیفہ منصور اور نفس ذکیہ کی مشہور مراسلت جس کا تذکرہ ہم نے پہلے بھی کیا ہے سے بھی اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ ریاست کے استحکام کے بعد آلِ عباس کو اپنے سیاسی استحقاق کے لیے کسی ابوہاشم کے نص کی ضرورت نہیں رہ گئی تھی۔ تیسرے عباسی خلیفہ محمد المہدی نے باضابطہ اس بات کا اعلان کر ڈالا کہ رسولؐ اللہ نے العباس کو اپنا وارث نامزد کیا تھا اور یہ قرابت کے اعتبار سے العباس کا حق بھی تھا۔

۲۱۷۔ ابتدائی ماخذ میں میمون القداح کی شخصیت پر مختلف شناخت کا پردہ پایا جاتا ہے۔ اسمٰعیلی مصنفین کے مطابق میمون القداح دراصل محمد بن اسمٰعیل کے مستودع تھے جب کہ ان کے چچا موسیٰ کاظم کو جعفر الصادق نے خود حجت کے منصب پر فائز کیا تھا۔ البتہ عبیداللہ الشیعی کے بعض خطوط سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ میمون دراصل محمد بن اسمٰعیل کا ہی دوسرا نام تھا۔ ابن رزام کے مطابق میمون القداح اس فرقہ کا بانی تھا جسے مخالفین نے میمونیہ کا نام دے

رکھا تھا اور جو محمد بن اسمٰعیل کی امامت کا قائل تھا۔ چوتھے فاطمی خلیفہ المعز نے سندھ کے داعی الدعاۃ حلم بن شیبان کے نام اپنے ایک مکتوب میں ان ابہامات کو کسی قدر صاف کرنے کی کوشش کی ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ محمد بن اسمٰعیل کے بیٹے کو دشمنوں کی نظر سے بچانے کے لیے میمون القداح کا بیٹا کہا جاتا تھا جن کا باطنی نام عبداللہ تھا اور جنھیں معنوی اعتبار سے میمون النقبہ کا بیٹا کہنا برحق تھا۔ بقول معز سلسلۂ ائمہ کے یہ مختلف معنوی نام دشمنوں کی نگاہوں سے انھیں مستور رکھنے کے لیے اختیار کئے گئے تھے۔ قاضی النعمان کی بعض مجلسوں کے مطابق امام معز نے ایک سے زیادہ موقع پر اس خیال کی تصریح کی تھی کہ میمون القداح دراصل امام محمد بن اسمٰعیل کا ہی باطنی نام تھا۔

(ملاحظہ کیجئے: ادریس، عیون، ج ۵، ص ۱۶۰–۱۶۲؛ النعمان، المجالس، ص ۴۰۵ تا ۴۱۱ اور ص ص ۴۲۳–۴۲۵)

البتہ سنّی تذکرہ نگاروں کے مطابق میمون القداح ایک ایرانی نژاد غالی شیعہ تھا جس نے مرقد حسینؓ کو اپنی خفیہ سیاسی تحریک کا مرکز بنا رکھا تھا۔ عباسی خلیفہ متوکل کو جب مرقدِ حسینؓ پر سیاسی سرگرمیوں کا شبہ ہوا تو اس نے اسے مسمار کرنے میں ذرا بھی تکلف سے کام نہ کیا۔ اس واقعہ کے بعد آلِ بیت کے بیشتر خفیہ داعی جن میں میمون القداح بھی شامل تھے، مختلف سمتوں میں نکل گئے۔ میمون القداح نے مرکز سے دور شمالی افریقہ کو اپنی سرگرمیوں کے لیے منتخب کیا۔

۲۱۸۔ قاضی النعمان، افتتاح الدعوۃ ص ص ۴۷–۳۲؛ ادریس، عیون، ج ۴، ص ۳۹۴۔

۲۱۹۔ جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں ابتدائی ایام میں آلِ بیت ایک ڈھیلا ڈھالا تصور تھا جس سے فائدہ اٹھا کر عباسیوں نے نہ صرف اپنی حکومت قائم کر لی بلکہ دوسرے آلِ بیت کے دعویٰ کو باطل ثابت کرنے کے لیے خلیفہ مہدی کے عہد میں ایسی روایتیں بھی سامنے آگئیں جو صراحت سے یہ بتاتی تھیں کہ رسولؐ اللہ سے خلافت بطور وراثت آلِ عباس کو منتقل ہوئی ہے۔ اس صورتِ حال نے فاطمی آل بیت کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ آل بیت کو صرف آلِ فاطمہ میں محصور کر دیں۔ خلیفہ منصور کے عہد میں نفسِ ذکیہ اور دوسرے حسنی ائمہ کی شہادت کے بعد حسینی ائمہ کی پرامن پالیسی کی حکمت کے عام شیعہ قائل ہو گئے۔ گویا نص امامت کے تصور کے لیے میدان ہموار ہو گیا۔ ابتداً حضرت علی کو پہلا امام قرار دیا گیا لیکن جلد ہی فاطمی حلقوں میں انھیں اساس کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اسمٰعیلی حلقوں میں یہ خیال مقبول ہوتا گیا کہ جعفر صادق کی زندگی میں امامت ان کے صاحبزادے اسمٰعیل کو منتقل ہو گئی تھی اسی طرح جس طرح رسولؐ اللہ کی زندگی میں غدیر خم کے مقام پر وصیِ نبی حضرت علی کو قیادت سونپ دی گئی تھی۔

۲۲۰۔ ابوالخطاب محمد بن ابی زینب مقلاس الاجدع الاسدی جو جعفر الصادق کے کوفی نمائندوں میں ممتاز مقام کے حامل تھے، ان کے بعض غالی خیالات کے سبب الصادق نے ان سے اظہار برأت کرنا مناسب جانا البتہ ان کے صاحبزادے اسمٰعیل پر ابوالخطاب کا جادو چل گیا۔ جعفر الصادق معتدل مزاج، غیر سیاسی شخصیت کے مالک تھے جن کی حیثیت اپنی جلالتِ علمی کے سبب ایک ایسے امام بے سیف کی تھی جس نے دانستاً انقلابی سیاست سے اپنا دامن بچا رکھا تھا۔ اسمٰعیل کے لیے اپنے والد کے اس متاہلانہ (pacifist) رویہ میں کوئی کشش نہ تھی۔ ابوالخطاب کی

صحبتوں نے انھیں انقلابی سیاست کا فریفتہ بنادیا۔ جعفر الصادق کے لیے اپنے بیٹے کے سیاسی نظریات بسا اوقات خفت کا باعث ہوئے۔

نوبختی نے فرق ص ۳۷–۴۱؛ القمی نے المقالات، ص ۵۰–۵۵ اور الکشی نے الرجال، ص ص ۲۲۴–۲۲۶، ۲۹۰–۳۰۸ میں خطّابیہ کو ہی اسمٰعیلیت کی اولین شکل قرار دیا ہے۔

۲۲۱۔ فرقۂ خطابیہ کے سلسلے میں سنّی اور شیعہ ماخذ میں کچھ زیادہ اختلاف نہیں ہے ملاحظہ کیجئے۔ الاشعری، مقالات، ص ۱۰–۱۳؛ البغدادی، الفرق، ص ۲۳۶–۲۳۷؛ الشہرستانی، الملل، ج ۱، ص ص ۱۷۹–۱۸۱۔

۲۲۲۔ مخمصہ شیعی غلاۃ کا ایک گروہ تھا جو دوسری صدی کے وسط میں کوفہ میں ظاہر ہوا۔ القمی نے اسے خطّابیہ کا ہی ایک دوسرا نام قرار دیا ہے۔ پنجتن کا وہ عقیدہ جو آج اسمٰعیلی، شیعی اور کسی قدر جمہور سنّی مسلمانوں کے درمیان بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی تشکیل کا سہرا اسی گروہ کے سر ہے۔ خطّابیہ، مخمصہ یا علیا ئیہ کے التباسِ فکری کا سب سے اہم وثیقہ قدیم فارسی میں پایا جانے والا ایک دلچسپ رسالہ ام الکتاب ہے جس کے بعض حصّے وسط ایشیاء کے نزاری اسمٰعیلیوں کے توسط سے ہم تک پہنچے ہیں۔ اس کتاب میں اسمٰعیلیت کا اصل بانی ابوالخطاب کو قرار دیا گیا ہے۔ اس تصنیف کے مطابق پنجتن میں بنیادی طور پر روحِ محمدی کی مختلف شکلوں کا ظہور ہے۔ البتہ محمدؐ کی حیثیت حقیقی معنیٰ کی ہے وہ پہلے ناطق ہیں جو آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کی شکل میں اس سے پہلے بھی ظہور کرتے رہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: ام الکتاب (حوالہ ۹۴)۔

۲۲۳۔ محمد بن نُصیر (متوفیٰ ۲۷۰) جو ابتداً اثنا عشریوں کے دسویں امام کے متبعین میں سے تھے۔ مخمصہ کی غلو فکری سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے علیؓ کو خدا کی جگہ لا بٹھایا۔ ان حضرات کے مطابق حقیقی معنیٰ تو ذات علیؓ کو حاصل ہے، محمدؐ ان کے پیغمبر یعنی اسم ہیں اور سلمان کی حیثیت باب کی ہے جن کے بغیر اسم اور معنیٰ تک رسائی نہیں ہوسکتی۔ نُصیری تصور حیات عین (ع)، میم (م)، سین (س) سے عبارت ہے۔ جہاں ان حرفوں سے علیؓ، محمدؐ اور سلمان کا پہلا حرف مراد لیا جاتا ہے۔ حرفوں کی سریت، ان کے خواص اور ان کی عددی قدر جو آج اہل کشف کے الجبرا کے طور پر وفق ونقوش کے ماہرین کے ہاں خاصا مقبول ہے۔ اس کی جڑیں بھی دوسری صدی ہجری کے ان ہی شیعی غلاۃ کے تعبیری ادب میں پائی جاتی ہے۔

۲۲۴۔ فاطمی خلافت کے ظہور سے پہلے اسمٰعیلی اور قرامطی شناخت ایک دوسرے میں مدغم تھی۔ بلکہ یہ کہہ لیجئے کہ قرامطیہ دراصل اسمٰعیلیہ کی اولین شکل تھی۔ جو اس خیال کے حامل تھے کہ علیؓ بن ابی طالب سے لے کر محمد بن اسمٰعیل تک سات اماموں کا سلسلہ ہے جس میں محمد بن اسمٰعیل کی حیثیت القائم، المہدی اور امام ناطق کی ہے۔ ان کے مطابق دنیا میں اب تک سات ناطق امام مبعوث کئے گئے، جن میں آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ، عیسیٰؑ، محمدؐ اور آخری ناطق محمد بن اسمٰعیل شامل ہیں۔ ساتویں ناطق کے ظہور پر جس کی حیثیت القائم اور صاحب الزماں کی بھی ہے، دنیا میں انصاف کا دار دورہ ہوجائے گا۔ اس خیال کے مطابق ساتویں ناطق کسی نئی شریعت کے بجائے حقائق کی تعلیم دیں

گے جو تمام سابقہ ادیانِ سماوی کے اصل الاساس پر مشتمل ہوگا۔ اس ابتدا میں اسمٰعیلی داعیوں کے عقائد کا لب لباب بھی یہی کچھ تھا جیسا کہ کتاب الرشد اور کتاب الکشف جیسے ابتدائی اسمٰعیلی ماخذ سے ظاہر ہوتا ہے۔ البتہ ۲۸۶ھ میں بعض پرجوش اسمٰعیلی داعیوں نے جب بدلتے سیاسی عزائم کے پیشِ نظر اپنے عقائد پر نظرِ ثانی کی ضرورت محسوس کی تو اسمٰعیلیوں کا راستہ قرامطیوں سے الگ ہو گیا۔ ملاحظہ کیجیے:

النوبختی، الفرق، ص ص ۶۱-۶۴؛ القمی، المقالات، ص ص ۸۳-۸۶۔

ابن الحوشب، کتاب الرشد والھدایہ، مرتب ایم کامل حسین، لائڈن، ۱۹۴۷ء، ص ۱۹۸۔

جعفر بن منصور الیمن، کتاب الکشف، مرتب آر، اسٹروتھمین، لندن، ۱۹۵۲ء، ص ص ۶۲، ۱۰۳، ۱۰۴-۱۰۴۔

۲۲۵۔ ابتداً اسمٰعیلی داعیوں نے محمد بن اسمٰعیل کو القائم اور المہدی کے منصب پر قائم کر رکھا تھا۔ عراق اور دوسرے شہروں میں اسمٰعیلی دعوت مہدی کے ظہور سے پہلے اس بشارت کے لیے دل و دماغ کی تیاری سے عبارت تھی۔ البتہ افریقہ میں ابوعبداللہ الشیعی کی پے در پے کامیابیوں کے بعد مہدیت کے سابقہ عقائد کو کالعدم قرار دے ڈالا۔ یمنی داعیوں کو لکھے گئے اپنے ایک مکتوب میں عبداللہ نے اس خیال کا اظہار کیا کہ وہ عبداللہ المہدی ائمۂ مستورین کی سابقہ کڑیوں کا حصّہ ہیں جو نامساعد سیاسی حالات کے سبب اپنے آپ کو چھپائے رکھنے پر مجبور تھے۔ عبداللہ (عبیداللہ) المہدی کی یہ نئی تعبیر اسمٰعیلی فکر میں ایک بڑا دھماکہ تھی جس نے اسمٰعیلیوں کو امام غائب یا امام منتظر کے بجائے ایک زندہ امام کی اتباع پر متحد کر دیا۔ عبداللہ المہدی کے مطابق محمد بن اسمٰعیل پر امامت ختم نہیں ہوگئی بلکہ ان کے بڑے بیٹے عبداللہ کو تفویض کی گئی جو دشمنوں کے خوف سے فارس کے مختلف علاقوں میں زیرِ زمین زندگی گذارنے پر مجبور تھے۔ آخری ایام میں وہ اہواز ہوتے ہوئے عراق آئے اور پھر بلادِ شام کے علاقے سلامیہ کو اپنی دعوت کا مستقر بنایا جہاں انھوں نے ایک ہاشمی تاجر کا بھیس اختیار کر رکھا تھا۔ ۲۱۲ھ میں عبداللہ کی موت کے بعد ان کے صاحبزادے احمد منصب امامت پر مامور ہوئے جس کے بعد ان کے صاحبزادے الحسین اور پھر اس کے بعد ان کے صاحبزادے عبداللہ (علی) جنھیں بعض لوگ سعید کے نام سے بھی جانتے تھے، اور جو اب نئی سیاسی صورتحال میں خود کو عبداللہ المہدی کی حیثیت سے پیش کرنے میں کچھ تکلف محسوس نہیں کرتے، اسی سلسلۂ ائمۂ مستورین کا حصّہ ہیں جن کی خلافت یا امامت کا اب ظہور ہو چکا ہے۔ تصورِ امامت نے اس انقلابی تبدیلی میں اسمٰعیلی تحریک کو آلِ فاطمہ کی قیادت میں مرکزی اسٹیج پر پھر سے متحرک کر دیا۔ فاطمی داعی اس عزم اور اعتماد سے سرشار تھے کہ تاریخ کا وہ سفر اور کارِ نبوت کا وہ سلسلہ جو اموی اور عباسی ائمہ کے ہاتھوں اپنے اصل راستہ سے دور جا پڑا تھا اب ایک بار پھر امامت کے اصل وارثین کی قیادت میں متعینہ راستوں پر چل نکلا ہے۔ یہ غلغلہ انگیز کیفیت اور اولوالعزم اعتماد بہت جلد ایک عظیم الشان سلطنت کے قیام پر منتج ہوئی۔

(ملاحظہ کیجیے: ادریس، عیون الاخبار، ج ۴، ص ص ۳۶۷-۳۵۳ اور ۴۰۴-۳۹۰)

۲۲۶۔ افریقہ میں مہدی کے ظہور سے اسمٰعیلی حلقوں میں جو زبردست غلغلہ انگیز کیفیت پیدا ہوئی اس کا فائدہ اٹھاتے

ہوئے یمن میں ابن الفضل نے اور بحرین میں ابوسعید الجنّابی نے اپنی مہدیت کا اعلان کر ڈالا۔ ابن الفضل تو ۳۰۳ھ میں قتل کر دیئے گئے البتہ بحرین کے قرامطیوں نے سنّی اور اسمٰعیلی ریاستوں کو مسلسل اپنی مہدیت کے زیر اثر پریشان کئے رکھا یہاں تک کہ ۳۱۷ھ میں وہ کعبہ سے حجر اسود بھی اکھاڑ لے گئے۔ قرامطیوں کی یہ انتہا پسندی دراصل اسی ولولہ انگیزی کا نتیجہ تھا جو انھیں اپنے درمیان مہدی کے ظہور کے سبب ہوئی تھی۔ کہتے ہیں کہ مہدی کے آخری ایام میں قبیلۂ کتامہ کے ایک نوجوان نے بھی یہ دعویٰ کیا کہ وہ مہدیٔ موعود اور نبی ہے اور اسے خدا کی طرف سے وحی آتی ہے۔ یہ نوجوان بھی مہدی کی فوجوں کے ہاتھوں شکست کھا کر مارا گیا۔

(ملاحظہ کیجئے: قاضی النعمان، افتتاح الدعوۃ، ص ۲۶۴)

۲۲۷۔ محمد عبداللہ عینان، مصر الاسلامیہ، طبع ثانی، قاہرہ ۱۹۶۹ھ، ص ۶۳–۴۹

۲۲۸۔ سنّی تاریخی مصادر میں بالعموم فاطمیوں کو عبیدیوں کے نام سے ملقب کیا گیا ہے۔ ایسا اس لیے کہ اسمٰعیلیوں سے متعلق بیشتر سنّی مورخین کی معلومات ابن رزم کی تحریروں سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے جنھوں نے مورخ کے بجائے ایک مخالف فریق کی حیثیت سے اسمٰعیلیوں کو دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کی ہے۔ البتہ ابن خلدون اور المقریزی کا معاملہ خاصا مختلف ہے۔

۲۲۹۔ فاطمی خلافت کے بڑھتے اثرات کے تدارک کے لیے ۴۰۲ھ میں خلیفۂ عباسی قادر باللہ نے علوی خاندان کی کبار شخصیات اور سنّی اور شیعہ کبار فقہاء کے دستخط سے ایک محضر جاری کیا جس میں ان ثقہ علماء نے اس بات کی شہادت دی تھی کہ فاطمی خلیفہ الحاکم نسبی طور پر آلِ فاطمہ سے کچھ بھی علاقہ نہیں رکھتے۔ اس محضر نامہ پر شریف رضی، شریف مرتضٰی، ابوحامد الاسفرائنی، القدوری، ابن الاکفانی، ابن البطحاوی، ابوعبداللہ بن نعمان فقیہہ الشیعہ کے علاوہ اور بہت سی مشہور شخصیتوں کے دستخط موجود تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ محضر جسے فتویٰ کہہ لیجئے عباسی خلیفہ کی ایماء پر مختلف بلاد و امصار کی مساجد میں خطبوں کا حصّہ بنا۔ حیرت اس بات پر ہے کہ جو مسئلہ تاریخی تحقیق و مطالعہ کا موضوع تھا اسے نظامِ وقت کی سیاسی ضرورت کی خاطر فتوے کے ذریعے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔ بقول ابن خلدون یہ شہادتیں چونکہ سماع پر موقوف تھیں اس لیے ان کی کوئی تاریخی حیثیت نہیں ہو سکتی۔

(ملاحظہ کیجئے۔ مقدمہ ابن خلدون، ص ۲۳؛ ابوعبداللہ حسین بن علی بن نعمان، دورِ فاطمی کے علماء، فصل ۲۹)

۲۳۰۔ سنّی تذکرہ نگاروں کے ہاں میمون القداح کا فارسی نژاد یہودی خانوادے سے ہونا دراصل اس پروپیگنڈے کے زیر اثر ہے جس کے سب سے پہلے مؤسس ابن رزم ہیں۔ گوکہ ابن رزم کی اصل تصنیف اب ہمارے درمیان موجود نہیں اور نہ ہی اخومحسن کی وہ تصنیف ہی اب دستیاب ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ابن رزم کی افسانہ طرازیوں کی اشاعتِ عام کا سبب بنیں۔ البتہ آخر الذکر کتاب کے بعض حصّے احمد بن عبدالوہاب النویری کی نھایۃ العرب اور ابن الدواداری کی کنز الدرر میں ملتے ہیں۔ المقریزی کی اتعاظ الحنفا باخبار الائمہ الفاطمیین الخلفا میں بھی اخومحسن کی تالیف سے راست اکتساب کا اشارہ ملتا ہے۔ ابن رزم اور اخومحسن کے مخالفانہ

پروپیگنڈے کا اثر تھا جس نے قادر باللہ کے عہد میں وقت کے کبار علماء کو نسب فاطمی کے بطلان کے لئے ایک مشترکہ محضرنامے کی اشاعت پر مجبور کیا۔

۲۳۱۔ سنّی دنیا میں اسمٰعیلیوں کی کریہہ ملحدانہ تصویرکشی میں کتاب السیاسۃ کا کلیدی رول رہا ہے جسے سنّی علماء نے عام طور پر ایک مستند اسمٰعیلی وثیقہ پر محمول کیا ہے۔ اس کتاب میں اسمٰعیلی داعیوں کے لیے نئے لوگوں کو دعوت میں داخل کرنے کے سات مراحل کی تعلیم دی گئی ہے اور اس بات کی گویا ضمانت دی گئی ہے کہ ان مراحل کے بعد جو شخص بھی اس دعوت میں داخل ہوگا اس میں اہل اسلام کی کوئی خو بو نہیں رہ جائے گی۔ بالفاظ دیگر کتاب السیاسۃ دراصل ملاحدین کی تیاری کا دستور العمل ہے۔ سنّی دنیا میں عرصہ تک اس کتاب کو اسمٰعیلیوں کے مستند کتاب العمل کی حیثیت سے دیکھا جاتا رہا جبکہ اسمٰعیلی علماء کا خیال ہے کہ انھیں اس کتاب کی جانکاری مخالفین کی تحریروں سے ملی۔ ملاحظہ کیجئے:

S.M. Stern, "The Book of the Highest Initiation and other Anti-Isma'ili Travesties", in his *Studies in Early Isma'ilism* (Jerusalem and Leiden, 1983), pp. 56-83.

۲۳۲۔ فرقۂ باطنیہ پر غزالی کی مشہور تالیف المستظہری عباسی خلیفہ المستظہر باللہ کی ایماء پر لکھی گئی۔ اسمٰعیلیوں کی طرف سے اس کتاب کا جواب ایک عرصہ بعد یمن کے پانچویں مستعلی طیبی داعی (متوفی ۶۱۲ھ) نے دامغ الباطل و حتف المنازل کے نام سے دیا۔ غزالی نے ایک طرف تو فرقۂ باطنیہ کی مخالفت میں اپنا سارا زورِ قلم صرف کر ڈالا لیکن یہ بھی ایک مقامِ عبرت و حیرت ہے کہ دوسری طرف انھوں نے اپنے فکری سفر کے آخری پڑاؤ کے لیے اہل باطن کے تراشیدہ خرمن تصوف کو ہی منتخب کیا۔

۲۳۳۔ نظام الملک، جنھیں عباسی خلافت میں مرکزی پالیسی ساز کی فیصلہ کن حیثیت حاصل تھی نے، نزاری اسمٰعیلیوں کے خلاف ایک نئی مہم چھیڑ دی۔ نظری سطح پر ایک طرف اگر انھوں نے غزالی جیسے مصنفین کو اسمٰعیلیوں کے خلاف کتابیں لکھنے پر آمادہ کیا اور خود اپنی تصنیف سیاست نامہ میں نزاریوں کے بڑھتے اثرات پر تشویش کا اظہار کیا۔ وہیں عملی سطح پر اس بڑھتی قوت کی سرکوبی کے لیے اقدامات بھی کئے۔ جس میں ایک اسمٰعیلی داعی طاہر النجار کے قتل کا حکم نامہ خاص طور پر اہمیت کا حامل ہے۔ حسن بن صباح نے جواباً کسی بڑی مقابلہ آرائی کے بجائے نظام الملک کے قتل کے لیے اپنے ایک فدائی ابوطاہر الرانی کو مامور کیا۔ کہا جاتا ہے کہ نزاری اسمٰعیلیوں کی طرف سے یہ پہلا فدائی حملہ تھا جس نے وقت کے سب سے بڑے سنّی مدبّر کی جان لے لی۔ نظام الملک کے قتل کے بعد صورتحال اتنی تشویشناک ہوگئی کہ غزالی کو بھی بغداد چھوڑنا پڑا اور انھوں نے اپنی بقیہ زندگی علمی مشاغل اور روحانی مجاہدے میں گزارنے میں عافیت جانی۔

(ملاحظہ کیجئے۔ ابن اثیر، الکامل، ج ۱۰، ص ۰۷-۱۷)

۲۳۴۔ اسمٰعیلیوں کو اگر ایک طرف اندلس کی اموی اور بغداد کی عباسی حکومتوں کی مسلسل مخالفتوں کا سامنا تھا تو دوسری

طرف انھیں عیسائی صلیبیوں سے بھی لوہا لینا پڑا۔ اسمٰعیلی دعوت کی منصوبہ بند تنظیم اور ان کی زبردست اقدامی صلاحتیوں کے سبب اہلِ مغرب نے انھیں حیرت ناک نگاہوں سے دیکھا۔ ان کے فدائی حملوں کے سلسلے میں طرح طرح کی داستانیں مشہور ہوگئیں۔ نبی اور وصی کے حوالے سے جو لوگ دو اساس یعنی اساسین کی امت تھے مغرب نے انھیں Assasin اور حشیشی کے طور پر دیکھا۔ آگے چل کر جب سقوطِ قاہرہ کے بعد نزاری اسمٰعیلیوں نے تصوف کا قالب اختیار کیا تو اس اصطلاح کا اطلاق صوفیوں کے بعض فرقوں پر ہونے لگا۔ کہا جاتا ہے کہ قلعہ المَوت میں جب نزاری اسمٰعیلیوں نے ۵۵۹ھ میں عقیدۂ قیامت کا اعلان کیا تو اس واقعہ نے مخالفین کے لیے انھیں حشیشی متہم کرنے کا سنہری موقع فراہم کر دیا۔ اسمٰعیلیوں کے حوالے سے اب تک جو الزام حاشیہ پر تھا وہ تقریب قیامت کے انعقاد کے بعد گویا مرکز میں آ گیا۔ باطنیہ، تعلیمیہ، ملاحدہ اور فداویہ کے ساتھ ساتھ حشیشیہ کی اصطلاح بھی اسمٰعیلیوں کی شناخت بن گئی۔

۲۳۵۔ الکلینی، الاصول الکافی، ج ۱، ص ۳۷۶، ۳۷۷، (مرتب علی اکبر الغفاری، تہران ۱۳۸۸ء)

۲۳۶۔ ملاحظہ کیجئے: قاضی النعمان، دعائم الاسلام، ذیل ولایۃ الائمہ۔

۲۳۷۔ المجالس المستنصریہ (اٹھارہویں مجلس)

۲۳۸۔ علی زین العابدین اور محمد الباقر سے یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ حضرت علیؓ نے وقت وصال امام حسنؓ کو وہ کتابیں اور ہتھیار سونپ دیئے اور یہ وصیت کر دی کہ تم اپنے بعد یہ تمام چیزیں حسینؓ کو سونپ دینا۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے حسنؓ و حسینؓ کو ایک وصیت نامہ بھی عطا کیا تھا جس میں مستقبل کے حکمرانوں کے نام، دنیا کی مدت اور قیامت تک مبعوث ہونے والے داعیوں کے نام لکھے تھے اور یہ کہ آپؓ نے ان دونوں کو کتاب القرآن اور کتاب العلم عطا کی تھی۔ (ملاحظہ کیجئے: قاضی نعمان، دعائم الاسلام، کتاب الوصایہ)

جمہور مسلمانوں میں حضرت علیؓ کے حوالے سے علم لدنّی کا شہرہ دراصل اسی سبب ہے کہ انھیں رسولؐ اللہ نے خاص علوم اور اس کے اسرار سے نوازا تھا۔ اہل تصوف کے حلقوں میں باطنی علوم کے تمام سلسلے اگر حضرت علیؓ پر جا کر مرتکز ہو جاتے ہیں تو اس کا سبب بھی یہی مفروضہ کتاب العلم ہے جس سے یا تو اہل تصوف واقف ہیں یا متبعینِ آلِ بیت، ورنہ عامہ پر مشتمل جمہور امت کے ہاتھوں میں، اس نقطۂ نظر کے مطابق، صرف قرآن مجید تھما دیا گیا ہے۔

۲۳۹۔ اشارہ ہے اس آیت قرآنی کی طرف: قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم (حجرات: ۱۴)۔ قاضی النعمان نے اس آیت سے یہ نکتہ برآمد کیا ہے کہ کسی شخص کا محض مسلم ہو جانا اسے مومن کے درجۂ علیا کا سزاوار نہیں بنا سکتا جس کے لیے علیؓ کی ولایۃ پر ایمان لانا لازم ہے۔

(ملاحظہ کیجئے۔ قاضی النعمان، دعائم الاسلام، مرتبہ: آصف بن علی اصغر فیضی، ج ۱، قاہرہ ۱۹۵۱ء)

۲۴۰۔ دعائم الاسلام، حوالہ مذکور، ص ۱۷۔

۲۴۱۔ ابوبکرؓ کی خلافت پر سنّی نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے۔ الاشعری، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلیین، ج ۲،

استنبول، ۱۹۳۰ء، ص ص ۴۵۵–۴۵۹۔

۲۴۲۔ الاشعری، اللّمع فی رد علی اھل الزیغ والبدع، (تعلیق: حمودہ غرابہ)، بیروت، ۱۹۵۵ء، ص ۱۱۳۔

۲۴۳۔ شیعی اور اسمٰعیلی نقطۂ نظر کے مطابق الیوم اکملت لکم کی قرآنی آیت حضرت علیؓ کی غدیر خم میں تنصیب ولایۃ کے بعد نازل ہوئی تھی اسی لیے وہ عقیدۂ ولایۃ کو تکمیل دین کا لازمہ خیال کرتے ہیں۔ (دعائم الاسلام، حوالہ مذکور، ص ۱۹)

۲۴۴۔ الکشی، الرجال، ص ص ۲۴۴، ۲۴۵؛ النجاشی، الرجال، ص ص ۸۱، ۸۲۔

۲۴۵۔ جعفر بن منصور الیمن، سرائر و اسرار النطقاء، ص ۲۴۴۔

۲۴۶۔ اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق محمدؐ رسول اللہ نے شریعت کی باطنی تعلیم کے لیے حضرت علیؓ کو قائم کیا جو آپؐ کی وفات کے بعد آپؐ کے جانشین بھی ہوئے۔ پھر حضرت علیؓ نے باطنی دعوت کا امین حسنؓ کو بنایا جنھیں حجۃ عظمٰی بھی کہا جاتا ہے اور اس طرح باطنی دعوت کی یہ امامت اسمٰعیل بن جعفر تک پہنچی۔ اسمٰعیل نے اپنے بیٹے محمد کو نص کی جن کی حیثیت ساتویں ناطق اور قائم کی ہے اور جن کی آمد پر شریعتِ محمدی کا ظاہر معطل ہوگیا اور باطنی دور کی ابتداء ہوگئی۔ تعطیل شریعت کا یہ عقیدہ اسمٰعیلیوں کے ہاں نہ نزاعی ہے اور نہ اجنبی۔ المعز کی دعاؤں میں صراحتاً یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ سبحانك خلقنا السمٰوات والارض فی ستة ایام سواء للسائلین ثم استویٰ الی السماء وھو استواء امر النطقاء بالسابع القائم صلوات الله علیه کما ذکرنا انفاالذی شرفته و کرمته وعظمته وختمت به عالم الطبائع وعطلت بقیامه ظاهر شریعة محمد صلی الله علیه وعلی آله۔ (ادعیة الامام السبعة لمولانا الامام المعزلدین الله)

اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق محمد بن اسمٰعیل کی حیثیت ساتویں ناطق، ساتویں رسول اور قائم کی ہے۔ ناطق شریعت کے ظاہری امور کی تعلیم دیتا ہے جب کہ وصی جسے اساس بھی کہتے ہیں اور اس کے بعد آنے والے چھ امام شریعت کے باطنی امور سے خواص کو آگاہ کرتے ہیں البتہ ساتواں امام باطن کی تکمیل کے بعد اس کے ظاہر کو منسوخ کر دیتا ہے۔ اسی مناسبت سے ان سات ائمہ کو ائمہ متمّین بھی کہا جاتا یعنی جن کے ظہور سے باطن کی تکمیل ہوئی اور ظاہر معطل کر دیا گیا۔ اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق محمد بن اسمٰعیل دورِ محمدی کے ساتویں امام ہیں جن کے قیام سے شریعت محمدی کا ظاہر معطل ہوگیا۔ آپ کے بعد جو ائمہ یا خلفاء ہوں گے وہ صرف باطنی شریعت کی تعلیم پر مامور ہیں۔

المعز نے اذان کے کلمات سے بھی یہ عقیدہ برآمد کیا ہے کہ ظاہر اور باطن کی اس تکرار میں آخری لا الہ الا اللہ اس لیے ایک مرتبہ آیا ہے کہ قائم پچھلی شریعتوں کو منسوخ کر دیں گے: التکرار فی الاذان مرة بعد مرة مثل علی الظاهر و الباطن والدلیل علی انها دعوة بعد دعوة قد تقدمت والاخیر الذی یکون فی الاقامة وهو قول لا اله الا الله مرة واحده دلیل علی القائم ینسخ بشریعته کل شریعة قد تقدمت ولا یحدث

شریعة وانما یاتی بباطن الشرائع والصحف محضاً مجردافذلك كانت دعوته۔ وسابعهم القائم یظهر ماستر وه ویبطل العمل كما ابطل كل نبی شریعة من تقدمه۔ (**تاویل الشریعہ من کلام امام المعز، ص۵،۲۳**)

اس کے علاوہ جعفر بن منصور الیمن، جو اسمٰعیلی دعوت کے اساطین میں سے ہیں، انھوں نے بھی اپنی تحریروں میں عہدِ قائم میں تعطیل شریعت پر دلیل قائم کی ہے۔ دو مثالیں ملاحظہ ہوں:

وفی عصرالقائم یظهر التاویل محضاً والامام الذی قبله یقول بظاهر الشریعة وباطنها۔ لم یكن عمل قبل آدم كما لایكون عمل بعد القائم۔ (تاویل سورة النساء لسیدنا جعفر بن منصور الیمن)

القائم لاشریعة له بل هو یزیل الشرائع وینسخها باقامة التاویل المحض (تاویل الزكوٰة لسیدنا جعفر بن منصور الیمن صفحه ۳۱)

۲۴۷۔ **تاویل الشریعہ من کلام مولانا امام المعز، ص ۷؛ المجالس المستنصر یہ سیدنا بدر الجمالی، ص۱۵۲، ذیل آیت** و آتینـاك سبع من المثانی والقرآن العظیم۔

۲۴۸۔ **المجالس المویدیہ، ج ۱، ص ۳۳۔۳۲۔**

۲۴۹۔ **کنز الولد، ص ۴۹۶، الانوار اللطیفہ فصل ۵، باب ۱**

۲۵۰۔ **صاحبِ کنز الولد کے مطابق علی میں بیک وقت چاروں مراتب جمع ہوگئے ہیں:** ان یستكفل محمدا لعلّی علی رتبة الوصایة والامامه و یستودع فیهما له (ومولانا علی) هوالذی تجتمع الیه المراتب الاربع وهو مستقرا الباطن (كنز الولد، ص ۵۱۵)۔

۲۵۱۔ **المعز کا وہ طویل مکتوب جو اس نے حسن بن احمد القرمطی کے نام تحریر کیا تھا اور جس کے اقتباسات اسمٰعیلی کتب الشموس الظاہرہ اور زہر المعانی میں ملتے ہیں۔ البتہ یہ پورا مکتوب مقریزی نے اپنی کتاب اتعاظ الحفاء فی اخبار الفاطمیین الخلفاء میں نقل کیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے مقریزی، کتاب اتعاظ الحفاء فی اخبار الفاطمیین الخلفاء، حوالہ مذکور۔**

۲۵۲۔ **تاویل الشریعہ من کلام امام المعز، ص ۴۔**

۲۵۳۔ **تاویل الذکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۱۴۰۔**

۲۵۴۔ **رسائل اخوان الصفا ۲۱۵۔۲۰۵/۴، مطبوعہ مصر۔**

۲۵۵۔ **کتاب الکشف لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۱۷۔۱۵۔**

۲۵۶۔ **ملاحظہ کیجئے۔ الانوار اللطیفہ (سراوق ۳، باب ۲۔۴)**

۲۵۷۔ **تاویل سورۃ النساء سیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۴۷۔**

۲۵۸۔ **اصل روایت کے الفاظ یوں ہیں:**

قـال الـصـادق جـعـفر بن محمد اکتموا علینا و اطیعوا امرنا نجعلکم الصفوۃ و الخلفاء کما اصـطـفینا من کان قبلکم فی الامم السابقة لما ادوا امانتنا و کتمو اسرنا و عملوا باوامرنا فجعلناھم انبیـاء و رسـلا و جعلنا منھم ملائکة مقربین ولقد کانو یمشون فی الاسوات کما تمشون و یاکلون الـطـعـام کـمـا تاکلون فاخذناھم لنا و جعلناھم رسلنا الی الانبیاء فقیل له و من ھؤلاء امیرالمومنین فـقـال الـمـسـمـی بـجبـرئیل و المسمٰی باسرافیل فمن کتم سر اولیائه و اخفاہ ولم یجھربه ولا ابداہ و سترالحکمة عما سواہ کان صفوتھم و مخلصیھم و نال منزلة الملائکة المسمی بتملیکم الدین۔
(تاویل الزکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمن،ص۱۴۲)

۲۵۹۔ اصل عبارت اس طرح ہے:

...و الـرسـل و الائـمة هـم الـحـجب لله یحتجب بھم و اول حجاب احتجب به الباری ھو آخـرمـا یـظھـر لاولیائه و ھو معنی قوله ھوالاول والاخر وظھرالصادقؑ فی صورۃ کالقمر وظھر فی صورۃ فـاطمةؑ وفی صورۃ مـحـمـد ثـم التـفـت عن یمینه فی صورۃ الحسن و عن یسارہ فی صورۃ الحسین و رجع الی صورته و قال ھذا کله واحد بلسان واحد یفطن و یتصور کیف یشاء بقدرۃ رب العالمین وظھرؑ فی صورۃ الانـزعیـنة و رجـع الـی صـورتـه لجابر بن عبدالله الانصاری قال یا جابر ایحتمل عقلك ھذا۔ھذہ قیمصی و ملابسی فی کل وقت و زمان۔ (زہر المعانی،ص۴۵)

۲۶۰۔ زہر المعانی،ص۵۱۹،حوالہ مذکور۔

۲۶۱۔ الادعیه السبعة لمولانا الامام المعز (دعا یوم الاحد)

۲۶۲۔ ملاحظہ کیجئے: صحیفۃ الصلوٰۃ،ص۱۰۴۔

۲۶۳۔ اسمٰعیلی کتب ادعیہ میں جانور کی قربانی کرتے وقت خدا کے ساتھ رسولؐ اور ائمہ کے یہ تمام نام لئے جاتے ہیں ملاحظہ کیجئے۔صحیفۃ الصلوٰۃ،عقیقہ کی دعا،ص۹۷۔

۲۶۴۔ الشموس الزاھرہ والانوار المضیئة الباھرہ لسیدنا حاتم بن ابراھیم الحسین۔

۲۶۵۔ شرح الاخبار۱۲/۷

۲۶۶۔ تاویل الزکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمن،ص۱۴۰

۲۶۷۔ فاطمی خلفاء کے درباروں میں اولاً تو عام لوگوں کو حضوری کا موقع ہی نہیں ملتا۔بمشکل جن لوگوں کو باریابی نصیب ہوتی انھیں اس ملاقات کے لیے خاصے عرصے تک انتظار کرنا پڑتا۔ناصر خسرو جیسے شخص کو امام سے ملاقات کے لیے سال بھر سے زیادہ کا عرصہ قاہرہ میں انتظار میں گزارنا پڑا۔ اسٹانلی لین پول اور مقریزی نے محل کے شان وشوکت اور آدابِ حضوری کی تفصیلات لکھی ہیں۔ بقول ناصر خسرو بوقت حضوری سلطان کے حضور سجدہ کی رسم معروف تھی جیسا کہ اس نے اپنے سفرنامہ (ص۶۹،مطبوعہ برلن) میں لکھا ہے: ورسمِ ایشان آن بود کہ ہر کجا سلطان بمردم رسیدی

او را سجدہ کردندی وصلوات دادندی۔ کہا جاتا ہے کہ فتح خلیج کے روز جسے عام طور پر دولت فاطمیہ عظیم الشان عید کے طور پر مناتا تھا، جہاں کہیں مستنصر کا جلوس پہنچتا لوگ اس کی سواری کے آگے سجدہ کرتے اور اس پر درود پڑھتے۔ آلِ محمدؐ کی حیثیت سے لوگ اسے اس فرشی درود کا مستحق سمجھتے۔ (مقریزی ۲/۷۰)

۲۶۸۔ امام کو سجدۂ تعظیمی کے جواز پر قاضی النعمان کی حیل فقہی ملاحظہ ہو لکھتے ہیں۔

تقبیل الارض... بغیر نیّة السجود علی انه لو سجد ساجد لولی من اولیاء الله اعطا ماالله لم یکن بمنکر... خروا له سجداً۔ (کتاب الهمه فی آداب اتباع الائمه، ص۱۱)

۲۶۹۔ اسمٰعیلی شارحین کے مطابق رسولؐ اللہ کا گناہ یہ تھا کہ دوسرے انبیاء کی طرح انھوں نے بھی وہ مراتب طلب کیے جس کے وہ مستحق نہ تھے۔ بقول جعفر بن منصور الیمن تمام انبیاء کی حد تنزیل ہے جبکہ حضرت علیؓ اور آپ کی نسل کے تمام ائمہ کی حد تاویل ہے۔ قاضی النعمان نے وصایۃِ علیؓ میں تاخیر و توقف کو محمد رسولؐ اللہ کا ذنب قرار دیا ہے۔ آپ کے مطابق ﴿انا فتحنا لك فتحا مبينا﴾ کی یہ آیت غدیر خم میں حضرت علیؓ کی تنصیب کے بعد نازل ہوئی جس کی تاویل یہ ہے کہ اے محمدؐ ہم نے اس اساس کے قیام سے تمہاری شریعت میں جو بیان مقفل تھا اسے کھول دیا تا کہ تمہارا اگلا اور پچھلا گناہ معاف ہو جائے۔ (اساس التاویل) المعز سے کسی نے پوچھا کہ نبی کے اگلے پچھلے گناہ سے کیا مراد ہے تو آپ نے فرمایا کہ اس سے اشارہ نبی کے اس گناہ کی طرف ہے کہ جب اس نے شریعت کے بارے میں حقائق کو مستور رکھا جس کے سبب اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ان کی قوم کے لیے ایک کاشف مقرر کیا جائے جو اسے راہِ راست پر لائے۔ (تاویل الشریعۃ، ص۱۲۶)

۲۷۰۔ اثنا عشری اور اسمٰعیلی دونوں اپنے ائمہ کو انبیاء پر فوقیت دیتے ہیں۔ اسمٰعیلی داعی جعفر بن منصور الیمن نے صراحت کے ساتھ انبیاء کو ملائکہ پر محمول کیا ہے جن کا درجہ، بقول ان کے، انبیائے مرسلین سے چار درجہ افضل ہے:

الملائکة المقربون هم الائمة المعصومون وهم افضل من الرسل المويدين....... لا يعصون الله ماامرهم ويفعلون يامرون....... والملائكة بالفضل هم المقربون فوق الرسل باربع درجات لان الانبياء وقعت منهم الذنوب والمعاصى ثم نالتهم التوبة والرحمة اذ عصيانهم متوجه الى الطاعة فكانو غير معصومين لطلبهم مراتب فوق مراتبهم لم يستحقولها وكان اسمهم معصومين لانهم لم يطلبوا فوق حدهم كآدم وماذكره الله من عصيانه ويوسف وموسىٰ و داؤد وماحكى الله فى قصة نبينا محمد فى قوله ليغفرلك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر۔

(تاویل الزکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص۲۴۹-۱۵۶)

۲۷۱۔ دیکھیے: حوالہ نمبر ۲۵۰۔

۲۷۲۔ روایتیں بتاتی ہیں کہ بہت سے انبیاء کی نبوت صرف اس لیے گر گئی کہ انھوں نے ولایۃ علیؓ کے اقرار میں توقف سے کام لیا۔ خود محمد رسولؐ اللہ پر غالی شیعوں کا یہی الزام ہے کہ آپؐ حضرت علیؓ کی تنصیب ولایۃ و وصایۃ میں ٹال مٹول

سے کام لیتے رہے جس کے سبب ﴿بلغ ما انزل الیك من ربك﴾ کی آیت نازل ہوئی۔ اسی قبیل کی ایک روایت میں ولایۃ علیؑ سے انکار پر سلیمانؑ وداؤدؑ اور یونسؑ کی نبوت کے سقوط کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ آپ بھی ملاحظہ کیجئے۔

وروی عن اسد الهجری انه قال سمعت امیر المومنین علی بن ابی طالب یقول فی محضر من شیعته واصحابه ما آمن بالله ولا اقربنبوة رسوله من لم یقربو لا یتی وان سلیمان بن داؤد سأل الله ان یعطیه ملکا لا ینبغی لا حد من بعده فاجاب الله سواله....... فاعجب بملکه فعرضت علیه ولایتی فتوقف عن ولایتی فسلبه الله ملکه وابتلاه بالجسد علی کرسیه وسقطت نبوته اربعین یوماً حتیٰ امن بی واقربو لایتی فرد الله علیه ماسلبه وکشف عنه بلاء ه وکذالك داؤد امربالحکم بین الناس فحکم واعجب بما صار الیه فعرضت علیه ولایتی فتوقف فابتلاه الله بما ذکره من بلاء وکذالك یونس عرضت علیه ولایتی فتوقف فبتلاه الله بالحوت فاتبلعه کما قال الله تعالیٰ فلولا انه کان من المسبحین للبث فی بطنه الی یوم یبعثون فلما اقربو لایتی و عرفنی خلصه الله مما ابتلاه فما من نبی الاوعرضت علیه ولایتی فمن سارع الی الاجابة بالولایة کان من المرسلین ومن ابطأ عن الاجابة بولایتی والاقرار بی کان غیر مرسل الاان ولایتی ولایة الله وهو قوله هنالك الولایة لله الحق فهی ولایتی فمن اقربها فقد اقربالله واعترف بوحدانیته واقرلمحمد بالنبوة ومن انکرها فقد انکرالله وکفربه وانکر رسوله ولم یومن به وروی عن ابی ذر جندب انه قال سمعت امیرالمومنین علی بن ابی طالب صلعم وهو یقول انا دین الله حقا وانا توحید الله حقا وانا نفس الله حقالا یقولها غیری ولا یدعیها غیری مدع الاکاذب۔

(سرائرالنطقا لسیدنا جعفر بن منصور الیمن ص ۲۸۲)

۲۷۳۔ سرائر النطقا لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۱۲۵۔

۲۷۴۔ ایضاً

۲۷۵۔ بقول جعفر بن منصور الیمن: ان الله لایقبل توبة نبی ولا اصطفاء ولی ولا امامة وصی ولا عمل طاعة من عامل ولو تقطع فی العبادة والاجتهاد الابولایة علیؑ بن ابی طالب فمن اتی بغیر ولایة علی اسقطت نبوته ووصایته وصالح عمله ولا زکاله عمل۔

(سرائر النطقاء لسیدنا جعفر بن منصور الیمن ص ۱۲۵)

۲۷۶۔ المبدأ والمعاد، ص ۳۵۔

۲۷۷۔ صاحبِ الانوار اللطیفہ، طاہر الحارثی نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ابو طالب نے حضرت علیؑ کی کم عمری کے سبب جو امام مستقر تھے رسولؐ اللہ کو نبوت و رسالت کا رتبہ دے کر امام مستودع مقرر کیا تھا تا کہ آپ اپنی زندگی میں علیؑ کی

وصایۃ وامامت کو قائم کر جائیں۔ صاحب زہر المعانی نے بھی اسبات کی صراحت کی ہے کہ نزول وحی کی نعمت پا کر حضرت علیؓ کی امامت کے سلسلے میں رسولؐ اللہ کا خیال بدلنے لگا تو اس ذنب کی پاداش میں آپؐ پر وحی کا سلسلہ رک گیا۔ اصل لطیفہ آپ بھی ملاحظہ کیجئے: وبلغ النبی صلعم اشده ونزل عليه الوحی والمخاطبة وارسل فسمّی رسولاً وتلالأت انواره واستقرقراره وظنّ ان لا امام غيره بعد ابی طالب ففترت المواد وانقطع الوحی وهوالذنب الاول حيث سمت نفسه الی رتبة ليست له فعلم ان لله فی ذلك سراً وان الامام غيره وهو مستودع له فتاب واناب و توسل بالحدود الی بارئه فعرف المستقر القائم المنتظر فتاب من خطيئته اذلم تكن خطيئته عمداً بل زبادة فی الطاعة۔ (زہر المعانی ص۳۹۲)

۲۷۸۔ سرائر النطقاء لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص۲۸۳۔

۲۷۹۔ اسمٰعیلی مذہب کے مقبول عام تصور کے مطابق محمد بن اسمٰعیل کی حیثیت ساتویں رسول اور ساتویں ناطق کی ہے البتہ بعض اسمٰعیلی داعی جس میں ابراہیم بن الحسین خاص طور پر قابل ذکر ہیں، خلافتِ فاطمی کے دوسرے امام محمد القائم بن عبداللہ المہدی کو بھی رسولوں میں شمار کرتے ہیں۔ اس تصور کے مطابق اذان یا اقامت میں دوبار محمد رسول الله کی شہادت سے مراد ان دونوں فاطمی رسولوں کی شہادت ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی اپنی اذان واقامت میں دراصل ان ہی دونوں محمدوں کی شہادت دیا کرتے تھے۔

۲۸۰۔ سرائر النطقاء لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص۹۵۔ مصنف مذکور نے اپنی دوسری تحریروں میں بھی عہدِ قائم میں تعطیل شریعت کی بات صراحت سے لکھی ہے۔ ملاحظہ کیجئے:

وفی عصر القائم يظهر التاويل محضاً والامام الذی قبله يقوم بظاهر الشريعة وباطنها۔ لم يكن عمل قبل آدم كمالا يكون عمل بعد القائم

(تاويل سورة النساء لسيدنا جعفر بن منصور اليمن)

مزید لکھتے ہیں: القائم لا شريعة له بل هو يزيل الشرائع وينسخها باقامة التاويل المحض (تاويل الزكوٰة لسيدنا جعفر بن منصور اليمن ص ۳۱)

۲۸۱۔ گو کہ اسمٰعیلی فہرست میں آدم ان انبیاء کی فہرست میں ہیں جو صاحبِ شریعت تھے۔ مگر ایک خیال یہ بھی ہے کہ ان کے عہد میں شریعت کی ابتداء نہ ہوئی تھی: آدم هو اول جسمانی تعبده الله واظهر امره ولم تكن له شريعه۔ (الفترات والقرانات لسیدنا جعفر بن منصور الیمن ص ۳۱)

۲۸۲۔ کتاب الکشف ص۵۲۔

۲۸۳۔ اذان میں کلمہ شہادت کے تکرار کی یہ تاویل اسمٰعیلی داعیوں کی متداول تحریروں میں جا بجا پائی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر محمد بن طاہر (متوفیٰ ۵۸۴) کی مشہور تالیف الانوار اللطیفہ کا یہ اقتباس ملاحظہ فرمائیے:

وتسليمه (ای تسليم رسول الله صلعم) لمحمد بن اسمٰعيل شهادته له بالرسالة فی الاذان ان

عـنـد قـولـه اشهـد ان محمد ا رسول الله لان شهادته صلعم لنفسه غير جائزة وانما كانت شهادته لـمحمد بن اسمٰعيل واما شهادة الائمة وسائر المسلمين فهى له (اى رسول الله صلعم) لانه الناطق السادس وكون الشهـادة مثناة فـى الاذان لـمـا كـانـت الشهادة الاولة له (اى لرسول الله) والثانية لمحمد بن اسمٰعيل الذى هو متم دوره وهو سابع الرسل۔

ابراہیم بن الحسین الحامدی (متوفی ۵۵۷) جنھیں ستر کے دوسرے داعی مطلق کی حیثیت سے اسمٰعیلی مذہب میں سند کی حیثیت حاصل ہے اپنی مشہور تصنیف کنز الولد میں لکھتے ہیں۔

وأما محمد بن اسمٰعيل فهو متم شريعته وموفيها حقوقها وحدودها وهو السابع من الرسل و بيـان ذلك فى أدعية مولانا المعز السبعة (وهوالذى يشهد) له وللقائم محمد بن عبدالله المهدى لأنـه قـائـم الـقيـامـه الوسطى وقائم القيامة الاولىٰ مولانا أمير المومنين صلى الله عليه وسلم وقائم الـقيـامة الـكبرى صاحب الكشف صلى الله عليه وسلم فى أذانه بقوله أشهد أن لا اله الا الله مرتين وأشهـد أن مـحـمـداً رسول الله مرتين لأن الخلق يشهدون برسالته وهو يشهد لمتم دوره وشريعته ومـنهاجه وهو منسوب الى عبدالله بن ميمون فى التربية (كنزالولد *لابراہیم بن حسین بن الحامدی، تعلیق مصطفیٰ غالب، فیسبادن، ۱۹۷۱ء، الباب الحادی عشر، ص ۲۱۱)*

صاحبِ زہر المعانی نے بھی اس امر کی صراحت کی ہے کہ رسولؐ اللہ نے اپنی اذان میں محمد بن اسمٰعیل کی رسالت اور فضیلت پر شہادت قائم کی ہے۔ لکھتے ہیں:

...والـخـامـس (مـن الذين سلم اليه النبى) هو قائم الائمه محمد بن اسمٰعيل سمّى صاحب الدور الذى شهد له بالرسالة والفضل فقال اشهد ان محمد رسول الله وهو قائم الائمه الذين اتموا دوره واكـمـلـوا مـا اتىٰ بـه ولا بدمن تكرير الشهادتين مرتين ان محمد ا رسول الله فالمرة الاولىٰ الاشاره الى النبى محمد صلعم والاخرىٰ الاشارة بها الى السابع متم دوره وآخرائمتة۔

۲۸۴۔ *ملاحظہ کیجئے: الفترات والقرانات لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۴۴۔*

علم تاویل جسے باطن کا علم بھی کہتے ہیں، اسمٰعیلی دعوت کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ جعفر بن منصور الیمن نے ظاہری شریعت کو بھوسی اور باطن کو دانہ یا مغز قرار دیا ہے اور اس خیال کا اظہار کیا کہ ہم لوگوں نے ظاہر کو بہائم کے لیے پھینک دیا ہے۔ بعینہ یہی تمثیل مولانائے روم، جن کے اسمٰعیلی الاصل ہونے پر ہم نے دوسری جگہ قدرے تفصیل سے کلام کیا ہے، نے اپنی مشہور زمانہ مثنوی میں اہل ظاہر کے لیے استعمال کی ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ہم نے قرآن کا مغز نکال لیا ہے اور ہڈیاں کتوں کے لیے پھینک دی ہیں۔

۲۸۵۔ *اصل عبارت ملاحظہ کیجئے:*

وامـا الشـرائـع فتـحـط عنهم التكلفات كالصلوٰة والزكوٰة والصوم والحج والجهاد و تبقى

معهم الشرائع العقليات التى هى عقد النكاح والطلاق والمواريث والاملاك ودفن الموتى وغسلهم الاجسام بالماء وماشاكل كل ذلك من الشرائع العقليات۔

(اربعه كتب اسماعيلية مطبوعه باهتمام جرمن مستشرق شتروطمان، گوٹنگن، جرمنی)۔

۲۸۶۔ **اصل عبارت ملاحظہ کیجئے:**

والقائم لا شريعة له بل هويزيل الشرائع وينسخها باقامة التاويل المحض۔

(تاويل الزكوٰة لسيدنا جعفر بن منصور اليمن، ص۱۱۹)

۲۸۷۔ **اصل عبارت ملاحظہ کیجئے:**

ان القائم بالتاويل المجرد يرفض ظاهر العمل ولا يرفض العقليات قالو زدنا شرحاً لهذه الاشارات فقال الرموزات كما امرالنبى صلعم بان يصام ثلاثين يوما ولم يقل صوموا اربعين يوما ورموزه صلوا ركعتين بفاتحة الكتاب وسورة معها وركعتين بسورة الحمد وحدها هذه رموز وان القائم يشرح الغرض فى ذلك ولايأتى بمثله۔

(تاويل الشريعة من كلام الامام مولانا معز۔ ص۱۴۸)

۲۸۸۔ **بقول الامام المعز:** دور القائم على ذكره السلام تسقط فيه الحدود والمراتب۔ (تاويل الشريعة، **حوالہ مذکور، ص۱۸۵**)

۲۸۹۔ **تاویل الزکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص۶۳۔**

۲۹۰۔ **محولہ ابتدائیہ** اساس التاويل **للقاضی النعمان**

۲۹۱۔ **تفسیر صافی، بذیل آیت مذکور۔**

۲۹۲۔ **کتاب الکشف لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص۷۷۔**

۲۹۳۔ **سرائر النطقاء ص۶۶-۶۵۔**

۲۹۴۔ **تاویل الدعائم (ذکر الجہاد، باب ارتباء الخیل)۔**

۲۹۵۔ **شرح الاخبار، ۲/۶۶**

۲۹۶۔ **حوالہ مذکور۔**

۲۹۷۔ **المجالس المویدیہ، ۲/۷۱۔**

۲۹۸۔ **المجالس المویدیہ، ۶/۸۹**

۲۹۹۔ **کتاب الکشف ص۲۳۔**

۳۰۰۔ **تاویل الشریعہ، ص۱۰۵۔**

۳۰۱۔ **المجالس المویدیہ، محولہ مذکور۔**

۳۰۲۔ المجالس المستنصریہ، ص ۱۱۷۔

۳۰۳۔ قاضی النعمان نے اساس التاویل میں اور سیدنا حمید الدین نے معاصم الهدیٰ والاصابه فی تفضيل علي علی الصحابه میں اس خیال کا اظہار کیا کہ موجودہ قرآن اپنے اصل سے کچھ مطابقت نہیں رکھتا۔ ان حضرات کے مطابق حضرت علیؓ نے رسول اللہ کی وفات کے بعد قرآن مجید کا وہ نسخہ جو آپ نے جمع کیا تھا لوگوں کے سامنے پیش کیا لیکن لوگوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا سو آپ اپنا یہ نسخہ واپس لے گئے اور فرمایا کہ اب قائم کے سوا اسے کوئی نہیں کھول سکے گا۔ جعفر بن منصور الیمن نے بھی اسرار النطقاء (ص ۱۰۶) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ محمد رسول اللہ نے اپنی حیات مبارکہ میں ہی قرآن مجید کا مستند نسخہ لوگوں کے سامنے اپنے وصی حضرت علیؓ کے سپرد کر دیا تھا لیکن لوگوں نے اپنی رائے اور قیاس سے ایک الگ قرآن مجید ترتیب دے ڈالا، پھر حضرت عثمانؓ نے شیخین کے نسخے کو جلا ڈالا اور اس جگہ ایک دوسرا نسخہ مرتب کیا۔ بالآخر حجاج نے اس پر طبع آزمائی کی پھر جو کچھ بچ رہا وہ موجودہ شکل میں آج ہمارے سامنے ہے۔ شرح الاخبار کی بعض روایتیں تو یہ بھی بتاتی ہیں کہ وحی ربانی کے بعض حصے جو صحفِ فاطمہ کہلاتے تھے وہ اب مروجہ قرآن میں نہیں پائے جاتے۔

۳۰۴۔ شرح الاخبار، ۶/۷۷۔

۳۰۵۔ زہر المعانی، ص ۴۰۵۔

۳۰۶۔ دیکھئے تفسیر صافی اور بحار الانوار للمجلسی

۳۰۷۔ وحی ربانی میں تاویل کا دروازہ جب ایک بار کھل گیا تو پھر اس سلسلہ پر بند باندھنا اہل تاویل کے لیے بھی ممکن نہ رہا۔ گو کہ اس بات کی صراحت کی جاتی رہی کہ صرف وہی تاویلیں مستند قرار پائیں گی جو ائمہ کے توسط سے ہم تک پہنچی ہیں لیکن ایک بار جب لوگوں کو اندازہ ہو گیا کہ غایت شریعت دراصل دعوت کے ''حدود'' ہیں تو انھوں نے ان حدود کی پاسداری کرتے ہوئے ظاہری اعمال ترک کر دیئے۔ مثلاً دوسری صدی کے نصف اول میں باطنی دعوت کے دو اہم اساطین مغیرہ اور ابو خطاب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب وہ اس راز سے واقف ہوئے کہ شراب کا باطن فلاں حد ہے تو انھوں نے اس حد سے پرہیز کر کے شراب کو حلال سمجھ لیا۔ باطنی دعوت کے علمبرداروں کے لیے ان امکانی خطرات وانحرافات سے بچنے کی کوئی اور سبیل نہ رہی سوائے اس کے کہ وہ تاویل کی کمان پر اپنا کنٹرول سخت رکھیں۔ چنانچہ قاضی النعمان نے اس خطرے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

ورأينا رجالا ايضا كانوا ممن شملتهم الدعوة وكانت لهم البصيرة والولاية والحظوه والأعمال الصالحة ثم ارتكبوا العظائم واستحلوا المحارم وعطلوا الفرائض واستخفوا بالدين وصاروا الى حال من قدمنا ذكره من المبدلين الضالين فعاقبهم المهدى بالله صلوات الله عليه اشدالعقوبه، وانزل بهم سوء العذاب لكل بقدر استحقاقه، وانتحاله و كفره، فقتل قوما صبرا و صلب آخرين، وابقى قوما فى السجون مصفدين، حتى هلكوا اجمعين، واغلق باب دعوته و

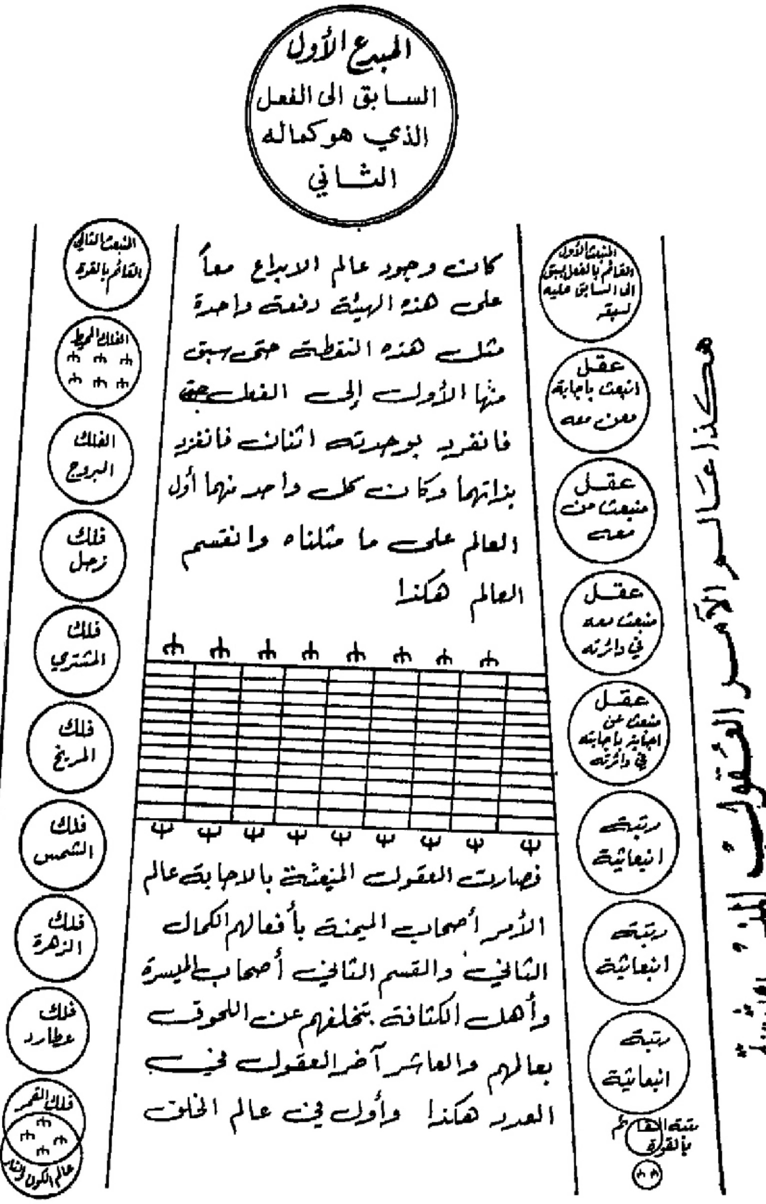
حجب فضل رحمته زمنا طویلا و دھرا کثیرا، حتی امتحن المئومنین، ومیز الزنادقة و المنافقین، وکان من امرہ فی ذلك .... (دعائم الاسلام، ج ۱ص۵۴)

۳۰۸۔ سیدنا عبدعلی سیف الدین (متوفی ۱۲۳۲ء) نے اخوان الصفا کو قرآن الائمہ کے درجہ پر رکھا ہے جب کہ قرآن مجید ان کے نزدیک قرآن الامہ ہے۔

۳۰۹۔ اسمٰعیلی دعوت نے دین کا ایک نیا قالب تیار کرنے میں قدیم یونانی علوم وفلسفہ،اس کے علاوہ مانوی اور ہندی تصور حلول وتناسخ سے بھی خاصی مدد لی۔اس خیال کے مطابق، عالم ابداء کا وجود جہاں تمام صورتیں نورانی تھیں اور جسے عالم روحانی بھی کہتے ہیں،آن واحد میں پیدا ہوا۔پھر اسے جلال شرف اور ما کان و مایکون کی دولت ملی۔عقل اول مختلف مدارج کے بعد عقل عاشر میں منزّہ ہوئی۔پھر زمین وآسمان کی خلقت ہوئی۔پھر کوئی پچاس ہزار سال کے بعد انسان وجود میں آیا۔اور پھر ان ہی میں سے اٹھائیس بہترین اشخاص بشمول صاحب جثہ ابداعیہ پیدا ہوئے۔صاحب جثہ ابداعیہ اور اس کے ستائیس مددگار اولوالعلم کے منصب پر فائز ہیں کہ یہی اس آیت قرآنی شھد الله انه لا اله الا ھو والملائکة واولوالعلم کی صحیح تاویل ہے۔کہا گیا کہ اولوالعلم سے صاحب جثہ ابداعیہ اور ستائیس حدود مراد ہیں جن کی تفصیل یوں ہے۔بارہ نہاری حجتیں، بارہ لیلی حجتیں، داعی، ماذوم اور مکاسر اس تصور کے مطابق کرۂ ارضی بارہ جزیروں میں منقسم ہے جو ایک نہاری حجت کے سپرد کیا گیا ہے۔رہیں بارہ لیلی حجتیں سو جو اشخاص ان عہدوں پر مامور کئے گئے انھیں صاحب جثہ ابداعیہ نے اپنے جزیرے میں رکھا تا کہ انھیں باطن کی تعلیم دی جاسکے۔ان بارہ حجتوں میں بہترین شخص کو باب مقرر کیا گیا جسے باب الابواب بھی کہتے ہیں۔جس کے ذریعے امام کی بارگاہ میں رسائی ہوسکتی ہے۔امام کے جسم کو ناسوت اور اس کے نفس سے جو ہیکل متصل ہوتی ہے اسے لاہوت کہتے ہیں۔کہا گیا کہ صاحب جثہ ابداعیہ کے زمانے سے شروع ہونے والا عہد دورِ کشف کہلاتا ہے جب امام ظاہر ہوتا ہے زمین میں اسے اقتدار ہوتا ہے یہ وہ عہد ہوتا ہے جب علم باطن چھپایا نہیں جاتا پھر دورِ فترت شروع ہوتا ہے اور اس کے بعد دورِ ستر کا آغاز ہوجاتا ہے۔تب نہ صرف علم باطن بلکہ عالم باطن کو بھی لوگوں سے پوشیدہ کر دیا جاتا ہے۔دورِ ستر میں امام مستقر حسب ضرورت اپنے نائبوں کو مقرر کرتا ہے جو مستودع یا انبیاء کہے جاتے ہیں۔اس تصور کے مطابق آدمؑ ،نوحؑ ،موسیٰؑ اور عیسیٰؑ امام مستقر کے نمائندہ ہیں البتہ ابراہیم کی ذات امام کے ظہور سے عبارت ہے جن کی ذات میں علوم ظاہری اور باطنی دونوں یکجا ہوگئے تھے۔آپ کی ذرّیت میں مستقر اماموں کا سلسلہ عبدالمطلب تک پہنچا جن کے دو فرزندوں عبداللہ کو علوم ظاہری سے سرفراز کیا گیا جبکہ ابوطالب دعوت باطنی کے امام قرار پائے۔عبداللہ کے قائم مقام رسولؐ اللہ ہوئے جب کہ ابوطالب کی جانشینی حضرت علیؓ کو ملی۔اب حضرت علیؓ کی نسل سے قیامت تک ائمہ قائم ہوں گے۔

کائنات کا اسماعیلی تصور

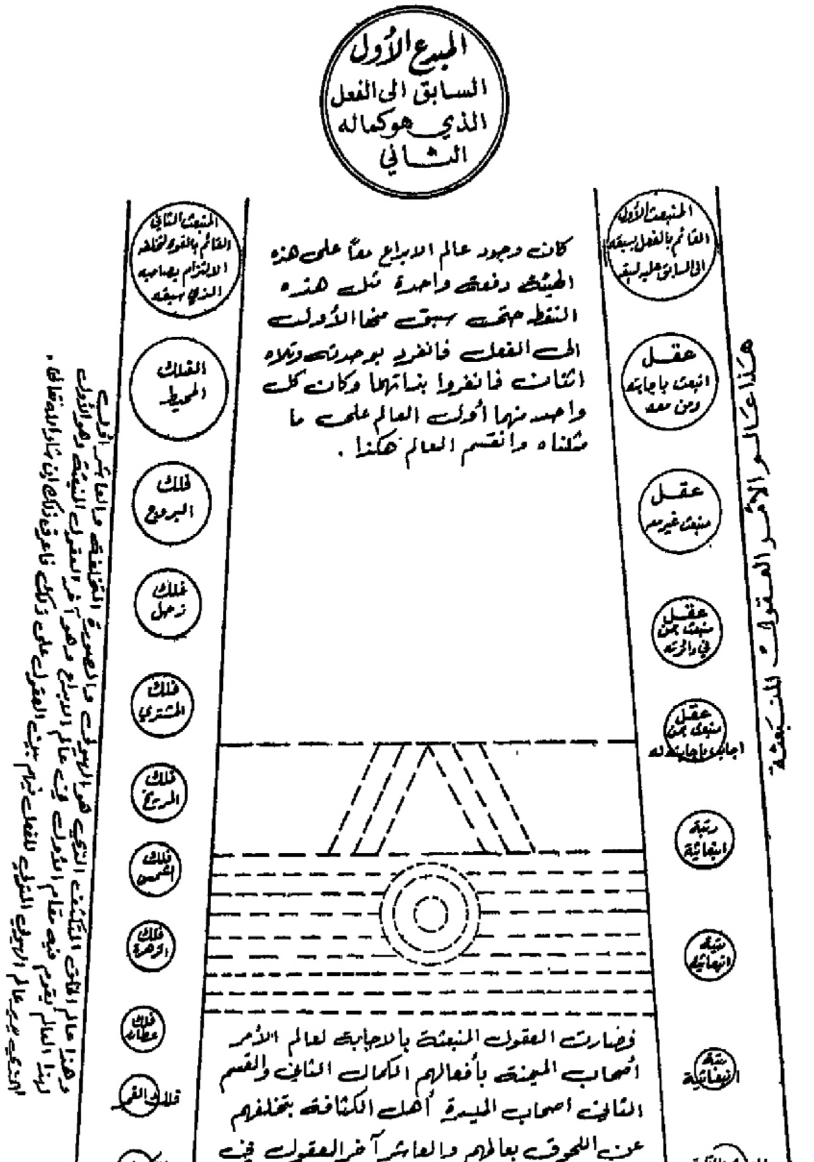
(الف)



کنز الولد لابراھیم بن حسین الحامدی، تحقیق: مصطفیٰ غالب، فیسبادن ۱۹۷۱ء، ص ۸۱۔

کائنات کا اسماعیلی تصور

(ب)



کنز الولد لابراھیم بن حسین الحامدی، تحقیق: مصطفیٰ غالب، فیسبادن ۱۹۷۱ء، ص ۹۵.

۳۱۰۔ رسائل اخوان الصفا میں اس قسم کے بہت سے مبہوت کن سوالات اٹھائے گئے ہیں۔ مشتے نمونے از خروارے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

وغافل عن الرموز جاهل — يقول من يقول ذا فقد كفر
فمن يكن يعلم ما يقوله — وكان يجرى رأيه على النظر
فليأت بالحكمة فى اخباره — بالعدد المخصوص فى اى السّور
مثل مقادير الفروض كلها — من الصلوة والزكوٰة والطهر
وكيف اسماء الالٰه ربنا — تسع و تسعون هى الحسنى الكبر
وحاملو العرش وفى عدتهم — عدة أبواب الجنان فى القدر
واختصت النيران فى أبوابها — بسبعةٍ ممن أتاها وابتدر
هذا وما طٰهٰ وما حٰمٓ او — طٰسٓ اوأشباه هذا من سور؟
وماهى الحية والطاوس اذ — كانا معينين لابليس الخسر
وما هى الحنطة اذحذرها — آدم من بين النبات والخضر
وماهو العجل الذي خاروما — الصفراء ازحييت قتيلاً فى البقر
وما المسيح الروح والمهدالذى — كلم فيه الناس فى وقت صغر
وصلب هاروت وماروت وما — يعلمان الناس ممن قد سحر
وما طلوع الشمس من مغربها — مابين قرنى مارد لا ينزجر
وما هوالدجال اذحذر منه — كُل خلق وهو شخص ذوعور
وذلك لا يعلمه الاالذى — اشهد خلق نفسه فيما عبر
فالحمد لله الذىء اشهدنا — مالم نكن نعلم الابالخبر

(علوم ناموسیہ و شرعیہ، رسائل اخوان الصفا۔)

۳۱۱۔ تاویل کی کتابوں میں سب سے مشہور کتاب اخوان الصفا ہے جس کے آخری رسالہ جامعہ میں حقائق و معارف کی بنیادی مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ داعی الدعاۃ قاضی نعمان بن محمد (متوفی ۳۶۳ھ) نے اپنی مشہور زمانہ کتاب دعائم الاسلام کی تاویل میں ایک علیحدہ کتاب تاویل دعائم الاسلام تصنیف کی ہے۔ اس کے علاوہ تاویل الشریعۃ مصنفہ امام المعز، المجالس المویدیہ مصنفہ باب الابواب موید شیرازی (متوفی ۴۷۰ھ) اور کتاب الافتخار مصنفہ داعی ابویعقوب سجستانی (متوفی ۳۳۱ھ) اور وجہ دین مصنفہ ناصر خسرو (متوفی ۴۸۱ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کتب نے فن تاویل کا کون سا قالب تیار کیا ہے اس کا اندازہ ان مثالوں سے ہوگا کہ وہاں وضو کا مطلب حضرت علیؓ کا اقرار کرنا ہے کہ علیؓ اور وضو ہر دو لفظ میں تین حرف ہیں۔ منہ دھونے سے مراد سات ناطقوں اور

سات اماموں کا اقرار کرنا ہے کہ انسان کے چہرے میں سات سوراخ ہیں۔ نماز سے مراد داعی کی دعوت میں داخل ہونا یا رسول اللہ کا اقرار کرنا ہے کہ صلوٰۃ اور محمد ہر دو میں چار حرف ہیں۔ ماہ رمضان کے روزوں سے مراد شریعت کا باطنی علم اہل ظاہر سے چھپانا ہے اور تیس روزوں کا راز یہ ہے کہ علیؑ اور امام مہدی کے درمیان دس امام، دس حجتیں اور دس ابواب ہیں۔ زکوٰۃ سے مراد مفید کا مستفید کو تعلیم دینا ہے اور حج بیت اللہ کا مطلب امام کی طرف متوجہ ہونا ہے۔ جہاں کعبہ سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور باب کعبہ حضرت علیؑ کی ذات گرامی ہے۔ ان مثالوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ائمۂ تاویل کے ہاتھوں اسلام کے قالب میں تبدیلیوں کے کتنے وافر امکانات دریافت کئے گئے۔ چونکہ تاویل کی مختلف کتابوں میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے سو اس مشکل کا حل یہ دریافت کیا گیا کہ امام جعفر صادق نے ایک بار ایک مسئلہ کی ایک تاویل بیان فرمائی اور دوسرے موقع پر اسی مسئلہ کی کچھ اور تاویل پیش کی۔ سائل نے اس اختلاف کا سبب پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ تاویل کے وجوہ سات بلکہ ستر ہو سکتے ہیں (الرسالۃ الحاویۃ، کتاب الریاض، ص ۲۰۸)

تاویل کی ان کتابوں کو جن کے بارے میں یہ خیال عام تھا کہ ان کی تعلیم امام کی اجازت کے بعد ہی کسی کو دی جاسکتی ہے، عامۃ الناس کی پہنچ سے دور رکھنے کی کوشش کی گئی۔ بعض رسالوں میں کتابت السّریّہ یعنی مخصوص طرز تحریر اور علامتوں کا سہارا بھی لیا گیا۔ مثلاً: (١) رسـالـه الاسـم الاعـظـم مـن الحقايق العاليه و الدقايق والاسـرار السـاميه لمولف مجهول (٢) رسالة الايضاح والتبيين فى كيفية تسلسل ولادتى الجسم والـدين لعلى بن محمد بن الوليد (٣) رسالة تحفةالمرتاد وغصة الاضداد لعلىٰ بن محمد بن الوليد ايـضاً (٤) رسالة الاسم الأعظم وغیرہ میں مطالب پر سریت کا پردہ ڈالنے کے لیے حروف کے بجائے علامتیں لکھی گئی ہیں۔ تاکہ عامۃ کالانعام ان رموز باطن سے واقف نہ ہوسکیں۔ (محولہ فاطمیین مصر، ج دوم، ص ۱۸۵)

۳۱۲۔ المجلس الثالث، المجالس المستنصریہ، ص ۱۔

۳۱۳۔ حقائق کی کتابوں میں راحت العقل لسیدنا حمید الدین کرمانی، المبدأ والمعاد لسیدنا حسین بن علی محمد بن الولید (متوفیٰ ٦٦٧)، الانوار اللطیفہ لسیدنا محمد بن طاہر بن ابراہیم الحارثی (متوفیٰ ۵۸۴)، کنز الولد لسیدنا ابراہیم بن الحسین الحامدی (متوفیٰ ٦٦٧)، الشموس الظاهرہ لسیدنا حاکم بن ابراہیم (متوفیٰ ٥٩٦) الذخیرہ لسیدنا علی بن محمد بن الولید (متوفیٰ ٦١۴) بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ البتہ ہم نے زیادہ تر مثالیں اخوان الصفا سے دی ہیں اس لیے کہ ان تمام مصنفوں کا منبۂ علم یہی کتاب رہی ہے جس کے مصنف کو یہ حضرات الشخص الفاضل یا صاحب الرسائل کی حیثیت سے خصوصی علم و فضل کا حامل سمجھتے ہیں۔ اسمٰعیلی حلقوں سے باہر بھی جو لوگ ملائے اعلیٰ سے واقفیت اور حظیرۃ القدس میں جھانک تاک کے دعوے کرتے رہے ہیں خواہ وہ شاہ ولی اللہ جیسے راسخ العقیدہ عالم ہی کیوں نہ ہوں، ان سبھوں کا مبلغ کشف و آگہی یہی کتاب ہے۔

۳۱۴۔ رسائل اخوان الصفا، ۳/۳۴۷، طبع مصر

۳۱۵۔ الانوار اللطیفہ فصل اول، باب ۴، سراوق ۳۔

۳۱۶۔ الرسالہ الثالثہ فی النجوم من رسائل اخوان الصفا، ۹۶/۱

۳۱۷۔ الانوار اللطیفہ فصل ا، باب ۴، سراوق ۳۔

۳۱۸۔ الانوار اللطیفہ فصل ۴، باب ۵، سراوق ۳۔

۳۱۹۔ عالمِ روحانی، عالم جسمانی اور عالم دین میں تطابق کے لیے دیکھئے حمید الدین کرمانی کی شہرۂ آفاق کتاب راحت العقل جہاں انھوں نے عالم دین کو میزان الدیانہ قرار دیتے ہوئے عالم طبیعت سے اسے تطابق دینے کی کوشش کی ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ آفاق یعنی عالم اجسام، انفس یعنی عالم دین اور عالم روحانی کے درمیان باہمی مطابقت پائی جاتی ہے بقول مصنف: صار الخلق الذی هو اکبر شهادة شاهد اللصنعة النبوية بالحق والصنعة النبوية شاهدة للخلق بصحة الكون لو راحة العقل المشرع الخامس من السور الخامس)۔

۳۲۰۔ دسویں صدی عیسوی میں اسمٰعیلی داعی صوفیاء کے لبادے میں ہندوستان آچکے تھے۔ ہندوستان کی اسمٰعیلی حکومت جس کا مرکز ملتان تھا پنجاب سے سندھ تک کے علاقوں پر مشتمل تھی۔ ۹۶۸ء میں قائم ہونے والی اس اسمٰعیلی ولایت میں امام المعز کا خطبہ پڑھا جاتا۔ فاطمی سکّے لین دین میں استعمال ہوتے۔ عیون الاخبار (ج ۶، ص ۲۱۹) کی ایک روایت کے مطابق امام المعز نے ملتان کے اسمٰعیلی حکمراں سلطان جلیم بن شیبان کے نام ایک مکتوب میں اس کامیابی پر انھیں تحسین کا ایک خط لکھا تھا اور ہمت افزائی کے لیے سبز رنگ کے چند فاطمی جھنڈے بھیجے تھے۔ ۱۰۰۵ء میں محمود غزنوی کے حملوں نے اسمٰعیلی دعوت کو خاصا نقصان پہنچایا۔ بہت سے لوگوں نے سنّیت اختیار کرلی اور جو باقی بچے انھوں نے گجرات کی طرف نقلِ مکانی میں عافیت جانی۔ کسے پتہ تھا کہ صدیوں بعد اسمٰعیلی ولایت کے ان ہی علاقوں میں ایک اسمٰعیلی مسلمان کے ہاتھوں چودہ اگست ۱۹۴۷ء کو سبز پرچم ایک بار پھر لہرائے گا البتہ اب اس کا پسِ منظر کچھ اور ہوگا اور اس نئے تراشیدہ جغرافیہ کو پاکستان کے نام سے جانا جائے گا۔

۳۲۱۔ دورِ ظہور کا اسمٰعیلی عقیدہ اس خیال سے عبارت تھا کہ ظاہر و باطن سے اپنی واقفیت کے سبب تشریح و تعبیر کا واقعی صرف امام منصوص کو ہے۔ جس کی اتباع کے بغیر غایت دین کا حصول ممکن نہیں۔ ۱۲۵۶ء میں سیاسی اقتدار کے خاتمے کے بعد امام کی سیاسی حیثیت گو پسِ پشت چلی گئی البتہ اس کی روحانی اور مذہبی حیثیت میں کوئی اضمحلال نہ آیا۔ اسمٰعیلی متبعین کے درمیان یہ خیال عام ہوا کہ امام کی روپوشی کے باوجود کائنات میں اس کی مرکزی حیثیت اسی طرح برقرار ہے۔ اس کی ذات میں الانسان الکامل کا ظہور ہے جس کے بغیر انفس و آفاق کا توازن برقرار نہیں رہ سکتا۔ نزاری امام مستنصر باللہ ثانی جنھوں نے اب شاہ قلندر کی صوفی شناخت اختیار کر رکھی تھی، انھوں نے اپنی تصنیف پندیاتِ جوانمردی میں اسی نکتہ کو ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے۔ ملاحظہ کیجئے:

Mustansir bi'llah II, *Pandiyat-i-Jawanmardi* trans. Ivanow, W. (Leiden, 1953)

۳۲۲۔ عباسی تحریک میں محبان آلِ بیت نے اپنا سب کچھ داؤ پر لگا دیا تھا۔ کامیابی کے بعد انھیں یہ جان کر سخت حیرت ہوئی

کہ خلافت کی کرسی پر علوی ہاشمی گھرانے کے بجائے عباسی بنو ہاشم نے اپنا قبضہ جما لیا ہے۔ قیام حکومت کے بعد عباسیوں کو اس بات کا شدت سے احساس ہوا کہ سیاسی استحکام کے لیے شیعی اقلیتی نقطۂ نظر کے بجائے ایک وسیع القلب سیاسی پالیسی کی ضرورت ہے سو انھوں نے متشدد شیعی رہنماؤں کو راستے سے ہٹانے میں ہی عافیت جانی۔ ابوسلامہ اور سلیمان بن کثیر جیسی کبار سیاسی شخصیتیں ۱۳۳ھ میں قتل کر دی گئیں۔ ملاحظہ کیجیے: طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۴۷۔

۳۲۳۔ ملاحظہ کیجیے:

Al-Nishaburi, Ahmad, Istitar al-Imam wa Tafarruq al-Du'at ed. and trans. Ivanow, W., *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* London, 1942, p.162

مزید دیکھیے: تقی الدین المقریزی، کتاب المقفع، بیروت، ۱۹۸۷، ص ۶۹۔

۳۲۴۔ مثال کے طور پر ابوسعید الجنابی جنھوں نے بحرین میں قرامطی حکومت کے قیام میں کلیدی رول انجام دیا ابتدأ تاجر کے بھیس میں سرگرم رہے تھے۔ اس قبیل کی ایک اور مشہور مثال داعی خَلَف کی ہے جو ایک زردوزی کے بھیس میں اسمٰعیلی دعوت کی توسیع کے لیے نویں صدی ہجری میں سرگرم رہے۔ ملاحظہ کیجیے:

Nizam al-Mulk, Abu ali Hasan, *The Book of Government or Rules for King*, trans. Darte, H., London, 1978, 2nd edn, p. 209.

۳۲۵۔ قاضی نوراللہ التستری، مجالس المومنین، تہران ۷۶–۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۳–۱۵۶۔

۳۲۶۔ زین العابدین شیروانی، بستان السیاحۃ، تہران، ۱۳۱۰، ص ۵۲۶۔

۳۲۷۔ شہاب الدین سہروردی ان داعیوں/صوفیوں کے قبیل سے ہیں جنھیں ان کی درِ پردہ سیاسی سرگرمیوں کے جرم میں شہید کیا گیا۔ صلاح الدین ایوبی نے الحاد کے الزام میں انھیں قتل کر دیا۔ سہروردی کا بھانجہ مشہور شاعر عراقی جب ہندوستان آیا تو ہندوستان میں ان کے مرید بہاؤالدین ذکریا ملتانی کا مہمان ہوا اور پھر شیخ کی دامادی کا شرف بھی اسے حاصل ہوا۔ اسمٰعیلی داعی شہباز قلندر (متوفی ۱۲۷۴ء) بھی ذکریا ملتانی کے خاص مریدوں میں تھے۔ بابا فریدالدین گنج شکر بھی شہاب الدین سہروردی اور فریدالدین عطار کی صحبتوں سے مستفید ہوئے تھے۔

۳۲۸۔ محمد بن احمد المقدیسی، احسن التقاسیم، لائیڈن، ۱۹۰۶ء، ص ۴۸۱–۴۸۲۔

۳۲۹۔ ہندوستانی تصوف کی تاریخ میں ملتان خصوصی اہمیت کا حامل رہا ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ ملتان ابتداء سے ہی اسمٰعیلی دعوت کا مرکز تھا۔ ہندوستان کی طرف بھیجے جانے والے داعی/صوفی ملتان کو پہلے پڑاؤ کے طور پر استعمال کرتے۔ نظام الدین اولیاء جنھیں گنج شکر نے دہلی کی ولایت پر فائز کر رکھا تھا وہ دہلی سے پاک پٹن آتے اور مہینوں اپنے مرشد کے پاس قیام کرتے۔ (سبط حسن، پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء، کراچی ۱۹۷۷، ص ۱۹۰)

۳۳۰۔ خانقاہوں اور زیارت گاہوں کے وسیع جال میں عامۃ الناس کو اکثر اس بات کا پتہ نہیں ہوتا کہ وہ دراصل کس کی قبر

کی زیارت کر رہا ہے۔ عالم اسلام کی بیشتر زیارت گاہیں یا تو اسمٰعیلی داعیوں کی ہیں جو صوفیاء یا اصحاب باطن کے بھیس میں زیر زمین دعوت میں سرگرم رہے ہیں یا پھر وہ فرضی قبریں اور آثار ہیں جو اسمٰعیلی داعیوں نے اپنے خفیہ مراکز کے طور پر قائم کئے تھے۔ اس قبیل کی ایک مثال یمن کی اسمٰعیلی خاتون حکمراں سیدہ حرّہ کی وہ قبر جہاں صدیوں سے زائرین کا تانتا بندھا ہے لیکن اکثر زائرین کو اس بات کا پتہ نہیں کہ سیدہ حرّہ کون تھیں اور اسمٰعیلی دعوت میں ان کا کتنا اونچا مقام تھا۔

۳۳۱۔ شمس تبریز کے حجاب میں امام شمس الدین کی دریافت کچھ آسان نہیں۔ تاریخ میں ایک ہی وقت میں کم از کم تین شمس تبریز چلتے پھرتے نظر آتے ہیں۔ ایک تو امام شمس الدین، دوسرے ان کے ہم شہر شمس تبریزی اور تیسرے ملتان کے پیر شمس الدین۔ جس طرح ہمارے تعبیری سرمائے میں جریر طبری اپنی تدلیسی کاروائیوں کے سبب ایک کے بجائے تین جریر طبری بن گئے ہیں جو بیک وقت شیعہ بھی ہیں اور سنی بھی اسی طرح امام شمس الدین کی شخصیت پر بھی کئی شمس تبریز کا حجاب پڑ گیا ہے۔ تاریخی مصادر اس بات کی طرف واضح اشارہ کرتے ہیں کہ رومی کا شمس تبریز کوئی اور نہیں خود امام شمس الدین کی ذات ہے جو کبھی تبریز کے شمس اور کبھی ملتان کے پیر شمس الدین کی شکل میں متحرک نظر آتے ہیں اور کبھی قونیہ سے اچانک غائب ہو جاتے ہیں۔ سریت کا عالم یہ ہے کہ رومی کے صاحبزادے کو بھی اس صوفی باوفا کے حسب نسب اور جائے بود و باش کا کچھ پتہ نہیں۔

بعض نسبتاً متاخر مآخذ سے بھی شمس تبریز کا امام شمس الدین ہونا ظاہر ہے۔ نوراللہ شستری نے مجالس المومنین میں، دولت شاہ نے تذکرۃ الشعراء میں اور فدائی خراسانی نے ہدایت المومنین الطالبین میں رومی کے شمس تبریز کو امام شمس الدین کی ذات پر محمول کیا ہے۔ اسماعیلی حلقوں میں رومی کے شمس میں امام شمس الدین کی ذات کو پنہاں دیکھنا معمول کی بات ہے۔ بلکہ خیر خواہ ہراتی کے رسالۂ صراط المستقیم (تاریخ تصنیف ۱۵۵۳ء) کی تصریح کے مطابق مولانائے روم کی حیثیت دراصل امام شمس الدین کے حجت کی تھی۔

فرہاد دفتری نے نزاری برجندی کوہستانی کے ایک غیر مطبوعہ سفرنامے کے حوالے سے تبریز میں برجندی سے امام موصوف کی ملاقات پر اشارہ کیا ہے۔ امام شمس الدین کی امامت کوئی پچاس سال کے عرصے پر محیط ہے۔ اس دوران وہ اپنے متبعین کی ترتیب و تنظیم کے لئے پیر شمس الدین کے حجاب میں مسلسل سفر کرتے رہے۔ ان کے بعد نزاری امامت محمد شاہی اور قاسم شاہی سلسلوں میں تقسیم ہوگئی۔ قاسم شاہی سلسلے سے آغا خانی اماموں کا سلسلہ آج بھی قائم ہے۔ ملاحظہ کیجئے: Farhad Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrine*, Cambridge Univ. Press, 1999, pp.445-447; Farhad Daftary, *The Isma'ilis in Medieval Societies*, London, 2005, pp.184-185

۳۳۲۔ یونانی فلسفہ و اخلاق نے اسلام کے ایک نئے قالب کی تشکیل میں جو رول ادا کیا اس کا ایک بیّن ثبوت اسلامی مشرق میں رسائل اخوان الصفا کی مقبولیت ہے۔ گو کہ ابتداء ہی سے ان رسائل کے مصنفین کے بارے میں مختلف رائے

پائی جاتی رہی ہیں۔نعمان خیرالدین معروف بہ ابن الآلوسی البغدادی نے اپنی کتاب جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین (مطبوعہ بولاق مصر ۱۲۹۸) میں کشف الظنون کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ رسائل دراصل قرامطہ کے مذاہب پر مبنی ہیں جو تیسری صدی کے بعد بنی بویہ کے عہد میں تصنیف کئے گئے۔بعض لوگ انھیں جعفرالصادق کی طرف منسوب کرتے ہیں تو بعض کا خیال ہے کہ ان کا مؤلف مسلمہ بن قاسم الاندلسی المجریتی متوفیٰ ۳۵۳ھ ہے۔ بعض لوگوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ یہ رسائل ائمہ مستورین کے دوسرے امام احمد بن عبداللہ کی تصنیف ہیں جو خلیفہ مامون کے ہم عصر تھے۔البتہ ہمارے خیال میں اخوان الصفا کے یہ رسالے جنھیں متوخرین اسمٰعیلی قرآن الائمہ کی حیثیت دیتے ہیں چوتھی صدی کے آخر میں قرامطیوں کے ہاتھوں لکھے گئے رسالے معلوم ہوتے ہیں۔ایسا اس لیے کہ ان رسالوں میں امام کا موجود یا مستور ہونا، دورالکشف اور دورالستر کا بیان، دعوت اور اس کے حدود (ارکان) کی تنظیم وترتیب جیسے تصورات اس امر پر دال ہیں کہ یہ رسائل فاطمیین کی دینی اور فلسفیانہ اساس کے استحقاق کے لیے تصنیف کئے گئے تھے۔

اخوان الصفا خود کو اہل عدل اور ابنائے محمد کی حیثیت سے متعارف کراتے ہیں (رسائل ۱/۱) ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم اہل بیت رسولؐ ہیں۔علمِ خدا کے خازن اور علم نبوت کے وارث ہیں۔(رسائل ۳۰۷-۲۳۴/۴ مطبوعہ مصر)۔ہم میں اور دوسرے انسانوں میں وہی فرق ہے جو حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق میں ہے (رسائل ۲۱۵-۴۰۸/۴) ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ وہی امام برحق ہیں اور دنیا ان ہی کی پیروی سے نجات پائے گی اور یہ کہ دنیا میں ہمارا نسب ہمیشہ باقی رہے گا اور ہمارے مذہب میں دوسرے تمام مذہب مستغرق ہیں (رسائل ۲۹۲-۴۰۶-۱۰۵/۴)

ان رسائل میں شریعت اور فلسفہ کے امتزاج سے ایک نئی دینی فکر کی جو کوشش ملتی ہے اور جس میں عالم کی حقیقت، تصور نبوت کی تشریح، وصایت، امامت، دور ستر اور دور کشف کے جو بیانات ملتے ہیں انھیں گو کہ اسمٰعیلی عقائد کی ایک منظّم تدوینی کوشش کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے البتہ اس حقیقت سے صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا کہ ان خیالات نے آنے والے دنوں میں جمہور مسلم فکر کا نیا ڈھانچہ تشکیل دینے میں اہم رول ادا کیا ہے۔فلسفۂ اخلاق کی حیثیت سے بڑے پیمانے پر یہ کتابیں اسلامی اور مشرقی علوم کا حصہ رہی ہیں۔اور بالخصوص بلادعجم میں اس کتاب سے اسلامی شخصیت کی تعمیر کا کام بڑے پیمانے پر لیا گیا ہے۔ان رسالوں کے مطابق اکمل بااخلاق انسان وہ ہے جو نسلاً تو ایرانی ہو لیکن دین عربی رکھتا ہو۔اسے عربوں کا سافہم، پیروانِ مسیح کا کردار، شامی درویشوں کا زہد وتقویٰ، اہل یونان کی طرح علوم میں مہارت اور اہل ہنود کی طرح کشف واسرار پر قدرت ہو۔گویا ان رسالوں کے پیش نظر ایک کامل روحانی زندگی کی تکمیل مقصود تھی اور یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے فکری اور سیاسی بحران کے عہد میں ان رسالوں کو غیر معمولی مقبولیت ملی۔غزالی سے لے کر شاہ ولی اللہ تک تقریباً تمام ہی قابل ذکر متکلمینِ اسلام ان رسائل کے خوشہ چیں رہے ہیں۔

۳۳۳۔ بعض از تاویلات گلشنِ راز جو ایک گم نام مصنف کی تصنیف ہے، کے بارے میں یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہ دراصل محمد شاہی نزاری امام شاہ طاہر کی تصنیف ہے۔

۳۳۴۔ طوسی کو اسمٰعیلی نظریہ سے قریب لانے والے شہرستانی ہی تھے۔ طوسی نے لکھا ہے کہ کلام و حکمت کی بے کیف باتوں سے جب میرا دل اچاٹ ہو گیا تو انھیں ایک ایسے معلم و مرشد کی ضرورت محسوس ہوئی جو حقیقی معرفت کا شناور ہو۔ شہرستانی سے وہ اس اعتبار سے پہلے ہی واقف تھے کہ وہ ان کے والد کے ماموں کے استاد تھے۔ شہرستانی کی باتوں سے متاثر ہو کر طوسی بھی اسمٰعیلی حلقہ میں داخل ہو گئے۔

(ملاحظہ کیجئے: الطّوسی، سیر وسلوک، ص ۳۸–۵۵)

۳۳۵۔ النوبختی، فرق، ص ۳۷–۴۱ اور ۵۴–۵۵؛ القمی، مقالات، ص ۴۳–۴۴؛ البغدادی، الفرق، ص ۲۲۹–۲۳۳۔

۳۳۶۔ جعفر بن منصور الیمن، اسرار النطقاء، مرتب غالب، ص ۲۴–۲۶؛ السجستانی، الافتخار، ص ۴۳–۴۶۔

۳۳۷۔ اسکندر بیگ منشی، عالم آرا، ج ۱، ص ۳۷–۴۷۔

۳۳۸۔ تاریخ بدخشاں (مرتب اے این بولدریف) لینن گراد، ۱۹۵۹ء، ص ۲۲۷۔

۳۳۹۔ صفوی صوفی سلسلہ کے بانی شیخ صفی الدین (متوفی ۷۳۵ھ) شافعی المسلک سنّی مسلمان تھے۔ کوئی ڈیڑھ سو سالوں تک صفوی صوفیاء کا یہ سلسلہ اپنی سنّی شناخت کے ساتھ اردابیل کے علاقے سے نکل کر آذر بائیجان، مشرقی اناطولیہ، بلادِ شام اور خراسان کے علاقوں میں قبولیتِ عامہ حاصل کرتا رہا۔ شیخ صفی کے چوتھے وارث جنید کے عہد میں اس کی عسکری شناخت واضح ہونے لگی۔ شیخ حیدر (متوفی ۸۹۳ھ) نے بارہ کناروں والی سرخ دستار، جس کے بارہ کونے بارہ اماموں کے ناموں کے لیے مخصوص تھے، کو اپنے متبعین کے لیے لازم قرار دیا۔ اسی کلاہِ سرخ کی مناسبت سے یہ لوگ قزلباش کہلائے۔ رفتہ رفتہ ان باسیف صوفیوں نے شاہ اسمٰعیل کی قیادت میں آذر بائیجان کا علاقہ فتح کر لیا۔ ۹۰۶–۷ھ میں شاہ اسمٰعیل کی قیادت میں صفوی سلطنت کے قیام کے بعد اس صوفی سلسلے کی اصل شیعی شناخت عوام کے سامنے آئی۔ صفوی امپائر کے قیام سے تاریخ نے ایک نئی کروٹ لی۔ عربوں کے ہاتھوں ایرانیوں کی شکست کے بعد یہ پہلا موقع تھا جب باقاعدہ ایک وسیع و عریض ایرانی قومی سلطنت قائم ہوئی ہو۔

۳۴۰۔ سہروردی کے اسمٰعیلی رابطوں کا تذکرہ ہم حوالہ ۳۲۱ میں کر چکے ہیں۔ منصور حلاج کی پھانسی کے پیچھے بھی نظری یا دینی اختلاف کے بجائے سیاسی مصالح تھے۔ ان پر الزام تھا کہ انھوں نے اپنے سفرِ ہند کے دوران اسمٰعیلیوں سے ساز باز کی تھی۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: این میری شمل، برصغیر میں اسلام (ترجمہ محمد ارشد رازی) لاہور ۲۰۰۰ء، ص ۱۵۔

۳۴۱۔ مستنصر باللہ ثانی، پندیات جوانمردی (ترجمہ W. Ivanow) لائیڈن ۱۹۰۳ء

۳۴۲۔ ۱۹۳۷ء میں W. Ivanow نے پہلی بار انجدان میں نزاری قاسم شاہی اماموں کے مقبروں کے بارے میں علمی دنیا کو آگاہ کیا۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے:

W. Ivanow, "Tombs of some Persian Ismaili Imams" *Journal of the Bombay Branch of Royal Asiatic Society*, NS 14, 1938, pp. 52–56

۳۴۳۔ اگست ۲۰۰۸ء میں آغا خاں ٹرسٹ فار کلچر کی ایماء پر حکومتِ ہند کے تعاون سے احاطہ درگاہ حضرت نظام الدین اولیاء میں واقع ایک پرانی باؤلی کی صفائی کے دوران بعض چونکا دینے والے حقائق سامنے آئے۔ باؤلی سے ایک خفیہ راستہ زیرِ زمین کسی اور سمت میں جاتا ہوا پایا گیا۔ اوپر کی سمت یہ راستہ درگاہ کی طرف جا رہا ہے، نیچے کی سمت اس کا تعلق کسی سرنگ سے ہے۔ اس بارے میں مزید حقائق تو ابھی منظرِ عام پر نہیں آئے ہیں البتہ درگاہ کے سجادہ نشیں کا کہنا ہے کہ جس طرح باؤلی سے درگاہ کے لیے خفیہ راستہ سامنے آیا ہے ایسا ہی ایک راستہ غالباً ہمایوں کے مقبرے کی طرف تھا جہاں نظام الدین اولیاء تنہائی میں عبادت کرتے تھے۔ کئی سو سال پہلے اس خفیہ راستہ کو غالباً عدمِ استعمال کے سبب بند کر دیا گیا تھا۔ جو لوگ اسمٰعیلی دعوت کے طریقۂ کار سے واقف ہیں اور جنھیں اس بات کا علم ہے کہ نظام الدین اولیاء کو ہندوستان کی اسمٰعیلی ولایت عطا کی گئی تھی ان کے لیے تحریکِ آلِ بیت کے مجموعی پس منظر میں اس قسم کے خفیہ راستوں کی اہمیت کو سمجھنا عقدۂ لاینحل نہیں ہونا چاہیے۔

(محولہ راشٹریہ سہارا (اردو) ۲۴ اپریل ۲۰۰۹ء)

۳۴۴۔ اسمٰعیلیوں کے ہاں تصورِ اہلِ بیت نے مزید ارتقائی منزلیں طے کیں۔ نہ صرف یہ کہ وہ اپنے ائمہ کے سلسلے میں تقدیسی صفات کے قائل ہو گئے بلکہ ان کے بعض ائمہ تو یہ دعویٰ کر بیٹھے کہ ''ہم وہ اشباہ و ارواح ہیں جو اس وقت پیدا ہو چکے تھے جب کہ نہ زمین تھی نہ آسمان۔ یہ چیزیں ہمارے لیے بنائی گئی ہیں اور ہم پر دلالت کرتی ہیں ہم اسلاب ذکیّہ سے ارحام طاہرہ کی طرف منتقل ہوتے چلے آرہے ہیں۔ ہر نبی اور وصی نے ہماری بشارت دی ہے۔ ہم نے ہر زمانے میں اپنا علم اور اپنی قدرت ظاہر کیا ہے۔ ہم اللہ کے کلمات اور اسماء ہیں۔'' قرآن مجید کی اس آیت کا حوالہ دیتے ہوئے الم تری ان اللہ یعلم.... ولا خمس ھوالا سادسھم.... ولا اکثر الا ھو معھم (۵۸:۸) معز نے اس کا مقصود اپنی ذات کو قرار دیا۔ معز نے حسن بن احمد القرمطی کے نام جو خط لکھا تھا اس میں

اپنے استحقاق امامت پر قرآن مجید کی ان تاویلوں سے دلیل فراہم کی جس کے مطابق امام کو ایک طرح کی الوہیت کا مقام حاصل ہے کہ وہ تین آدمیوں کے مشورے میں چوتھا ہوتا ہے اور پانچ کے مشورے میں چھٹا۔ جیسا کہ آیت مذکورہ میں آیا ہے۔ اسی مکتوب میں معزنے یہ دعویٰ بھی کیا کہ وہ اپنے مخالفین کی حرکتوں سے خوب واقف ہے:

میں تجھے دیکھ رہا ہوں اور تیری باتیں سن رہا ہوں جیسا کہ خدا کا ارشاد ہے ﴿لاتخافا انّنی معکما اسمع و اریٰ﴾ (۲۰:۴۶) اتعاظ الحنفاء، ص ص ۴۳-۱۳۳۔

۳۴۵۔ کہا جاتا ہے کہ عبداللہ المہدی کے عہد میں ایسے غلاۃ کی کمی نہ تھی جو مہدی کی الوہیت کے قائل تھے۔ احمد البلادی ان ہی غلاۃ میں ایک تھا جو نماز میں شہر رقادہ کی طرف رخ کرتا کہ امام کا مستقر وہیں واقع تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ میں کسی ایسی ہستی کی عبادت کا قائل نہیں جو دکھائی نہ دے۔ اسی نے مہدی سے برملا اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ زمین کی تنگنائی آپ کی شخصیت سے مناسبت نہیں رکھتی آپ کا اصل مقام تو آسمانوں کی بلندیوں میں ہے۔
(بحوالہ زاہد علی، ہمارے اسمٰعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام، حیدرآباد، ۱۹۵۴ء، ص ۱۹۵)

۳۴۶۔ حوالہ مذکور، ص ۲۲۴

۳۴۷۔ عام طور پر رسول اللہ کی دوسری صاحبزادیوں کے مقابلے میں فاطمہ کو خصوصی اہمیت کا حامل سمجھا جاتا ہے۔ حضرت فاطمہ کی یہ اسطوری تصویر جسے شیعہ اور سنّی دونوں مکاتب فکر میں قبولیتِ تامہ حاصل ہے، اس کے نشو و نما میں عہدِ فاطمی کو بڑا دخل ہے۔ فاطمین مصر کو حضرت فاطمہ کی اس تصویر کی تشکیل و ترسیم میں کوئی سو سال کا عرصہ لگا جب جا کر کہیں انھیں فاطمہ کا یوم پیدائش منانے کا خیال آیا۔ کہا جاتا ہے کہ عید فاطمہ کی مناسبت سے سرکاری تعطیل کا اعلان کیا گیا۔ لوگ اسے عوامی تہوار کے طور پر منانے لگے۔ (قاضی النعمان، شرح الاخبار، ص ص ۶۸-۶۷) یہی وہ عہد ہے جب اہل بیت پر درود و سلام کے سلسلے کو باقاعدہ جمعہ کے خطبوں کا حصّہ بنایا گیا۔ (دیکھئے: صلاح الدین الصفدی، کتاب الوافی بالوفیات، ج ۱۱، ص ۲۲۵) جس کے اثرات آج تک اہل سنت کے خطبات میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جو لوگ حضرت فاطمہ کے حوالے سے حکومت پر اپنا حق سمجھتے تھے اور جنھوں نے فضیلتِ اہل بیت کی روایتوں کے سہارے اپنی حمایت میں ایک غلغلہ انگیز تحریک برپا کر لی تھی انھیں بھی اپنی حکومت کو باضابطہ فاطمین کا نام دینے میں کوئی سو سال لگ گئے۔ حضرت فاطمہ کی اسطوری تصویر کے گرد روایتوں کے نئے دفتر تیار کرنے اور ان عقائد کو فلسفیانہ اور نظری اساس فراہم کرنے کے لیے کچھ وقت تو چاہیے ہی تھا۔

حضرت فاطمہ کے اس دیو مالائی پیکر کی تشکیل میں قاضی النعمان اور ان کی شرح الاخبار کا کلیدی رول رہا ہے جنھوں نے محیر العقول واقعات، ثقہ اور غیر ثقہ ہر قسم کی روایات کو اپنی تصنیف میں جمع کر دیا ہے۔ فاطمہ کو ایک انسانی کردار کے بجائے دیو مالائی انداز سے دیکھنے کی کوشش بعض ایسے عقائد کو جنم دینے کا سبب بنی ہے جس کی کوئی بنیاد قرآن مجید اور ایام رسول میں نہیں پائی جاتی۔ جب ایک بار فاطمہ کو سیدۃ النساء اہل الجنۃ کے منصب پر فائز کر دیا گیا تو ایسی روایتوں کی تشکیل لازم تھی جو فاطمہ کو قرآن مجید کے ان نسوانی کردار سے ممتاز قرار دے سکے جن کی

ستائش میں قرآن مجید کی بعض آیتوں کا نزول ہوا تھا۔ قاضی النعمان نے فاطمہ کی جو تصویر کشی کی ہے اس میں فاطمہ کو حضرت مریم پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہے کہ مریم صرف اپنے عہد کی خواتین کی سیدہ ہیں جبکہ فاطمہ کو تمام زمانوں کی راہ یاب خواتین کی سرداری کا شرف حاصل ہے۔ وہ سیدۃ النساء اہل الجنۃ ہیں۔ روز آخر میں انھیں اس طرح بٹھایا جائے گا کہ ان کے سر پر سیدہ کا تاج ہوگا اور جو ان سے محبت کرے گا گویا وہ ان کے توسط سے محمد رسولؐ اللہ سے محبت کرے گا۔ جنت کے دروازے اس پر وا ہو جائیں گے (شرح ص ص ۲۵۔ ۲۴، ص ۵۶، ص ۶۳)

فاطمہ کو بالعموم فاطمۃ الزہرا (the radient) اور بتول بمعنیٰ باکرہ بھی کہا جاتا ہے۔ فاطمہ کے یہ دونوں لقب دراصل ان کی larger-than-lifesize-image کی تشکیل کے لیے وضع کئے گئے ہیں۔ کہا گیا کہ فاطمہ لغزشوں سے مبرّہ، نسوانی کمزوریوں اور علائق سے دور مومنین کی شفاعت کے منصب پر فائز ہیں۔ انھیں نہ تو حیض آتا ہے اور نہ ہی وہ عام عورتوں کی طرح جسمانی کمزوریوں کی حامل ہیں۔ ائمہ کو جنم دینے کے باوجود باکرہ ہیں کہ حسن اور حسین ان کی جانگوں سے پیدا ہوئے ہیں۔ (ابی عبداللہ بن حمدان الخصیبی، الهداية الكبرى، بیروت، ۱۹۸۶ء، ص ۱۲۰)۔ اس قسم کی محیر العقول روایتوں کے لیے مزید دیکھئے: پندرہویں صدی کے اسمٰعیلی مصنف ادریس عماد الدین، عیون الاخبار وفنون الآثار، مرتب: محمد غالب، بیروت، ۱۹۷۳ء، ج ۴، ص ۱۳۔

۳۴۸۔ مقریزی، حوالہ مذکور، ج ۴، ص ص ۶۹۔ ۷۳۔

۳۴۹۔ محولہ زاہد علی، تاریخ فاطمیین مصر، ج ا، ص ۲۲۰

۳۵۰۔ مقریزی، ج ۲، ص ۱۶۹، حوالہ مذکور ص ۲۶۷

۳۵۱۔ مقریزی، ج ۴، ص ۱۵۷، فاطمیین مصر، ج ا، ص ۲۰۱۔

۳۵۲۔ ابتدائی اسمٰعیلی مآخذ میں تعطیلِ شریعت کے واضح اشارات موجود تھے۔ محمد بن اسمٰعیل کی آمد ایک نئے دور کا آغاز سمجھی جاتی تھی جہاں ظاہری شریعت کی معطّلی کے بعد اب باطن کا دور دورہ تھا۔ اس پر مستزاد یہ کہ ۱۷/رمضان ۵۵۹ھ میں حسن ثانی نے، جنھیں حسن علیٰ ذکرہِ السلام بھی کہتے ہیں، دورِ قیامت میں داخلے کا اعلان کر دیا۔ اب تک قلعۂ الموت کے عوام، جو محمد بن بزرگ امید کے عہد تک شریعت کی پاسداری کو جزوِ ایمان جانتے تھے، اب وہ ایک ایسے دور میں داخل ہو رہے تھے جب شریعت کی تمام پابندیاں اٹھا لی گئی ہوں۔ حسن نے اپنے اصل مقام سے پردہ یوں اٹھایا کہ وہ محض داعی، حجّت یا خلیفۂ امام نہیں بلکہ فی نفسہٖ امام وقت ہے اور وہ بھی ایسا امام جسے قائم القیامہ کی حیثیت حاصل ہے، جس کی آمد پر مومنین ایک ایسی جنت ارضی میں داخل ہو جاتے ہیں جہاں شریعت کے احکام پر عمل آوری کی ضرورت نہیں رہتی۔ حسن ثانی کا یہ قدم ایک بڑے نظری انقلاب کا پیش خیمہ تھا جس نے آنے والے دنوں میں نزاری اسمٰعیلیوں کی راہ گم کر دی۔ اب انھیں پنج وقتہ نمازوں کے بجائے نمازِ حقیقی پڑھنی تھی۔ وہ اسی سرزمین پر روحانی بہشت سے لطف اندوز ہو رہے تھے جہاں امام کی ذات میں دراصل خدا کا مظہر ان کے سامنے جلوہ گر تھا۔

۳۵۳۔ **مومن بن حسن بن مومن الشبلنجی** نے اپنی کتاب نورالابصار فی مناقب آلِ البیت النبی المختار **میں ابن عربی سے یہ قول اس طرح نقل کیا ہے:**

تعظیم الشریف مطلوب بما لااثم علیه ولوزنی وعمل عمل قوم لوط وشرب الخمر وسحر واکل الربـاء وسرق وکذب واکل اموال الیتامیٰ وقذف المحصنات وآذی المومنین والمومنات بغیر مااکتسبوا۔ صحیح الاسلام، ص۱۵۸۔

۳۵۴۔ **یوسف النبہانی نے اپنی کتاب الشریف الموبّد لآل محمد میں ایک منسوب الی الرسول قول کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے:**وقال صلی الله علیه وسلم: ان فاطمه احصنت فرجها فحرمها الله وذریتها علی النار وغیره من الاحادیث الدالة علی القطع لهم بالجنته من غیر سابقة عذاب وانما طلب اکرام فاسقهم لان اکرامه لیس لفسقه وانما هو العنصر الطاهر ونسبه الزاهر وهذا موجود فی طالحهم کو جوده فی صالحهم۔

"ان فاطمه احصنت فرجها فحرمها الله وذریتها علی النار" **کی روایت حاکم نے مستدرک (ج۳،ص۱۵۲) میں، خطیب نے تاریخ (ج۳،ص۵۴) میں اور محبّ الدین طبری نے ذخائر العقبی (ص۴۸) میں بھی نقل کی ہے۔ مناقب کی کتابوں میں اس مضمون کے اشعار بھی کثرت سے ملتے ہیں:**

وان مریم أحصنت فرجها وجائت بعیسیٰ کبدالدجیٰ
فقد احصنت فاطمة بعدها وجائت بسبطی نبی الهدی

(ابن شہرآشوب السروی، مناقب آل ابی طالب، ج ٤، ص ٢٤)

۳۵۵۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، تفہیمات، ج ۲، تفہیم نمبر ۵۔

۳۵۶۔ **منہاج القرآن انٹرنیشنل کے بانی ڈاکٹر طاہر القادری نے ایک خواب کے حوالے سے یہ دعویٰ کر رکھا ہے کہ منہاج القرآن کا قیام آپ صلی اللہ علی وصلم کے حکم مبارک سے ہوا تھا۔ ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ آپؐ بہ نفسِ نفیس ہر سال منہاج القرآن کے جلسے میں تشریف لاتے ہیں۔ سالانہ جلسوں میں غیر معمولی اژدہام اور منہاج القرآن کی بین الاقوامی وسعت کے پیچھے اس پروپیگنڈے کو بڑا دخل ہے۔ خواب کے بعض حصے، جسے ہم نے ان کی ایک وڈیو سے نقل کیا ہے، آپ بھی ملاحظہ فرمائیں:**

... آقا گفتگو کا سلسلہ شروع فرماتے ہیں۔ فرماتے ہیں مجھے طاہر، میں اہل پاکستان کی دعوت پر یہاں کے دینی اداروں اور دینی جماعتوں اور علماء کی دعوت پر پاکستان آیا تھا۔ فرماتے ہیں: اہل پاکستان نے مجھے پاکستان آنے کی دعوت دی تھی۔ یہاں کے دینی ادارے، دینی جماعتیں اور علماء، انھوں نے مجھے دعوت دی تھی کہ ان کی دعوت پر میں یہاں آیا تھا۔ اور مجھے بلا کر، دعوت دے کر انھوں نے میری قدر نہیں کی۔ میری میزبانی نہیں کی۔ اور

اب میں اہل پاکستان سے ناراض ہو کر مدینہ واپس جا رہا ہوں۔ دینی اداروں سے، دینی جماعتوں سے، علماء سے اور اہل پاکستان سے ناراض ہو کر، دکھی ہو کر۔ آپ نے فرمایا انھوں نے مجھے بڑا دکھ دیا ہے۔ انھوں نے مجھے بڑا دکھ دیا ہے۔ دعوت میں بلایا، میری میزبانی نہیں کی۔ یہاں تک فرمایا، کہ بڑی تفصیلات بیان فرمائیں، بڑی تفصیلات بیان فرمائیں۔ میری قدر نہیں کی، کوئی اہتمام نہیں کیا، میزبانی نہیں کی اور بڑا دکھ پہنچایا ہے۔ میں نے دکھی ہو کر، اب میں نے فیصلہ کر لیا ہے کہ میں اب پاکستان چھوڑ کے واپس جا رہا ہوں۔ اس لیے میں لوگوں سے نہیں ملا۔ میں اب پاکستان چھوڑ کے واپس جا رہا ہوں۔ بس میں یہ بات سن کر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قدموں پر گر جاتا ہوں۔ قدمین شریفین پکڑ لیتا ہوں، چمٹ جاتا ہوں، چومتا ہوں، روتا ہوں، چیختا ہوں۔ ہاتھ جوڑ کر عرض کرتا ہوں آقا خدا کے لیے فیصلہ بدل لیجیے اور پاکستان چھوڑ کے نہ جایئے، پاکستان چھوڑ کے نہ جایئے، نظر ثانی فرمایئے فیصلہ پر، آقا فرماتے ہیں نہیں تمہیں معلوم نہیں طاہر انھوں نے مجھے بڑا دکھ دیا ہے۔ بار بار ایسا فرماتے ہیں کہ انھوں نے مجھے دعوت دی تھی۔ ان کی دعوت پر آیا تھا اور بلا کر میری عزت نہیں کی۔ بلا کر میری عزت نہیں کی۔ مجھے بڑا دکھ دیا ہے۔ میں نے اب فیصلہ کر لیا ہے کہ پاکستان چھوڑ کر اب میں واپس چلا جاؤں گا۔ بس میں روتا جا رہا ہوں اور التجائیں کر رہا ہوں رو رو کر آقا کرم کیجیے۔ پاکستان چھوڑ کر واپس نہ جایئے مجھے حکم فرمائیں کہ کیا کوئی صورت ہو سکتی ہے حضور آپ کے یہاں رہ جانے کی مجھے پوچھتا ہوں۔ بار بار فرماتے نہیں اب میں واپس جانے کا فیصلہ کر چکا ہوں۔ مجھے بڑا دکھ دیا ہے انھوں نے۔ یہ اصرار کے ساتھ فرما رہے ہیں اور میں روتا جا رہا ہوں قدم میں نے پکڑے ہوئے ہیں عرض کرتا ہوں حضور نہیں جانے دیں گے۔ حضور نہیں جانے دیں گے۔ حضور آپ کرم فرمائیں، نظر ثانی فرما دیں۔ بڑی دیر رونے اور التجا کرنے کے بعد آقا کی طبیعت مقدسہ میں کچھ پیار آتا ہے شفقت آتی ہے۔ غصّہ مبارک کچھ ٹھنڈا ہوتا ہے۔ اور فرماتے ہیں طاہر اگر مزید پاکستان میں مجھے ٹھہرانا چاہتے ہو تو اس کی صرف ایک شرط ہے۔ مجھے اب پاکستان میں مزید ٹھہرانا چاہتے ہو تو صرف ایک شرط ہے۔ تم اس شرط کو پورا کرنے کا وعدہ کرلو میں وعدہ کرتا ہوں میں عرض کیا حضور فرمائیں تو صحیح وہ شرط کیا ہے وہ شرط کیا ہے۔ جو کچھ ہو سکا ہم کریں گے آپ نے فرمایا طاہر اگر چاہتے ہو کہ میں پاکستان میں رک جاؤں تو شرط صرف یہ ہے کہ میرے میزبان تم بن جاؤ۔ میرے میزبان تم بن جاؤ پھر رکتا ہوں۔ یہاں بیان کرتا ہوں آقا مجھے انکار نہیں ہے۔ بڑی سعادت ہے پر میں اس قابل کہاں میں تو بڑا کمزور اور ناتواں آدمی ہوں حضور میں میزبانی کیسے کر سکوں گا۔ مجھ سے کیسے میزبانی ہوگی۔ فرماتے ہیں بس شرط ایک ہے تم مجھ سے وعدہ کرلو، مجھ سے وعدہ کرلو میری میزبانی کا۔ پھر تنہا تم وعدہ کرلو پھر میں رکنے کا وعدہ کر لیتا ہوں۔ میں رو رو کے ہاتھ جوڑتا ہوں عرض کرتا ہوں حضور میں نے آپ سے وعدہ کر لیا۔ میں میزبان بنتا ہوں حضور کا۔ فرماتے ہیں طاہر تو نے وعدہ کیا تو میں بھی وعدہ کرتا ہوں کہ رک جاتا ہوں۔ اور فرمایا کہ میں مزید سات دن اپنا قیام پاکستان میں تمہارے کہنے پر کر دیتا ہوں۔ سات دن مزید رہوں گا یہاں۔ کتنا؟ فرمایا سات دن مزید یہاں رہنے کا وعدہ کر لیتا ہوں۔ اب میں کچھ نہیں کہہ سکتا کہ اس سات دنوں سے مراد کیا ہے؟ یہ کتنی مدت

ہے یہ وہی جانتے ہیں اس کی تفصیل معلوم نہیں ہے مجھے کہ سات دنوں سے مراد کتنی مدت ہے؟ فرمایا سات دن میں رکتا ہوں تمہاری میزبانی میں۔ میں نے کہا حضور مجھے منظور پر یہ کیسے ہوگا سب کچھ۔ فرمایا تم عہد کرلو بس سب انتظام ہو جائے گا۔ سب انتظام ہو جائے گا۔ پھر مجھ سے فرماتے ہیں ایک بات اور وعدہ کرو مجھ سے۔ میرے ٹھہرنے کا انتظام بھی تم نے کرنا ہوگا۔ میرے کھانے پینے کا انتظام بھی تمہارے سپرد ہوگا۔ پاکستان میں جہاں کہیں آؤں گا جاؤں گا وہ ٹکٹ اور انتظام آمد ورفت وہ تمہارے سپرد ہوگا اور جب واپس مدینہ جانا ہوگا تو مدینہ تک کا ٹکٹ بھی تم لے کر دو گے۔ یہ سارا انتظام تمہارے سپرد ہوگا یہ وعدہ کرلو۔ میں نے عرض کیا حضور یہ سارا وعدہ ہو گیا۔ فرماتے ہیں کہ پھر میرا وعدہ ہے کہ میں سات دن یہاں رک جاتا ہوں۔ اس وقت میرے آقا نے مجھے فرمایا کہ تم اپنا ادارہ منہاج القرآن بناؤ میں تم سے وعدہ کرتا ہوں تمہارے ادارے میں آؤں گا۔ حاضرین اب آپ ہی کوئی فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جو شخص اس طرح وعدہ کر چکا ہو اسے سفر تنہا ہی کیوں نہ کرنا پڑے وہ کیسے پھر سکتا ہے۔ میرا تو ایمان جاتا ہے۔ ایمان کا مسئلہ ہے اور یہ، یہ کچھ پاکستان میں ہو گیا ہے دین کے ساتھ۔ یہ کیا ہے اس امر کی طرف اشارہ نہیں تھا کہ اہل پاکستان سب کچھ آ جانے پر آپ نے مجھے محض دکھ دیا ہے۔ دوستوں مبارک ہو آپ کو کہ ان سب کے کئے کرنے کے بعد اب میزبانی حضور نے اپنی آپ کے سپرد کی۔ اس منہاج القرآن کو سپرد کی ہے میزبانی۔ اور وعدہ لیا ہے۔ آپ کی طرف سے وعدہ لیا ہے اس میزبانی کا۔ کیا مراد ہے اس میزبانی سے۔ کیا اسلام کا نفاذ مراد نہیں ہے۔ کیا اس سے مراد اسلام کا نفاذ نہیں ہے۔ اسلامی انقلاب نہیں ہے کہ اس کے علاوہ کچھ۔ اس لیے دوستو! اگر ہم اپنا تن من دھن اسلامی انقلاب کے لیے نہیں لٹاتے تو ہمارا ایمان جاتا ہے۔ ارے سب کچھ لٹا دینا ہے۔ میں تو آقا سے وعدہ کر چکا ہوں آپ وعدہ کرتے ہیں کہ نہیں۔

(پورا مجمع وعدہ کر لیتا ہے)

(Source: http:/www.youtube.com/watch?v=JnTHhX2f0jY&feature=related)

اسلام کا سنّی قالب

۳۵۷۔ طبری، ج ۲۷، ص ۱۵۵، ذیل واقعات ابوالعباس السفاح۔

۳۵۸۔ مامون (۸۱۳–۸۳۳) اور معتضد (۸۹۲–۹۰۲) کے عہد میں امیر معاویہؓ کی کردار کشی کی باقاعدہ مہم چلائی گئی۔ طبری میں منقول ایک روایت کے مطابق ایک بار رسول اللہؐ نے ابوسفیان کو معاویہؓ اور ان کے بیٹے یزید کے ساتھ گدھے پر سوار دیکھا۔ فرمایا خدا کی لعنت ہو ان سواروں پر۔ ایک روایت میں یہ بھی کہا گیا کہ ایک بار رسول اللہؐ نے معاویہؓ کو کتابت وحی کے لیے طلب فرمایا وہ اس وقت کھانا کھا رہے تھے اس لیے حکم کی تعمیل نہ کر پائے۔ راوی کہتا ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ خدا اس کا پیٹ کبھی نہ بھرے چنانچہ ان روایتوں کے مطابق معاویہؓ ہمیشہ بھوک میں مبتلا

رہتے تھے۔ کہا کرتے تھے خدا کی قسم میں کبھی اس لیے کھانے سے ہاتھ نہیں روکتا کہ میرا پیٹ بھر چکا ہوتا ہے بلکہ مجھے اس لیے رکنا پڑتا ہے کہ میرے پاس کھانے کو مزید کچھ نہیں ہوتا۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ اس پہاڑی درّے سے ایک شخص ظاہر ہوگا جسے روز آخر ہماری امت سے الگ اٹھایا جائے گا۔ راوی کے مطابق دیکھنے والوں نے دیکھا کہ اس درّے سے نکلنے والے شخص معاویہؓ تھے بلکہ ایک روایت میں تو یہاں تک کہا گیا کہ جب تم میرے منبر پر معاویہؓ کو پاؤ تو اسے قتل کردو۔ (طبری، ج ۷، ص ۵۳–۵۸)

مزید ملاحظہ کیجئے صحیح مسلم میں ابن عباس کی یہ روایت (نمبر ۲۶۰۴): عن ابن عباس رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم قال له اذهب و ادع لی معاویة قال فجئت فقلت هو یاکل قال ثم قال لی اذهب فادع لی معاویه قال فجئت فقلت هو یاکل فقال لا اشبع الله بطنه۔

۳۵۹۔ اخبار عباس کی روایت کے مطابق یحییٰ بن زید کی شہادت ۱۲۵ھ میں عمل میں آئی۔ تب سے ابو مسلم خراسانی کے ظہور تک ان کا جسدِ خاکی صلیب پر خشک ہوتا رہا۔ ملاحظہ کیجئے اخبار العباس (اخبار الدولہ العباسیہ وفیہ اخبار العباس وولدہ)، بیروت، ۱۹۷۱، ص ۲۴۲–۲۴۴: مزید دیکھئے: مقاتل الطالبین لعلی بن حسین ابولفرج الاسفہانی، قاہرہ، ۱۹۴۹ء، ص ص ۱۵۲–۱۵۸۔ سرائے پل (افغانستان) میں ان کا مزار آج بھی مرجعِ خلائق ہے۔

۳۶۰۔ اہل خراسان کے لیے یحییٰ کی شہادت سانحۂ کربلا سے کم نہ تھی۔ انھیں اس بات کا بڑا قلق ہوا کہ ان کے ملک میں خاندانِ رسالت کا چشم و چراغ اس طرح بے بسی اور اذیت ناکی سے شہید کیا جائے۔ یحییٰ کی مصلوب لاش بھی اہل خراسان کو مستقل دعوتِ مبارزت دیتی رہی ان حالات میں ابو مسلم خراسانی کے ظہور نے ایک عمومی بغاوت کی کیفیت پیدا کردی جو بالآخر اموی حکمرانی کے خاتمہ کا سبب ہوئی۔

ملاحظہ کیجئے۔ اخبار العباس، ص ۲۸۸: مزید دیکھئے۔ ابن خلدون، کتاب العبر ودیوان المبتداء والخبر، بیروت، ۱۹۵۷، ص ۲۲۳۔

۳۶۱۔ ملاحظہ کیجئے۔ رسائل الجاحظ لابوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ، قاہرہ، ۱۹۶۴، ص ۱۵: مزید دیکھئے۔ معجم البلدان لشہاب الدین یاقوت بن عبداللہ الرومی، لیپزگ، ۱۸۶۶–۱۸۷۳ء، ج ۲، ص ۴۱۳۔

۳۶۲۔ دیکھئے حوالہ نمبر ۲۱۴۔

۳۶۳۔ مثال کے طور پر خلیفہ منصور معاویہؓ کی سیاسی بصیرت کا قائل تھا۔ چونکہ معاویہؓ کی حیثیت عامۃ المسلمین کے لیے ایک کاتب وحی اور صحابی کی بھی تھی اس لئے اموی حکومت کی سخت تنقید کے باوجود آلِ عباسؓ کے لیے معاویہؓ کے خلاف لب کشائی میں احتیاط لازم تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مامون اور معتضد کے علاوہ دوسرے عباسی خلفاء کے عہد میں معاویہؓ کے خلاف لاف وگزاف کا سلسلہ حدِ اعتدال میں نظر آتا ہے۔

۳۶۴۔ کتاب عیون الاخبار لابو محمد عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ، قاہرہ ۱۹۲۵–۱۹۳۰، ج ۲، ص ۱۴۰، ۱۴۱۔

۳۶۵۔ کتاب انساب الاشراف لاحمد بن یحییٰ بن جابر البلاذری، مرتب محمد باقر المحمودی، بیروت، ۱۹۷۷، ج ۳ ص ۵۔

۳۶۶۔ کتاب الموضوعات لابوالفرج عبدالرحمٰن بن علی بن الجوزی، مدینہ ۱۳۸۶، ج ۲،ص ۳۱،مزید دیکھئے: حوالہ ۷، ادراک جلد۲۔

۳۶۷۔ حوالہ مذکور،ص ۳۲: مزید دیکھئے۔ بلاذری، انساب، ج ۳،ص ۵۔

۳۶۸۔ اخبار العباس،ص ۱۳۱۔

۳۶۹۔ ملاحظہ کیجیے۔ کتاب المنمّق فی اخبار القریش لابوجعفر محمد بن حبیب، حیدآباد،۱۹۶۴،ص ۲۸—۳۱؛ مزید ملاحظہ کیجیے۔ بلاذری، انساب، ج ۳،ص ۵۔

۳۷۰۔ تاریخ طبری، لائڈن، ۱۸۷۹—۱۹۰۱، ج ۳،ص ۲۱۳۔

۳۷۱۔ طبری، ج ۳،ص ۲۱۴۔

۳۷۲۔ ملاحظہ کیجیے۔ مروج الذہب ومعادن الجوہر لعلی بن حسین بن علی المسعودی، بیروت، ۱۹۶۵—۱۹۶۶، ج ۳،ص ۳۰۰، ۳۰۱۔

۳۷۳۔ کتاب مقالات الاسلامیین لعلی بن اسمٰعیل الاشعری، استنبول، ۱۹۲۹،ص ۲۱: مزید دیکھئے۔ مسعودی، مروج الذہب، ج ۳،ص ۲۳۶۔

۳۷۴۔ خواجہ عباداللہ اختر، خلافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۵۱، حصّہ اول،ص ۱۰۰۔

۳۷۵۔ ملاحظہ کیجیے۔ بغداد کے نائب السلطنت اسحاق بن ابراہیم کے نام مامون کا پہلا فرمان/مکتوب، مورخہ ربیع الاول ۲۱۸ھ، (محولہ۔ ابوزہرہ، امام احمد بن حنبل، لاہور، ۱۹۹۱،ص ۱۱۵—۱۱۸۔)

۳۷۶۔ نائب السلطنت بغداد اسحاق بن ابراہیم کے نام مامون کا تیسرا خط۔ (محولہ۔ ابوزہرہ، حوالہ مذکور،ص ۱۲۰—۱۲۴)

۳۷۷۔ حوالہ مذکور۔

۳۷۸۔ محولہ۔ ابوزہرہ، امام احمد بن حنبل،ص ۱۲۹۔

۳۷۹۔ طبری، ج ۱۱،ص ۲۴۱۔

۳۸۰۔ طبری، ج ۱۱،ص ۴۹۔

۳۸۱۔ کتاب السنہ،ص ۳۵۔

۳۸۲۔ ابتدائی صدیوں میں جب امت مسلمہ میں گروہی اور فرقہ وارانہ شناخت پوری طرح واضح نہ ہوئی تھی تشریح وتعبیر کی بنیادوں پر قائم ہونے والے گروہ اپنے تشخص کے لیے مختلف اصطلاحوں کا سہارا لیتا۔ کوئی خود کو اہل العدل والاستقامہ کہتا تو کوئی اپنے آپ کو اہل السنۃ کی حیثیت سے پیش کرتا۔ مخالفین کو مرجیہ، قدریہ، اہل الرائے کے نام سے مطعون کیا جاتا۔ احمد بن حنبل، جو اپنے استاد امام شافعی سے حد درجہ متاثر تھے، خود کو اہل السنۃ والجماعۃ ولآثار بتاتے۔ ہمارے لیے یہ کہنا تو مشکل ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ کی اصطلاح جو آگے چل کر مسلمانوں کے سوادِاعظم پر منطبق ہونے لگی، اس کا واقعی موجد کون ہے۔ البتہ دوسری صدی کی ابتداء سے ہی اہل السنۃ اور اہل الرائے کی

باہمی چپقلش سے اس بات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ شافعی کی کوششوں کے نتیجے میں جب روایت کو علم کلام اور اہل الرائے پر سبقت حاصل ہوگئی تو علمائے آثار کی سماجی قدر و منزلت میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا اور جب ہی اس رویہ کو غالب فکری رجحان کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ مامون کے مکتوب میں ایسے لوگوں پر تنقید ملتی ہے جنھوں نے خود کو منصب سنت پر فائز کر رکھا ہے اور جن کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ ہی اہل الحق والدین والجماعۃ ہیں۔(نسبوا انفسهم الی السنة) البتہ مامون یا احمد بن حنبل کے عہد میں سوادِ اعظم کے لیے اہل سنت کی اصطلاح کا استعمال پوری طرح مخصوص نہ ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اشعری کے مقالات میں اہل السنۃ واصحاب الحدیث، اہل السنۃ والاستقامہ جیسی متبادل اصطلاحوں کا یکساں استعمال ملتا ہے۔

۳۸۳۔ قرآن مجید میں ﴿محمد الرسول الله والذين معهٗ﴾ کی آیت سے وہ اصحاب رسولؐ مراد ہیں جنھیں آپؐ کے زیر تربیت رہنے کا موقع ملا تھا اور جنھوں نے اپنا سب کچھ اس مشن میں نچھاور کر دیا تھا۔ وہ لوگ جنھوں نے ابتدائی ایام میں رسولؐ اللہ کی بھرپور حمایت کی ان کا درجہ بعد والوں کو حاصل نہیں ہوسکتا، جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿لا يستوی منكم من انفق من قبل الفتح وقتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقتلوا (۵۷:۱۰) اور اسی سبب ﴿السابقون الاولون من المهاجرين والانصار﴾ کو خصوصی فضل کا باعث سمجھا گیا ہے۔ یہ ایک اصولی موقف ہے جس کی بنیاد مشن سے وابستگی پر رکھی گئی ہے کسی قرابت داری، جغرافیائی، لسانی یا نسلی حوالے پر نہیں۔

مسلمانوں میں سیاسی نزاع نے جب ماحول کو پراگندہ کرنا شروع کیا تو یہ بات بھی بحث کا موضوع بن گئی کہ کبار صحابہ میں کسے کس پر فضیلت حاصل ہے، حضرت علیؓ کی قرابت داری خلیفۂ اول کے مقابلہ میں ان کے استحقاق خلافت کے لیے کافی ہوسکتی تھی یا نہیں اور پھر شیخین کی حکومت کے بعد صحابہ میں علیؓ کی فضیلت مسلّم تھی یا عثمانؓ کو ان پر ترجیح دینا انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق تھا۔ امام ابوحنیفہ، حضرت عثمانؓ پر حضرت علیؓ کو فضیلت دیتے ہیں جبکہ امام مالک کا موقف یہ ہے کہ خلفائے ثلاثہ کے بعد تمام صحابہ یکساں مرتبہ کے حامل ہیں۔ امام احمد نے اس قسم کے پیچیدہ اختلافات جو تاریخ کی مختلف تعبیرات کے پروردہ تھے، کا حل یہ نکالا کہ آپ نے خلفائے ثلاثہ کے بعد علیؓ کو چوتھے مقام پر رکھا کہ وہ اصحاب شوریٰ میں تھے اور ان کی خلافت کو خلافتِ شرعیہ قرار دیا۔ ان کے بعد بقیہ اصحابِ شوریٰ کی درجہ بندی کی۔ اس طرح بظاہر تو ایسا محسوس ہوا کہ امام احمد نے کبار صحابہ کے سلسلہ میں ایک اصولی موقف کو اصولی بنیادوں پر ہمیشہ ہمیش کے لیے فیصل کر دیا ہے لیکن یہ درجہ بندی بھی بنیادی طور پر تاریخ کو تقدیسی طور پر پڑھنے کی کوشش تھی کہ اگر واقعتاً تاریخ میں خلافت کے حوالے سے اصحاب نبیؐ کی ترتیب مختلف ہوتی یا حضرت عثمانؓ کی جگہ اصحابِ شوریٰ میں سے کسی اور کا تقرر عمل میں آتا تو یقیناً فضیلت کی یہ مہر مختلف ہوتی۔ تاریخ کو تقدیس کے طور پر پڑھنے کی یہ ئے اصولی طور پر صحت مند نہیں تھی کجا کہ اسے راسخ العقیدگی کے بیان پر محمول کیا جانے لگے۔

اصحاب رسولؐ کی ان مراتب بندیوں سے متنازع سیاسی امور پر چلنے والی زبانیں جب بند نہ ہوسکیں تو الصحابہ کلھم عدول جیسی روایتوں سے سبّ وشتم کا زور توڑنے کی کوشش کی گئی۔ یقیناً یہ فی نفسہ ایک مستحسن کوشش تھی لیکن اس مقصد کے حصول کے لیے سنّی فکر میں تصورِ صحابہ کو بڑی وسعت عطا کر دی گئی۔ کہاں تو قرآن کا یہ بیان جو ان لوگوں کو فضیلتِ صحابہ سے مشرف کرتا ہے جو واقعتاً معہٗ کے مصداق ہوں اور کہاں بخاری جیسے محدث کا یہ خیال کہ جس کسی نے بھی ایمان کی حالت میں رسولؐ کو دیکھا ہو وہ صحابی ہے۔ امام احمد نے کتاب المناقب (ص ۱۶۱) میں لکھا ہے کہ ہر وہ شخص جسے آپؐ کی صحبت مبارک میں ایک سال یا ایک مہینہ یا ایک دن یا ایک گھنٹہ رہنے کا موقع ملا ہو اس کا شمار اصحابِ رسولؐ میں ہوگا خواہ اس نے آپؐ کی زبان سے ایک ہی لفظ کیوں نہ سنا ہو۔ حتٰی کہ جس شخص نے آپؐ کے سراپا کو ایک نظر دیکھا وہ بھی صحابی ہے۔ تصورِ صحابہ کو اس قدر وسعت دینے سے ہوسکتا ہے وقتی طور پر جری زبانوں کو لگام دینے میں مدد ملی ہو البتہ آگے چل کر اہل سنت کے نزدیک اس شخص کو بھی صحابی کہا جانے لگا جو آپؐ کی حیات مبارکہ میں پیدا ہوا ہو خواہ وہ عقل وادراک نہ رکھتا ہو جیسا کہ بعض لوگ محمد بن ابی بکر کو صحابی قرار دیتے ہیں جو رسولؐ اللہ کے وصال کے وقت صرف تین ماہ کے تھے۔ اہل تصوف نے اس سلسلہ کو کچھ اور وسعت دی۔ انھوں نے اویس قرنی کو بھی صحابیِ رسولؐ قرار دے ڈالا جو بقول ان کے رسولؐ اللہ سے تعلق خاطر رکھتے تھے اور جنھیں اپنی والدہ کی بیماری کے سبب رسولؐ اللہ کی خدمت میں حاضری کا موقع نہ مل سکا۔

۳۸۴۔ صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۰۳، باب مناقب عثمانؓ بن عفان من کتاب بدء الخلق۔

۳۸۵۔ طبقات الحنابلہ، ج ۱، ص ۲۹۲۔

۳۸۶۔ تاریخ الخلفا، ص ۱۶۰۔

۳۸۷۔ منھاج السنۃ، ج ۲، ص ۱۴۹۔

۳۸۸۔ البدایہ، ج ۱۰، ص ۴۲

۳۸۹۔ تفضیلِ آلِ فاطمہؓ کی پہلی آہٹ ہمیں نفس ذکیہ کے مکتوب بنام خلیفہ منصور میں ملتی ہے۔ نفسِ ذکیہ نے اپنے استحقاقِ خلافت پر دلیل قائم کرتے ہوئے لکھا تھا کہ ہمارے والد علیؓ وصی اور امام ہیں، نبیوں میں ہمارے والد محمدؐ دیگر انبیا سے افضل ہیں، رسولؐ اللہ کی بیٹیوں میں سب سے بڑھ کر فاطمہؓ سیدۃ النساء العالمین ہیں اور مولودینِ اسلام میں حسن وحسین جوانانِ جنت کے سردار ہیں۔ آگے چل کر فاطمی خطبے میں ان خیالات کی شمولیت اور ان کی کثرتِ اشاعت کے سبب یہ خیالات سنّی خطبے کا بھی جز بن گئے۔
مکتوب محمد الارقط بن عبداللہ الحسنی (نفس ذکیہ) بنام خلیفہ ابوجعفر منصور، حوالہ مذکور۔

۳۹۰۔ ان الدعاء علی الاجمال انما یتناول العباسی تقلیدا فی ذلك لما سلف من الامر ولا یحفلون بما وراء ذلك من تعیینه التصریح باسمه (مقدمہ ابن خلدون)۔ مزید دیکھئے: حوالہ ۳۴۷۔

۳۹۱۔ زینبؓ، رقیہؓ اور ام کلثومؓ کو فاطمہؓ کا سا مقام نہ عطا کئے جانے کا سبب یہ ہے کہ، جیسا کہ بعض علمائے اہل تشیع کا خیال

ہے، رسول اللہ کی یہ صاحبزادیاں بیٹیاں نہیں بلکہ ربیبہ تھیں۔ حالانکہ قرآن مجید خود اس بات پر گواہ ہے کہ صرف فاطمہؓ رسول اللہ کی اکیلی بیٹی نہیں تھیں: ﴿یاایھاالنبی قل لازواجك وبناتك﴾ (۳۳:۵۹)۔ تاریخی مصادر سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ زینبؓ رسول اللہ کی سب سے بڑی بیٹی تھیں۔ سفر ہجرت کے دوران اونٹ سے گر گئی تھیں جس کے سبب ان کا حمل ساقط ہو گیا تھا۔ اسی حادثے کے جان لیوا اثرات سے بالآخر آپؓ کی موت ہو گئی۔ آپؓ کے صاحبزادے علیؓ بن ابوالعاصؓ اور صاحبزادی امامہؓ مدینہ میں اپنے نانا کے گھر میں پرورش پاتے رہے۔ یہاں تک کہ ان کے شوہر فتح مکہ سے کچھ پہلے مسلمان ہو کر مدینہ آ گئے۔ امامہ چھوٹی بچی تھیں جو سجدہ کی حالت میں کبھی آپؐ کی پیٹھ پر چڑھ جاتیں۔ فتح مکہ کے موقع پر جب آپؐ کی سواری مکہ میں داخل ہو رہی تھی تو آپؐ کے یہ نواسے علی بن زینبؓ سواری پر آپؐ کے ساتھ تھے۔ ابن عساکر نے لکھا ہے کہ جنگِ یرموک میں علی بن ابوالعاصؓ کو عین عالم شباب میں شہادت نصیب ہوئی۔ سیدہ زینبؓ کی موت سے پہلے ہی رقیہؓ اور ام کلثومؓ رحلت فرما چکی تھیں۔ اس اعتبار سے سیدہ فاطمہؓ رسولؐ کی زندگی میں ان کی آخری نشانی کے طور پر باقی رہ گئی تھیں۔ وحی اور تاریخ دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ چاروں بہنیں رسول اللہ کی حقیقی بیٹیاں تھیں۔

۳۹۲۔ ابن نباتہ (متوفی ۳۷۴ھ) ان ابتدائی مصنفین میں ہیں جنھوں نے خطبوں کی باضابطہ کتابیں تصنیف کیں۔ ان کا پورا نام ابی یحیٰی عبدالرحیم بن محمد اسمٰعیل بن نباتہ تھا۔ ابتداً بغداد میں رہے جہاں انھیں منہج البلاغۃ کے مصنف شریف رضی اور شریف مرتضٰی کی تربیت کا شرف حاصل ہوا۔ بعد میں بنو حمدان کی شیعہ حکومت سے وابستہ ہو گئے تھے۔ ان کے خطبات مسجع اور مقفع نثر کا شاہکار ہیں۔ اب تک آلِ بیت اور بالخصوص پنجتن کی فضیلت کا جو چرچا زبانی خطبوں میں رواج پا چکا تھا، ابن نباتہ کی تصنیفی کاوشوں نے اسے ہمیشہ ہمیش کے لیے خطبے کا حصّہ بنا دیا۔ ملاحظہ کیجئے: خطباتِ دوازدہ ماہی، ملک سراج الدین اینڈ سنز، لاہور، ۱۳۸۰ھ۔

۳۹۳۔ المقدیسی، احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، لائیڈن، ۱۹۰۶ء، ص ۳۷۔

۳۹۴۔ ابوزہرہ، احمد بن حنبل، ص ۲۶۸ (حوالہ مذکور)

۳۹۵۔ مراد ہیں ایچ اے آر گب، ملاحظہ کیجئے۔

H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Beirut, 1975, p.12

۳۹۶۔ George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in the Eleventh Century Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 24, no. 1 (1961), p.30.

۳۹۷۔ بنوامیہ جو بزور بازو امت پر مسلط ہو گئے تھے اپنے مخالفین کی زبان بندی کے لیے آمنا بالقدر خیرہ و شرہ کا سہارا لیتے اور یہ باور کراتے کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ خدا کی مرضی سے ہوتا ہے سو ہمیں صورت حال پر شکوہ نہیں کرنا چاہیے۔ معبد جہنی جسے مورخین نے خاصا مطعون کر رکھا ہے دراصل ان حوصلہ مند لوگوں میں تھے جو اس صورت حال پر

خاموشی اختیار نہ کر سکے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن جب وہ حسن بصری کے حلقۂ درس میں شریک تھے انھوں نے حسن بصری سے استفسار کیا کہ بنوامیہ جو قضا وقدر کا عذر پیش کرتے ہیں اس بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ حسن بصری نے کہا: یہ خدا کے دشمن ہیں، جھوٹے ہیں۔ معبد نے اصلاحِ احوال کے لیے جو کوشش کی اس میں انھیں شہادت نصیب ہوئی۔ (میزان العتدال، ذہبی، ص۱۲) کچھ یہی صورتِ حال غیلان دمشقی کے ساتھ پیش آئی جسے مورخین نے فرقہ قدریہ کے ساتھ محسوب کر رکھا ہے۔ حشام کے عہد میں غیلان کو بغاوت کے جرم میں اپنی جان گنوانی پڑی۔

ایک بار جب کلامی انداز سے بحث ومباحثہ کا رواج چل نکلا تو پھر متن قرآن کی تعبیرات بھی اس رویّے سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ قرآن مجید کی وہ آیتیں، جہاں خدا کا عرش پر متمکن ہونا یا قیامت کے دن فرشتوں کے جلو میں آنا، نے ان مسائل کو جنم دیا کہ یہ اسلوب بیان حقیقی معنیٰ کو مراد ہیں یا مجازی۔ حقیقی معنیٰ مراد لینے والوں نے جس میں اشعریہ اور محدثین دونوں شامل ہیں، انھوں نے اس حد تک غلو کیا کہ ان پر مجسّمہ اور مشبّہہ کے الزامات لگائے گئے اور جنھوں نے اسے مجازی سمجھا جس میں معتزلہ سرفہرست ہیں، انھیں منکرین صفات قرار دیا گیا۔ دیکھا جائے تو اس مجازی اور حقیقی discourse کے پیچھے بھی بنیادی طور پر سیاسی نزع کی کارفرمائی تھی۔ ذات وصفات کی بحث، ایک کو دوسرے سے الگ سمجھنا یا دونوں کو ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم قرار دینے سے آگے چل کر اس سوال نے جنم لیا کہ ایمان میں اعمال بھی داخل ہے یا نہیں۔ اس کلامی طرز فکر نے خدا کی ذات کے سلسلے میں ہی نہیں بلکہ انسان کے اپنے اختیار کے سلسلے میں بھی مشکل سوالوں کو جنم دیا۔ ﴿قل کل من عند الله﴾ جیسی آیت کے مقابلے میں ﴿مااصابك من سیۃ فمن نفسك﴾ جیسی آیتیں لائی گئیں۔ اور اس طرح عین متن قرآنی کی بنیادوں پر مختلف متحارب فرقوں کے قیام کا جواز پیدا ہو گیا۔ قدم عالم اور حدث عالم سے جو بحث چلی تھی وہ بالآخر ان فلسفیانہ گرداب میں الجھ گئی جو ہماری دانشوانہ تاریخ میں غایتِ وحی سے مسلسل مزاحم ہوتی رہی ہے۔

۳۹۸۔ الرسالہ کی تصنیف عبدالرحمٰن بن مہدی (متوفیٰ ۱۹۸ھ) کی ایماء پر عمل میں آئی تھی جس نے شافعی سے ایک ایسے علمی منہج کی تدوین کی درخواست کی تھی جو کتاب وسنت کے احکام کو سابقہ نظائر، اجماع اور ناسخ ومنسوخ کی روشنی میں عام لوگوں کی رہنمائی کر سکے۔ کہتے ہیں کہ عبدالرحمٰن مہدی کو جب اس کا مسودہ ملا تو وہ اس سے بہت متاثر ہوا۔ وہ اسے الٹتا جاتا تھا اور کہتا جاتا تھا کہ کاش یہ مختصر بھی ہوتا، لو کان اقل لیفھم۔

ملاحظہ کیجئے۔ ابن العماد، شذرات الذھب فی اخبار من ذھب، ۸ مجلدات، قاہرہ، ۱۹۳۱، ج۲، ص۱۰۔

مزید دیکھئے۔ ابواسحاق الشیرازی، طبقات الشافعیہ، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۶۷-۱۹۶۴، ج۲، ص۱۳-۱۱۲۔

۳۹۹۔ الاشعری کتاب الابانہ عن اصول الدیانہ، قاہرہ، ۱۳۴۸، ص ص۹-۸۔

۴۰۰۔ غزالی نے تفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ میں احیاء العلوم کی مخالفت کرنے والوں کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ لوگ اشعری عقیدے سے بال برابر انحراف کو بھی کفر خیال کرتے ہیں۔ علامہ سبکی نے اس صورتحال کی گواہی طبقاتِ

شافعیہ(۶/۱۱۴)میں ان الفاظ میں دی ہے۔والقوم اعنی الاشاعرة لاسیما المغاربة منهم یستصعبون هذا الصنع ولا یرون مخالفة ابی الحسن فی نقیر ولا قطمیر۔ کلامی طرزِ فکر، قیل قال اور موشگافیوں کا جبر اتنا سخت تھا کہ ان از کار رفتہ مسائل سے واقفیت مدارِ علم قرار پایا۔اس جبر کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے غزالی نے لکھا:

ان یحصل بالأدلة الوهمیّة الکلامیّة المبنیة علی امور مسلمة مصدق بها لاشهارها بین اکابر العلماء وشناعة انکارها ونفرة النفوس عن ابداء المرأفیها.وهذا الجنس ایضاً یفید فی بعض الأمور وفی حق بعض الناس تصدیقاً جازماً بحیث لا یشعر صاحبه بامکان خلافه اصلاً. (الجام العوام عن علم الکلام،ص۷۹)

اعتقاد کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل سے حاصل ہو جو وہمی ہیں۔اور جو ایسے مسائل پر مبنی ہیں،جن کی تصدیق لوگ اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ علمائے کبار میں مقبول عام ہو چکے،اور ان سے انکار کرنا معیوب سمجھا جاتا ہے،اور اگر کوئی ان میں شک وشبہ کرے تو لوگ اس سے نفرت کرنے لگتے ہیں۔

لیکن اس احتجاج کے باوجود غزالی بھی ان مسائل سے اپنا دامن نہ بچا سکے بلکہ انھوں نے اشاعرہ کے محضر عقائد کو جوں کا توں قبول کر لینے میں ہی عافیت جانی۔

۴۰۱۔ علامہ سعد الدین تفتازانی نے شرح عقائد نسفی میں اس واقعہ کا تذکرہ کیا ہے۔ملاحظہ ہو:شرح عقائد نسفی (انگریزی ترجمہ Earl Edgar Elder, Columbia University Press, New York, 1950, p. 9.)

۴۰۲۔ اشعری کا وہ سلسلۂ تلامذہ جس نے مسلم ذہن پر گہرے اثرات مرتب کئے،ان میں سے چند نام اس طرح ہیں:

- ابوسہل صعلوکی
- ابوبکر قفال
- حافظ ابوبکر جز جانی
- ابوعبداللہ طائی
- ابوزید مروزی
- ابوالحسن باھولی

اور پھر شاگردوں کی دوسری نسل جن میں

- ابوبکر باقلانی
- ابواسحاق اسفرائنی
- ابوبکر بن فورک

شامل ہیں اور پھر تیسری پیڑھی میں خود امام الحرمین کی شمولیت سے اس بات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اشعری جن کی

تربیت کبھی اعتزال کے گود میں ہوئی تھی ان کے اثرات کس طرح آگے چل کر سلیم الفکری اور روایت کا علامیہ بن گئے۔

۴۰۳۔ کتاب المواقف، شرح الجزجانی، ج ۳ ص ۱۹۹۔

۴۰۴۔ امام رازی، تفسیر کبیر، بذیل قصہ ہارت و ماروت۔

۴۰۵۔ غزالی نے احیاء العلوم میں اہل سنت کے متفقہ عقیدے کے طور پر ان امور کا ذکر کیا ہے کہ خدا انسان کو تکلیف مالایطاق دے سکتا ہے۔ انہ یجوز علی الله سبحانه ان یکلف الخلق مالا یطیقونه۔ وہ اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ اسے اس بات کی حاجت نہیں کہ وہ بندوں کی مصلحت کا خیال رکھے۔ انہ تعالیٰ یفعل بعباده مایشاء فلا یجب علیه رعایة الاصلح لعباده اسے اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ بغیر کسی جرم کے مخلوق کو عذاب دے اور ضروری نہیں کہ اس عذاب کے بدلے اسے آنے والے دنوں میں ثواب سے نوازا جائے۔ ان الله عزوجل ایلام الخلق و تعذبهم من غیر جرم سابق و من غیر ثواب لاحق۔

۴۰۶۔ ابن اثیر، کامل فی التاریخ، ذیل واقعات ۴۶۶۔

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ماتریدی اور اشعری عقائد میں محض اسلوب اور لب ولہجہ کا فرق ہے اور یہ کہ اشعریت چونکہ ماتریدیت کا بھی احاطہ کرتی ہے اس لیے ماتریدیت کا علیحدہ تشخص رفتہ رفتہ پس پردہ چلا گیا حالانکہ ماتریدی بعض بنیادی کلامی مسائل میں اشعری کے مخالف ہیں مثلاً وہ اشیاء کے حسن و قبح کو عقلی نہیں سمجھتے۔ اشعری کے برخلاف وہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا کسی کو تکلیف مالایطاق دیتا ہے۔ وہ اس خیال کے بھی قائل ہیں کہ خدا ظلم کر سکتا ہے اور یہ کہ اس کے تمام افعال مصالح پر مبنی نہیں ہوتے۔ یہ وہ بنیادی اختلافات ہیں جو اشعری اور ماتریدی مدرسۂ فکر میں پائے جاتے ہیں۔ بعضوں نے ان کے اختلاف کی ایک طویل فہرست فراہم کی ہے۔ علامہ حسن بن یونس البیاضی کے مطابق ان دو شارحین کے مابین کوئی پچاس مسئلوں پر اختلاف ہے۔ (شرح احیاء العلوم، ج ۴، ص ۱۲) لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ ماتریدی اپنی تمام ترحنفیت کے باوجود عقائد کی تشریح و تاویل میں مرکزی اسٹیج پر وہ جگہ نہ پا سکے جسے اشعری کو بوجوہ مسلم فکر میں حاصل ہوگئی۔

۴۰۷۔ مقریزی، تاریخ مصر، ج ۲، ص ۳۵۸۔

۴۰۸۔ سیر النبلاء ج پانزدہم (محولہ مولوی محمد یونس، ابن رشد، مطبع معارف اعظم گڈھ ۱۳۴۲ھ)۔

۴۰۹۔ وکیع بن الجراح سے منقول ہے۔ من زعم ان القرآن محدث فقد کفر۔ شافعی کے شاگرد مزنی کا قول ہے۔ من قال ان القرآن مخلوق فهو کافر۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں: والقران کلام الله تکلم به، لیس بمخلوق ومن زعم ان القران مخلوق فهو جهمی کافر، ومن زعم ان القران کلام الله ووقف ولم یقل لیس بمخلوق فهو اخبث من قول الاول، ومن زعم ان الفاظنابه، وتلاوتنا له مخلوقة، والقران کلام الله فهو جهمی، ومن لم ئکفر هئولاء القوم فهو مثلهم۔

(العقیدة للامام احمد بن حنبل بروایة عبدوس العطار، المطبوع مع العقیدة بروایت ابی بکر الخلال، دمشق، ۱۹۸۸ء، ص۷۹۔

۴۱۰۔ امام بخاری سے منقول ہے: نظرت فی کلام الیهود والنصاریٰ والمجوس فما رأیت قوماً اضل فی کفرهم من الجهیمة وانی لاستجهل من لایکفرهم ۔ حوالہ مذکور

۴۱۱۔ عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں: لورأیت رجلا علی الجسرو بیدیسیف یقول القرآن مخلوق ضربت عنقه حوالہ مذکور۔

۴۱۲۔ المناقب، ص۱۵۹،

۴۱۳۔ محولہ ابوزہرہ، احمد بن حنبل، ص۲۴۰۔

۴۱۴۔ ابن حجر نے شہرستانی کے بارے میں الخوارزمی کا یہ قول نقل کیا ہے: لو لا تخبطه فی الاعتقاد، ومیله الی اهل الزیغ والالحاد لکان هو الامام فی الاسلام۔ ابن حجر، لسان المیزان، ج۵، ص۲۶۳۔

۴۱۵۔ ذہبی نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے کہ مرجیۂ بہت بڑے علماء کا مذہب ہے۔ اس قول کے قائلین پر دارو گیر نہ کرنی چاہیے: الارجاء مذهب لعدة من اجلة العلماء ولاینبغی التحامل علی قائله، وهذا الارجاء معناه تاخیر امر المئومن المذنب الی الله تعالی فی الاخرة ان شاء عذبه وان شاء غفر له۔ (میزان الاعتدال، ج۳، ص۶۷)

۴۱۶۔ قرآن مجید میں ایسی آیات کی کمی نہیں جو عقیدہ عصمت انبیاء کے مغائر ہے۔ مثلاً حضرت آدمؑ کے بارے میں یہ قرآنی بیان وعصیٰ آدم ربه فغوی ثم اجتباه ربه فتاب علیه وهدی یا حضرت ابراہیمؑ کا یہ فرمانا انی لا احب الافلین یا خود آپؐ کے بارے میں یہ ارشادِ ربّی ووجدك ضالا فهدی اسی خیال پر دال ہے کہ عالم بشریت کا اسوۂ حسنیٰ بھی اسی انسانی خمیر سے اٹھایا گیا ہے۔ غزالی کے عہد تک انبیاء کو الوہی صفتی کا حامل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ گو کہ شیعوں کے مختلف غالی طبقے اپنے ائمہ کے سلسلے میں اس قسم کے التباسات کا شکار تھے۔ احیاء العلوم میں غزالی نے آیت قرآنی لیغفرلك الله ما تقدم من ذنبك وماتاخر سے اس خیال پر دلیل قائم کی ہے کہ گناہ اور وسوسۂ شیطانی سے انبیاء تک نہ بچ سکے: ''کوئی شخص اعضا کے گناہ سے خالی نہیں کیونکہ اعضا کے گناہ سے تو انبیا تک نہ بچ سکے۔ قرآن وحدیث میں انبیاء کی خطاؤں اور ان کی توبہ اور خطاؤں پر گریہ وزاری کا مذکور موجود ہے۔ اگر بعض اوقات انسان اعضا کے گناہ سے محفوظ بھی رہے تو دل سے قصد گناہ سے نہ بچے گا۔ اور اگر دل میں بھی قصد نہ ہوگا تو وسوسۂ شیطان سے نہ بچے گا کہ وہ خیالات پریشان دل میں پیدا کرتا ہے اور اس سے یادِ الٰہی سے غفلت پیدا ہوتی ہے اور اگر وسواس سے بھی خالی رہے تو اس بات سے نہیں بچ سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور افعال کی واقفیت میں غفلت اور قصور ہو اور یہ سب باتیں نقصان کی ہیں۔ اور ہر نقصان کا کوئی سبب ہے اور اس نقصان کو چھوڑنا اور اس کی ضدِ نفع کو اختیار کرنا توبہ کی غرض ہے اور کسی انسان کے متعلق یہ تصوّر نہیں ہوسکتا کہ وہ اس نقصان سے خالی ہے

(آنحضرتؐ کا ارشاد ہے کہ ما عرفناك حق معرفتك) البتہ مقدار نقصان کے بارے میں لوگ مختلف الرائے ہیں، اصل نقصان کچھ نہ کچھ ہر ایک میں موجود ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ آنحضرتؐ فرماتے ہیں کہ انہ لیغان علی قلبی حتی استغفرالله فی الیوم واللیلة سبعین مرة۔ (رواہ مسلم) اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے آپ کو بزرگی عطا فرمائی۔ ارشاد فرمایا: لیغفرلك الله ماتقدم من ذنبك وماتاخر۔ جب ایسے عالی شان نبی کا یہ حال ہو تو دوسروں کا کیا ہوگا۔'' (غزالی، احیاء العلوم، ج۴، باب اول توبہ کے بیان میں)

۴۱۷۔ تفسیر مدارک میں حضرت عثمانؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ رسولؐ اللہ کا سایہ نہیں ہوتا تھا مبادا اس پر کسی شخص کا پیر پڑ جائے اور بے حرمتی کا مرتکب قرار پائے۔ خصائص کبریٰ میں زکوان تابعی کے حوالے سے بھی یہ بات کہی گئی ہے کہ سورج یا چاند کی روشنی میں آپؐ کا سایہ نہیں دیکھا جاتا تھا۔ قاضی عیاض نے الشفاء میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ رسولؐ اللہ کے سایہ کا نہ ہونا اس سبب سے تھا کہ آپؐ نور سے تخلیق کئے گئے تھے۔ علمائے متاخرین میں مجدد الف ثانی نے مکتوبات میں، عبدالحق محدث دہلوی نے مدارج النبوہ میں اور شاہ عبدالعزیز نے تفسیر عزیزی میں اس خیال کی تائید کی ہے۔ علمائے اہل سنت کے اس موقف کا غالباً سبب یہ ہے کہ نسفی جنھیں امام عقائد کی حیثیت حاصل ہے، وہ سایۂ رسولؐ کے عدم وجود کے قائل تھے۔

۴۱۸۔ الجام العوام میں غزالی نے ید، وجہ اور عین وغیرہ کو مجازی معنیٰ پر محمول کیا ہے۔ غزالی کی ان تعبیرات کو اس حد تک قبول عام مل گیا کہ آج بہت سے لوگ اسے اشعری کی تعبیر پر محمول کرتے ہیں۔ غزالی جو اشعریت کی توسیع ہیں انھوں نے احیاء العلوم میں اسلام کا ایک عوامی قالب دینے کی کوشش کی۔ انھوں نے ذات الٰہی، افعال الٰہی سے متعلق اصول عشرہ متعین کئے اور انھیں ایمانیات کا مدار قرار دیا۔ اس کے علاوہ قیامت، منکر نکیر، عذاب قبر، میزان قیامت، پل صراط، جنت وجہنم، احکام امامت، فضیلت صحابہ بترتیب خلافت، شرائط امامت اور غیاب امام عادل کی شکل میں سلطان وقت کے احکام کی پیروی کو مومنین پر لازم قرار دیا۔ گو کہ غزالی اس خیال کے بھی قائل رہے کہ اسرار شریعت عام لوگوں پر ظاہر نہیں کئے جاسکتے۔ البتہ اشعریت کی عوامی تائید اور شہرت کے سبب اسے رفتہ رفتہ دین کے حتمی قالب کی حیثیت حاصل ہوگئی۔

۴۱۹۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، بیروت، ۲۰۰۵ء، ص ۳۵۵۔

۴۲۰۔ حدیث سفینہ: ''میرے اہل بیت کی مثال سفینۂ نوح کی ہے جو اس میں سوار ہو گیا اس نے نجات پائی اور جو اس سے دور رہا وہ غرق ہو گیا۔'' درج ذیل سنّی ماخذ میں یہ حدیث معمولی لفظی اختلاف کے ساتھ مذکور ہے۔

مستدرک (الحاکم) ج ۲، ص ۳۴۳۔ حلیۃ الاولیاء لابی نعیم، ج ۴، ص ۳۰۶۔ تاریخ بغداد (خطیب)، ج ۱۲، ص ۱۹۔ درالمنثور (سیوطی)، ذیل آیت ۲/۵۸؛ کنز العمال (المتقی)، ج ۱، ص ۲۵۰۔ مجمع الزوائد (الہیثمی)، ج ۹، ۱۶۷۔

۴۲۱۔ حدیث مقاتلہ: ''علیؓ پر خدا کی رحمت ہو۔ بار الٰہا حق ہمیشہ علیؓ کے ساتھ رکھیو'' درج ذیل سنّی ماخذ میں مذکور ہے۔

ترمذی، ج ۲، ص ۲۹۸۔ مستدرک (الحاکم)، ج ۳، ص ۱۱۹۔ تاریخ بغداد (خطیب)، ج ۱۴، ص ۲۱۔ مجمع الزوائد، ج ۷، ص ۱۳۴۔ کنز العمال، ج ۶، ص ۱۵۷۔

۴۲۲۔ حدیث نور: ''خلق آدمؑ سے چودہ ہزار سال پہلے میں اور علیؑ خدا کے حضور میں بشکل نور موجود تھے۔ جب خدا نے آدمؑ کی تخلیق کی تو اس نے اسے دو حصوں میں تقسیم کیا ایک حصّہ میں ہوں اور دوسرا حصّہ علیؑ۔'' درج ذیل سنّی ماخذ میں مذکور ہے۔

احمد بن حنبل نے فضائل میں، سبط ابن الجوزی نے تذکرۃ الاخواص میں اور المحب الطبری نے ریاض النادرہ میں اس حدیث کا تذکرہ کیا ہے۔

۴۲۳۔ حدیث الرایہ: ''کل میں ایک ایسے شخص کو علم دوں گا جس کے ہاتھوں پر خدا خیبر فتح کرے گا۔ وہ اللہ اور اس کے رسولؐ سے محبت کرتا ہے اور اللہ اور اس کا رسولؐ اس سے محبت کرتا ہے۔''

مسلم نے کتاب الجہاد والسیر میں، الحاکم نے مستدرک میں، ابن حنبل نے مسند میں، ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں، نسائی نے الخصائص میں، متقی نے کنز العمال میں اور بیہقی نے سنن میں اس حدیث کا تذکرہ کیا ہے۔

۴۲۴۔ بخاری اور مسلم میں حسنؑ وحسینؑ کو سیدا شباب اهل الجنة قرار دینے والی کوئی حدیث نہیں ملتی اور نہ ہی فاطمہؑ کے سیدة النساء اهل الجنة کا کوئی تذکرہ پایا جاتا ہے۔ البتہ ترمذی میں ابوسعید خدریؓ کے حوالے سے الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة کا قول رسولؐ اللہ سے منسوب کیا گیا ہے۔ اس حدیث کے غیر ثقہ ہونے کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ اس کے راویوں میں یزید بن ابی زیاد کا نام شامل ہے جو تشیع میں اپنے غلو کے لیے معروف ہیں۔ ملاحظہ کیجئے میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۳۱۱۔

۴۲۵۔ ابن عربی نے فتوحاتِ مکّیہ میں سورۃ فتح کی آیت انا فتحنا لك فتحا مبيناً ليغفرالله ما تقدم من ذنبك وما تاخر.....الخ۔ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس بشارت کے مستحق قیامت تک آنے والی تمام اولاد فاطمہؑ ہیں۔ فدخل الشرفاء اولاد فاطمه كلهم ومن هو من اهل البيت الى يوم القيامة فى حكم هذه الاية من الغفران فهم المطهرون اختصاصاً من الله وغاية بهم ولا يظهر حكم هذا الشرف لاهل البيت الا فى الدار آخرة فانهم يحشرون مغفورلهم۔

۴۲۶۔ احمد بن حجر الھیتمی المکی نے اپنی کتاب الصواعق المحرقہ میں ایسی خوش کن روایتیں نقل کی ہیں جس سے اس امر پر دلیل لانا مقصود ہے کہ جنت ذریت فاطمہؑ کے لیے مخصوص ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔

رسولؐ اللہ نے حضرت علیؑ سے فرمایا پہلے چار لوگ جو جنت میں داخل ہوں گے وہ میں، تم، حسن اور حسین ہوں گے۔ اور ہمارے پیچھے پیچھے ہماری اولاد ہوگی اور ہماری اولاد کے پیچھے ہماری بیویاں ہوں گی اور دائیں بائیں ہمارے شیعہ ہوں گے۔ (الصواعق المحرقہ، ص ۱۱۰)۔

اصل متن ملاحظہ ہو۔ انه صلى الله عليه وسلم قال لعلى ان اول اربعة يدخلون الجنة انا وانت

والحسن والحسين وذراريناخلف ظهورنا وازواجنا خلف ذرارينا و شيعتنا عن ايماننا وشمائلنا۔

۴۲۷۔ **بخاری اور مسلم میں عبداللہ بن مسعود سے یہ تشہد منقول ہے۔**التحيات للـه والصلوات والطيبات السلام عليك ايهاالنبی ورحمة الله وبركاتهٗ السلام علينا وعلى عبادالله الصالحين۔ اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمد عبدهٗ ورسولهٗ۔

ابن عباس سے منقول مسلم میں تشہد بعض لفظی اختلاف کے ساتھ اس طرح ہے۔

التحيات المباركات الصلوات لله سلام عليك ايها النبی ورحمة الله وبركاتهٗ سلام علينا وعلىٰ عباده الصالحين۔ أشهد ان لا اله الا الله وأشهد ان محمدا رسول الله۔

البتہ نماز میں دوسری تشہد (درود) کی شمولیت ان روایتوں کے سہارے ہے جن میں رسولؐ اللہ سے منسوب کیا گیا ہے کہ جو شخص نماز میں مجھ پر اور میرے اہل بیت پر درود نہیں بھیجتا خدا اس کی نماز قبول نہیں کرے گا۔(سنن دار قطنی)۔ایک روایت میں رسول اللہ سے یہ قول بھی منسوب ہے کہ جب تک مجھ پر اور میرے اہل بیت پر درود نہیں بھیجا جائے گا اس وقت تک دعا محجوب رہے گی (صوائق المحر قہ،ص ۸۸)۔ بلکہ حضرت علیؓ سے منسوب ایک روایت میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ ہر وہ دعا محجوب ہے جس میں محمدؐ اور آلِ محمدؐ پر درود نہ ہو۔(فیض القدیر، ج ۵، ص ۱۹اور کنز العمال، ج ا،ص ۱۷۳)

۴۲۸۔ **محی الدین ابن عربی نے فتوحات مکیہ میں آیت ختم نبوت کی تشریح میں لکھا ہے:**

ان النبوة التی انقطعت بوجود رسول الله صلى الله عليه وسلم هی نبوة التشريع لا مقامها فلا شرع يكون ناسخا لشرعه صلى الله عليه وسلم ولا يزيد فی شرعهٖ حكمًا اخر وهذا معنى قولهٖ صلى الله عليه وسلم ان الرسلت والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدی ولا نبی ای لانبی يكون على شرع يخالف شرعی بل اذا كان يكون تحت حكم شريعتی. **(فتوحاتِ مکیہ،جلد دوم،ص ۳)**

۴۲۹۔ **ملا علی قاری،موضوعات کبیر،ص ۵۹۔**

۴۳۰۔ **عبدالقادر جیلانی کا موقف ہے:**ان الحق تعالى يخبرنا فی سرائرنا معانی كلامهٖ وكلام رسوله ويسمّی صاحب هذا المقام انبياء الاولياء". **(الیواقیت والجواہر فی بیان عقائد الاکابر،جلد۲،ص ۲۵،وشرح الشرح العقائد نسفی حاشیہ ۴۴۵)۔**

۴۳۱۔ **بقول عبدالکریم الجیلی**۔ان كثيراً من الانبياء و نبوته نبوة الولايةِ كالخضر فی بعض الاقوال وكعيسىٰ اذا نزل الى الدنيا فانه لا يكون له نبوة التشريع وكغيره من بنی اسرائيل **(الانسان الکامل،ص ۸۵)۔**

۴۳۲۔ **عبدالوہاب شعرانی کا اصرار کہ**

فان مطلق النبوة لم ترفع وانما ارتفع نبوة التشريع فقط **(الیواقیت والجواہر،ج ۲،ص ۳۵)**

۴۳۳۔ **شاہ ولی اللہ،تفہیمات الٰہیہ، بتصحیح وتحشیہ،غلام مصطفیٰ القاسمی،حیدرآباد، پاکستان، ج ۲،ص ۸۵۔**